

В'ячеслав АРТЮХ
Юрій ТИМОШЕНКО

ІСТОРІЯ
УКРАЇНСЬКОЇ
ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОЇ
ДУМКИ

(середина XIX – перша половина XX століття)

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Київ ■ 2025

УДК 930.1(477)“19/20”(075.8)

А86

*Рекомендовано до друку рішенням ученої ради
Національного університету фізичного виховання і спорту
України (протокол № 4 від 31 жовтня 2024 р.)*

Рецензенти:

Ніколаєць Ю.О., доктор історичних наук, професор, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України;

Вдовиченко Г.В., доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

Радченко Л.О., кандидат наук з фізичного виховання та спорту, доцент, Національний університет фізичного виховання і спорту України.

Артюх В., Тимошенко Ю.

А86 Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття): навчальний посібник.

ФОП Ямчинський О.В. Київ, 2025. 200 с.

ISBN 978-617-8571-13-9

У цьому навчальному посібнику розглянуті головні підходи українських інтелектуалів XIX–XX ст. до філософського осмислення історії. В основному аналізується історіософський напрямок української філософії історії. Посібник розраховано на студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей, а також він буде корисним для всіх тих, кого цікавлять питання української суспільної та філософської думки.

УДК 930.1(477)“19/20”(075.8)

ПЛАН



Вступ	4
ТЕМА I. Українська історіософія доби романтизму	9
1. Істотні риси романтичної історіософії	9
2. Микола Костомаров: християнський месіанізм	10
3. Пантелеймон Куліш: вкоріненість народу в рідний ґрунт	20
ТЕМА II. Позитивістсько-соціологічна парадигма в українській філософсько-історичній думці	29
1. Загальні риси позитивістської філософії історії	29
2. Михайло Драгоманов: поступ як віра	32
3. Іван Франко: мета поступу – реалізація ідеї людського щастя	41
4. Михайло Грушевський: «довга» історія України	59
5. Богдан Кістяківський: неокантіанська модель історичного пізнання	67
6. Володимир Юринець: українська історіософія на стежках матеріалістичного розуміння історії	77
ТЕМА III. Ірраціональна парадигма української історіософії ХХ ст.	87
1. В'ячеслав Липинський: консервативний варіант історіософського соціологізму	88
2. Дмитро Донцов: апологія історичного волютаризму	105
3. Юліан Вассиян: історія нації як результат формотворчих зусиль еліти	119
4. Історія та екзистенція	130
5. Микола Хвильовий: концепт «помежів'я» історичного місця України	147
ТЕМА IV. Культурологічна філософсько-історична модель ..	160
1. Дмитро Чижевський: історичний процес у межах теорії національного характеру	160
2. Віктор Петров: концепція історичних епох	172
Висновки	183
Література	189

ВСТУП



У цьому навчальному посібнику розкривається розвиток філософсько-історичного типу знання в межах української інтелектуальної традиції модерної доби.

Для чого люди, взагалі, пишуть історію, а потім ще її й осмислюють? Можна сказати: просто тому, що людина приречена існувати в часі, а історія й є темпоральним виміром її колективного існування (одиноцею ж тут є історична подія), а це значить, що вона просто не може не фіксувати цієї ситуації у своєму досвіді. Тут знання про минуле виконують свою найзагальнішу функцію: вони забезпечують *орієнтацію людини в часі і соціальному просторі*.

Але можна «включити» ще й категорію інтересу. Тоді історію люди пишуть тому, що це їм для чогось потрібно. Справді, реконструкція проминулого досвіду в історичних образах виконує важливі для стабільного проживання людини і спільноти функції: історія стає «*вчителькою життя*» (*Magistra vitae*), також історія – це засіб ідентифікації індивіда зі спільнотою (національною, релігійною, професійною), крім того, історія – це ще й засіб легітимації спільноти в колі інших спільнот, ну і, врешті, історія задовольняє чистий потяг до істини (*«як тоді було насправді»*). Осмислення історії, що виводить на конструювання деякої теорії також може виконувати цю прагматичну функцію, працюючи на певний колективний інтерес.

Філософія історії. Звичне розуміння історії двоїсте: 1) історія – це історичний процес, тобто це сама дійсність суспільного та індивідуального життя, взятого в часовому вимірі; 2) історія – це відображення цього процесу в людській свідомості і оприявлення його у вигляді знання про минуле. Ось якраз над так зрозумілою історією і рефлектує філософія. Філософія історії – це такий розділ філософії, що осмислює історичне буття людини, відсилаючи до *граничного* рівня запитування. Отже, це теоретичний рівень осмислення історії, зрозумілої як діяльність людини, схопленої в часі. Як окремий тип філософського знання вона починає розвиватися з II пол. XVIII ст. (сам термін «*філософія історії*» вперше вжив французький мислитель Вольтер у 1765 р.).

а) Виходячи з першого розуміння історії і першим типом філософії історії є якраз осмислення самої історичної реальності чи, іншими словами, – історичного процесу. Його ще називають *онто-*

логічною або спекулятивною філософією історії. Для того періоду, який нас цікавить (II пол. XIX – I пол. XX ст.) традиційним предметним полем цієї філософії історичного процесу є:

1. Питання про смисл та спрямованість (мету) історичного процесу (це може бути «царство божє», «ідеальна держава», стан комунізму чи «кінець історії»);
2. Проблема існування (чи відсутності) законів в історії;
3. Питання рушійних сил історичного процесу (бог, «світовий дух», визначна історична особистість, географічне середовище, матеріальне виробництво, маса/натовп, техніка);
4. Колективні суб'єкти історичного процесу (етнос, нація, класи, маса); індивідуальні суб'єкти історичного процесу (великі історичні особистості, «герої»);
5. Загальні форми історичної динаміки або ще «фігури» перебігу історії (лінія, коло, спіраль, цикл);
6. Хронологічне й процесуальне членування історичного процесу (епохи, формації, цивілізації);

б) Другий тип філософії історії має справу не з історичною реальністю, а з специфікою відображення цього процесу в людській свідомості і подачі його у вигляді знання. Тут на перше місце виходять проблеми, пов'язані з пізнанням історичних подій чи окремих історичних фактів. Такі рефлексії над реальною практикою пізнання минулого відбуваються як над неспеціалізованими (буденними) способами сприйняття минулого, так і над історичною наукою, бо ж «історія – це наука про людей у часі» (Марк Блок). Цей тип філософії історії називають *гносеологічним*.

Тут звичним предметним полем цього типу філософії історії є:

1. Герменевтична проблематика розуміння проминулої реальності та специфіка її пояснення;
2. Проблема історичного факту та його інтерпретації;
3. Проблема істини в історичному пізнанні;
4. Проблема історичного методу;
5. Роль цінностей в історичному пізнанні тощо.

Українська історіософія. На означення філософії історичного процесу у слов'янських країнах вживають ще й термін «історіософія» (від давньогрецьк.: *historía* – «дослідження» + *sophía* – «мудрість»), автором якого вважається польський гегельянець Август фон Цешковський (1814–1894) (у книзі «*Prolegomena zur Historiosophie*». Berlin, 1838). Історіософією також інколи називають і просто теорію історії.

Хоча існує ще одна традиція тлумачення, що склалася в Польщі та Росії. Тут під історіософією розуміється не лише осмислення іс-

торії як такої, а, насамперед, філософія *національного* історичного процесу (у прив'язці до світової історії чи без) з особливим наголосом на його релігійній та інших ірраціональних складових.

Історіософія намагається осмислити основи історичного буття народу, прозріти його майбутню історичну долю, досягнути внутрішні смисли національної історії. А сам історичний процес при цьому може сприйматися як розкриття божого промислу в часовій перспективі. Так зрозумілій історіософії тоді притаманні такі риси як провіденціалізм, есхатологізм, месіанство.

Але крім релігійної (теологічної) традиції історіософія запозичила багато елементів і від природничих наук XIX ст. Звідсіля й нахил до пошуку обов'язкових *«законів»*, *«механізмів»* та *«рушійних сил»* історичного процесу, а також розуміння національних спільнот як *«організмів»* (які переживають моменти народження, дитинства, юності, зрілості, старості, смерті) та опис руху цих національних спільнот чи людства у часі в термінах *«процесу»*, *«розвитку»*, *«поступу»*.

Хоча з точки зору раціонального типу свідомості феномен історіософії часто сприймають скептично, як такий собі послаблений варіант філософії історії, щось середнє між філософією історії й історичною міфологією (К. Кислюк) чи й просто як *«фактивну філософію історії»* (Ю. Бохенський). Для нас важливо, що тут фіксується ситуація, коли історіософія не є таким вже *нейтральним*, як та ж філософія історії, утворенням до світоглядних чи ідеологічних цінностей; вона є гостро ангажованим національними моментами типом знання.

Якраз *українська філософсько-історична думка* середини XIX – першої пол. XX ст. найчастіше існує саме у формі історіософії. Та це й не дивно, адже історіософський тип знання має вихід на колективні людські потреби і найсильніше він проявляється в тих спільнотах, де гостро постає питання про національно-культурну самовизначеність народу. А однією з таких переломних точок, починаючи з XIX ст., є час творення європейських модерних націй. Тому не дивно, що історіософія тут і виникає як результат запиту творців національної самосвідомості для *«обслуговування»* її націєтворчих зусиль. В структурах національної свідомості історіософія виконує досить таки прагматичні функції: вона створює цілісні образи *«національних світів»*, що включали себе всі три часові виміри (минуле, теперішнє й майбутнє), які пояснюють, через задіявання історичного принципу, що таке цей сам народ і який смисл його існування, а також орієнтують його відносно перспектив на майбутнє. Історіософія виправдовує й узаконює існування народу

в його історичному бутті. Не дивно, що процес творення самосвідомості української нації постійно супроводжують тексти історіософського характеру, сприяючи її посиленню та самовизначенню. Без перебільшення можна сказати, що в концентрованій формі саме історіософія відображає українську національну самосвідомість. Тому «будителі»/творці ідеології української нації з необхідністю конструюють і викоритостовують історіософські наративи. Хоча, відразу потрібно сказати, за кількістю текстів українська історіософія все ж поступається тій же польській чи російській.

Не дивлячись на те, що історія *осмислення* руху української нації в історії започатковується зі становленням самої цієї нації, але пунктирно її можна прослідкувати вже в домодерні часи в повторенні сакральної біблійної моделі історії «від сотворення світу» в «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона (XI ст.) чи в ранньомодерні в гуманістичній історіософії Станіслава Оріховського (1513–1566) та різних варіантах «відрубності» української історії в «козацьких літописах» (XVIII ст.).

Втім, справжній *історіософський поворот* в українській філософській культурі відбувається, починаючи з другої половини XIX ст. Саме тоді помічається своєрідне «згущення» історіософічних мотивів, яке продовжує себе на всю першу половину XX ст. Найбільша кількість історіософських текстів, найяскравіше розмаїття концептуальних підходів, найсильніший вплив на формування суспільно-політичної складової національного типу світогляду дозволяють нам зробити висновок, що це був період найвищого злету української філософсько-історичної думки модерної доби, а тому він вимагає цілісного розгляду. Такий поворот обумовлений кількома факторами. По-перше, як уже було сказано, процесами формування модерної української нації, які на рівні її самосвідомості містять «осмислювальні» моделі минулого; по-друге, – активним перенесенням на український інтелектуальний ґрунт і використання та переосмислення тут ідей західної філософії (переважно романтизму, марксизму, позитивізму, неокантіанства та «філософії життя»), а також спробами на цій основі самостійного філософування. Серед найбільш яскравих постатей української історіософії слід відзначити М. Костомарова (1617–1885), П. Куліша (1819–1897), М. Драгоманова (1841–1895), М. Грушевського (1866–1934), І. Франка (1856–1916), Б. Кістяківського (1868–1920), В. Липинського (1882–1931), Д. Донцова (1883–1973), М. Хвильового (1893–1933), Д. Чижевського (1894–1977), Ю. Вассіяна (1894–1953), І. Мірчука (1891–1961), Ю. Липу (1900–1944), Є. Маланюка (1897–1968), Б. Крупницького (1894–1956), О. Кульчицького (1895–1980), В. Пе-

трова (1894–1969), М. Шлемкевича (1894–1966). Центральною темою змісту поглядів майже всіх вищеназваних мислителів залишається осмислення процесу становлення модерної української нації й на цій основі виведення певних закономірностей руху історії та її сенсів. Західноєвропейські філософські джерела та методологічні підходи також здебільшого використовуються для осмислення власних проблем української історії. Це був у цілому трагічний досвід, він і надав особливої інтенсивності та екзистенціальної значущості філософсько-історичній проблематиці, яку творили українські інтелектуали.

Метою цього навчального посібника й є знайомство студентів з найважливішими ідеями представників української філософсько-історичної думки II пол. XIX – I пол. XX ст. для створення цілісного бачення філософсько-історичної проблематики, що склалася в ході розвитку української історіографічної, філософської та соціально-політичної думки.

* * *

У цьому навчальному посібнику авторству В'ячеслава Артюха належить 7 др. арк. тексту (Вступ, Тема I, Тема II, Висновки), Юрія Тимошенка – 5 др. арк. (Тема III, Тема IV)

УКРАЇНСЬКА ІСТОРІОСОФІЯ ДОБИ РОМАНТИЗМУ



1. Істотні риси романтичної історіософії

Історіософський тип знання модерної доби в Україні виникає в межах світоглядно-філософської парадигми романтизму. Сам романтичний тип світогляду став реакцією на капіталістичну індустріалізацію Європи. І як явище реакційне він не міг не бути консервативним. Фабрично-заводське виробництво, перехід значних мас населення до міського способу життя, застарівання ремісництва, соціальна неузгодженість, політичні перевороти, започатковані Французькою революцією 1789 р., породжували все нові й нові способи відчужень, так добре описані **К. Марксом**. І тут романтизм, поряд з марксизмом, запропонував свій варіант їх подолання. Ідеологи романтизму шукати подолання процесу відчуження поза межами соціально-економічних обставин життя людини. Ідеалом подолання стає нова колективна єдність, – *народ*, – з якою індивід себе й ідентифікує. А велика народна єдність, у свою чергу, є зв'язуючою ланкою між індивідом та космосом, всесвітом (на означення «вищої реальності» у романтиків поряд з богом вживається ще й метафора «космосу/всесвіту»). Тобто, сам всесвіт втілює ту «вищу реальність», яка надихає і спричиняє все, що відбувається на Землі. Із всесвіту на землю йде та животворна сила, що поглинається тими людьми, які вже наперед налаштовані на неї. Звідсіля, самореалізація людини неможлива без гармонійного співіснування з космосом, а значить і наповнення її такою космічною силою. Народ – це той посередник між індивідом і космосом, що згладжує як крайності індивідуалізму, так і розчинення індивіда в межах всезагальної космічної ідентичності.



Історичний процес – це рух у часі суспільних подій, що пов'язані між собою причинно-наслідковими зв'язками. Людина, що завжди знаходиться в теперішньому часовому вимірі сприймає завдяки пам'яті ці події як проминулі та завдяки уяві проектує сучасний їх стан у вимір майбутнього.

По-друге, романтизм став реакцією на ідеали Просвітництва. В історіософії це означало відмову від абстрактних універсалістських історичних побудов, що були притаманні принципам історіографії доби Просвітництва. В історії нічого не повторюється і тому філософія, насамперед, осмислює рух у часі конкретних соціальних одиниць, як головних суб'єктів історії – *народів/націй*. Романтики, перенісши центр уваги з категорії людства на категорію народу/нації, змушені були мислити історію переважно в локальних межах. Ще у **Й. Г. Гердера** (1744–1803) на означення відносин між людством та окремим народом застосовується метафора дерева. Всі народи/нації є лише своєрідними гілками на єдиному стовбурі людства. Нації – це послані богом рівноцінні форми вираження ідеї безкінечного творіння людства. Внутрішнім законом народу/нації, що охоплює повсякденне життя і релігію, закони і моральні типи відносин, принципи правління і мову, є *національний дух*. Отже, спільний для народу дух (у одного з творців цього поняття **Шарля Монтеск'є** (1689–1755) – це ще *esprit general*) не може бути не позначеним сутнісними рисами/властивостями цього народу й особливостями його специфічного характеру. Всі народи/нації рівні між собою, й звідсіля – принцип толерантного ставлення до інших націй, їхніх мов та культур. Зникнення ж якогось окремого народу, на думку Гердера, порушує *всесвітню гармонію*, тому що за божим планом кожна нація є і засобом, і метою одночасно. Історія для романтиків розкривається не в єдиному світовому процесі та його законах, а в творчості націй і народів. Звідсіля й потреба у визначенні специфіки «*національного духу*» того чи іншого народу як одне з головних пізнавальних завдань історичного дослідження.

2. Микола Костомаров: християнський месіанізм

Прикладом реалізації принципів романтизму на українському ґрунті можуть бути історіософські побудови відомого історика **Миколи Костомарова** (1817–1885). Він мав бути одним із перших у тодішній українській історіографії робить ідею народу центральною проблемою історієписання. Для нього, на відміну від попередньої державницької історіографії, народ постає живою стихією, а ось держава – це лише форма і *мертвий механізм*, що може оживлюватися народними спокутуваннями. І саме народ задає умови існування держави.



Дух народу (нім. *Volksgeist*) – поняття, що уособлює сутнісні риси народу, сам же народ тоді постає його емпіричним виявом.

«Дух народу» характеризується постійністю і спадкоємністю, що в ситуації історичного становлення об'єднує минулий, сучасний і майбутній виміри буття народу. Кожному народу притаманний свій «дух». Його зовнішніми виявами є національні релігія, мова, мистецтво, право, держава, звичаї, усна народна творчість. У «Філософії історії» Гегеля часткові національні духи діалектичним чином рухають світову історію.



Уявлення про «дух» українського народу. В романтичній історіософії для розуміння історичного буття народу важливою є категорія «духу народу». «Народний дух» є внутрішньою суттю народу, заглибленою в його колективну душу. Тоді рух того чи іншого народу в історії є лише розкриттям начал, уже закладених у «народному дусі». На світоглядний розвиток М. Костомарова принципи романтизму мали безпосередній вплив. Так, первинні філософсько-історичні уявлення романтичного спрямування він отримав ще у студентські роки від професорів Харківського університету, які були знайомі з поглядами **Гердера** та німецьких романтиків.

Костомаров також у одній із своїх програмних статей «*Две русские народности*» (1861), знаходячись у межах романтичної філософської парадигми, вибудовує аналогію «народному духові» – «сутність народності», або ще «втаємничені, внутрішні причини», які приховуються «на дні душі народної», і які він ще називає «характером народу». Це, насамперед, «духовний склад, ступінь почуттєвості, його прийоми або склад розуму, напрямок волі, погляд на життя духовне і громадське...». І далі, пишучи вже про «южнорусское племя», він постулює позачасову незмінність такої «суті народності», яка є спільною для всіх часів історії українського народу. Саме таке есенціалістське бачення «народного духу» робить історію народу, що ним керується органічно-неповторною. Звідсіля і принцип історизму, винайдений романтиками, який припускав, що народ стає зрозумілим із вивчення його власного історичного розвитку, коли один історичний етап з необхідністю стає продовженням наступного й якісь аналогії з історіями інших народів, завдяки дії в українській історії незмінної «української народної суті», тут неприпустимі.

Для істориків-романтиків справді є важливою реалізація принципу одухотвореності й одушевленості зовнішньої реальності. Причини такого наділення колективних феноменів ідеєю душі потрібно мабуть шукати у глибокому розладі на рівні романтичного світогляду між ідеалом і тогочасною дійсністю. Неприйняття романтиками оточуючої реальності приводить до того, що за цією реальністю вони починають відкривати глибинні шари іншої, «правильної реальності».



Микола Костомаров
(1817–1885)

Таким чином, відкривається «душа народу», «дух народу», національний характер, як ті внутрішні первні, що визначають рух зовнішньої історії народу. Костомаров у повній згоді з цими постулатами романтизму також виділяє в історії два шари – зовнішній і внутрішній. З його точки зору, коли історик вивчає інститути держави, дипломатію чи війни, то він ніби «ковзає по поверхні життя» тому, що це лише «коло зовнішніх явищ» історії. Проникнення ж у суть, «глибини» історії розпочинається із вивчення життя простого народу, в результаті якого нам і відкривається «внутрішній склад

душі». Ось тоді ми й побачимо, що «будь-яке зовнішнє явище має основу у внутрішньому нашому світі». В цілому для Костомарова історія лише тоді стає наукою, коли вона «головним науковим предметом своїм» робить «духовну основу народного життя», бо тоді відкриття, які робляться у сфері цієї науки можна підвести «під розуміння народного духу».

Для романтиків не лише «народний дух» є внутрішньою історією, але й все історичне минуле того чи іншого народу постає часом якоїсь «духовної глибини», в якій потрібно шукати джерело енергії народу, необхідної для видозміни теперішнього стану. Сучасний стан життя народу постає тоді аналогом отієї «зовнішньої історії», який для свого розвитку потребує актуалізації причини свого існування – минулого. Тому знання історичного минулого народу у романтиків часто слугує ще й джерелом перебудови «неправильного» теперішнього стану. Саме через актуалізацію своїх історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності «колективним індивідом» і постає єдиним цілим – нацією.

Історіософія християнського месіанізму. Власне історіософські ідеї «раннього» Костомарова найповніше викладені у праці «Закон Божий» («Книги буття українського народу») (1845–1846). Ця невелика робота стала програмним документом Кирило-Методіївського братства (1845–1847), таємної організації київської слов'яно- і українофільської прогресивної молоді. «Книги буття...» були написані Костомаровим під великим впливом твору **Адама Міцкевича** «Книги народу польського і пілігримства польського» (1832). Фактично, сам твір Костомарова постає як припасовування

основних ідей праці А. Міцкевича до історії українського народу. Він написаний на перетині трьох великих ідеологій першої половини XIX ст. – романтизму, народництва та панславізму, поєднаних з ідеями християнської філософії.

Тут Костомаров, як палкий християнин, намагається довести, що першопричиною всіх людських дій є боже провидіння і саме воно керує світовою історією. Від ідеї християнського промислу як рушійної сили людської історії Костомаров не відмовлявся і пізніше. В цілому, він, наслідуючи Міцкевича, свій варіант розуміння руху світової історії подає в стилістиці *святого письма*, включаючи при цьому історію України у головний християнський міф. Земна історія за Костомаровим має чітко два виміри: а) наблизений до сакрального світу бога та б) емпіричний, профанний. Перший вимір характеризується абсолютнісними характеристиками чистоти, недиференційованості, безгрішності. Другий – гріха, забуття божих заповідей, зла. У контексті реалізації божого плану постає і проблема обраного богом народу, народу-месії. За версією Костомарова якраз український народ повинен виконати свою місію – *«пробудити»* всі слов'янські народи і об'єднати їх на принципах християнської рівності, братерства, любові у новій єдності – федерації слов'янських народів.

Отже, рух людської історії, спричиненої божою волею розпочинається у Костомарова з фіксації деякого ідеального стану, коли *«Бог сотворив світ, небо і землю, і землю населив всякими тварями, і поставив над усею твар'ю царем чоловіка, і казав йому плодиться і множитися, і постановив, щоб род чоловічеський поділився на коліна і племена, і кож[но]му колінові і племену даровав країну жити, щоб każde коліно і племено шукало Бога, котрий от чоловіка недалеко, і поклонялись би йому всі люди, і віروвали в його, і любили його, і були б усі щасливі»*.

Але людство через деякий час *«забуло бога і отдалося діаволу»*, що й стало причиною переходу до політеїзму, коли кожне плем'я вигадало собі свій пантеон. Далі в рух людської історії вводиться перший богообраний народ – євреї. Далі греки, римляни часів Імперії. Потім оповідається про спасенну місію сина Божого – Христа. Відносно самого Христа, потрібно зазначити, що Костомаров підкреслює лише спокутувальні наслідки його жертви в межах профанного світу, а не його божественну природу.

❖ **Романтичний історизм.** Принцип історизму в історичному пізнанні передбачає розгляд будь-якого явища проминулої реальності в його розвитку: зародженні, становленні й відмиранні з урахуванням історичного контексту та проведенням

чіткої межі між минулим і теперішнім часовими вимірами. Доба Романтизму на противагу принципам універсальності та механічності Просвітництва привнесла ідею розвитку та органічної цілісності в осмисленні національних спільнот. При цьому Романтизм виходив з того, що окрема людина завжди вкорінена в історії і виступає спадкоємцем тієї чи іншої колективної історичної традиції.

Після цього благодать божа послідовно переходить до «грецького племені» часів Візантійської імперії, романських народів (волохів, французів, гішпанців) ну, і, врешті, до племені німецького. Тут основне, що той чи інший народ у Костомарова із доісторичного стану вводиться в історичний процес лише шляхом набуття *благодаті божої*. Але кожний народ, на якого «поставив» бог через деякий історичний проміжок своєї історії вже не виконує божих сподівань і впадає в черговий гріх, що мабуть служить причиною поступального розширення кількості історичних народів, бо тоді бог змушений робити ставку на наступний народ із сподіваннями, що він виправдає його довір'я. Коли ж говорити про структуру «гріха», який власне і рухає людську історію вперед, то вона мислиться Костомаровим як відхід у протилежність від деякого стану «правильності». А стан правильного людського існування, вказаний богом – це стан любові і братерства.

Крім того, уявлення про християнського бога з самого початку у Костомарова пов'язане з ідеєю соціальної та політичної рівності. Тому поділ людей, наприклад, на багатих і бідних та гноблення останніх є свідченням відступництва «сильних світу цього» від бога, бо *«той, хто зневажає бідняка, той зневажає Творця»*. Тому, коли Костомаров пише про історичні народи, він завжди підкреслює, що момент застосування сили, який виходить не від бога, а від земних правителів завжди веде до боговідступництва всього народу. Ускладнення, диференціація, відхід від первинної нерозчленованої простоти у суспільному житті й є впаданням у гріх, бо він завжди пов'язаний із відходом від сфери впливу бога.

Отже, після входження в історію німецького народу настає вже черга й слов'янського. Пов'язавши себе з християнством, і «... племено слов'янське – найменший брат у сім'ї Яфетовій» змогло розпочати свою власну історію. Костомаров, як і Міцкевич, твердить про одвічний монотеїзм слов'янського племені (*«і кланялись слов'яне одному богу-вседержителю, ще його й не знаючи»*), фіксує тим самим ситуацію первинної наближеності слов'ян до бога.

Тут історія слов'янства переноситься вже на рівень ідеалізованого сприйняття. Власне, слов'янство уявляється автору за тією

ж самою моделлю: *«наближене до бога (правильне) – віддалене від бога (грішне)»*. Автентичний його стан – це первинна недиференційованість. Лихо, на думку Костомарова, почалося із проникнення іншонаціонального елемента у слов'янське *«тіло»*. І далі ідеолог кирило-мефодіївців малює картину *«Золотого віку»*, в якому вже був зреалізований ідеал рівності, коли *«...королі були в їх вибрані урядники і не чванились перед народом, а обідали із самим простим чоловіком за рівню, і самі землю орали...»*. Ось цю ідилію і зруйнували *«німці»*.

Український народ є складовою слов'янського племені, і його історія емпірично розпочинається у XIV ст., після входження давньоруських земель до складу Великого князівства Литовського, але хронологічна прив'язка тут – не головне. Більша частина ж подальшого тексту присвячується козацькій епосі. І знову ж таки ця епоха розглядається Костомаровим як стан *«ідеальної спільноти»*, в яку ворожа *«соціальна структура»* привноситься іззовні – з Польщі та Московії. Український народ доби Козаччини зображується як замкнена єдність, *«тіло»*, якому відповідає певний *«національний дух»* і якому надаються однозначно позитивні характеристики. Так, козацьке середовище складається виключно із *«братів»*, рівних в усьому між собою. Завдання для українського народу, визначене богом, на козацькому етапі його історії полягає у тому, щоб тримати *«чистоту християнську»*, обороняти *«віру святую»* і визволяти ближніх із бусурманської неволі. Перебування у козацькому стані асоціюється виключно із такими чеснотами як *«воля»* і *«рівність»*. Доба ідеалізованого козацтва постає також періодом своєрідного *«Золотого віку»* української історії. Тут відразу ж виникають аналогії з ідеалізацією середньовіччя у німецьких романтиків (у **Новаліса**, приміром). Саме Середньовіччя у них виконує функцію німецького *«Золотого віку»*.

Отже, реалізація сенсу буття українського народу в історії полягає, за Костомаровим, у досягненні стану безпосередньої єдності з богом, зі сферою сакрального. І, незважаючи на те, що Україна постійно доводить свою відданість богу (*«держалась закону Божого»*, *«щиро молилась Богу»*), зреалізувати бажаний стан заважає знову ж таки постійне проникнення іншородного елемента в українське народне *«тіло»* – німців, *«москалів»*, *«жидів»*, *«ляхів»* як представників чужих націй та царів і панів як представників вищих соціально-майнових прошарків. У *«Книгах буття...»* зустрічається цікаве виведення соціально-класового іншородного зла із національного та заперечується причетність до трагічних колізій тогочасного життя *слов'янського духу*, коли говориться, що *«цар і панство не*

слов'янським духом створено, а німецьким або татарським. І тепер в Росії хоч і є деспот-цар, одначе він не слов'янин, а німець, тим і урядники у нього німці; оттого і пани хоч і єсть в Росії, та вони швидко перетворюються або на німця, або у француза...».

Саме цей іншородний елемент, що представляє чужий і ворожий Україні світ гріха, постійно виводить її за межі ідеального, іконічного та несуперечливого стану буття, викидаючи у профанну реальність. Отже, уособлення наявних гріхів – «німець», «пан», «цар» – не впливають із органіки українського народного духу, вони є механічним привнесенням іззовні, а тому на рівні сутнісного виміру український народ продовжує залишатися чистим перед богом.

Сприйняття України Костомаровим у межах дихотомії «своє чисте» – «чуже зле і вороже» може підтвердити і наступний уривок програмного документа: «Не пропала вона (Україна – Авт.), бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псували своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятати єдиного Бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було преждє, так і тепер зосталось». У цьому фрагменті також відтворюється уявлення про, те що українська чистота набувається через зв'язок із сакральним світом бога.

Особлива наближеність України до *трансцендентного світу*, перебування його сакральної сутності в українському національному духові, яка й визначає специфіку поведінки українського народу в його історії, дозволяє претендувати Україні на виконання нею *месіанських функцій* у колі інших слов'янських народів.

❖ **Романтичний месіанізм** – це вчення про прихід месії (помазаника божого), що порятує народ. В юдейсько-християнській традиції месією виступає така харизматична особистість як Іешуа Месія (Ісус Христос). Як секуляризована ідея, месіанізм постає вченням про місію етно-релігійної групи, покликаної привести людство до деякого кінцевого ідеального стану. Особливо розвинувся у Польщі після поразки антиросійського повстання 1830 р., де польський народ постає месією для всіх європейських народів.

Повністю ж месіанське пророцтво Україні Костомаровим подається таким чином: «[100.] Лежить у могилі Україна, та не мертва, бо уже прихо[дить] голос і пробудить. [101.] І перший раз вона пробуд[илась], і крикнула, і одізвався крик її в Польщі, і зібрались поляки на сейм 3 мая, і поста[новили], щоб усі в Речі Посполит[ій] були рівні

і вільні і незалежні] б ні [од] царя, ні пана, а знали б одн[ого] бога. [102.] Але сусіди не допустили до того Польщу і розірвали її, як Україну. [103.] Так її було і треба, бо раз за те, що вона зробила Україні, те їй зробилось, а друге за те, що ляхи не знали, що їм таку думку дала Україна, що в гробі лежала. [105.] А в друг[ий] раз вона прокинулася і крикнула, а одізва[лась] [в] глибин[і], в Петербурзі 14 дек[абря] 1825 года, і умилили сам[і] пан[и] одріктись свого панства і царя, і позн[ать] одн[ого] бог[а]. [106.] Але деспот не допустив до того вільно, їх пов'язали, одн[их] потягнули на шибеницю, других закатували в копальня[х], третіх замучил[и] в Сибір[у], а отдель[них] же заріз[али] черкеси. Так і треба було, бо й ті не лучче знали, що думка принес[ена] до їх з України. [108.] І в трет[ій] раз во[на] скоро прокинеться і крикне на всю широку Слов'янщ[ину], і почують крик її. [109.] І встане Україна, і буде непідлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. І тоді звершиться та й писаніє: «Камень его же не брего[ша] зиждуш[іі], то і бисть во главу угла».

Таким чином, на відміну від «широкого» польського месіанізму **Міцкевича**, коли жертovní страждання польського народу повинні привести до порятунку *все людство* месіанізм Костомарова «вужкий», бо його дія розповсюджується лише на *слов'янські народи*. Потрібно наголосити, що перенесення ідеї месії з окремої особистості на колективну особистість – народ, повертає нас до старозавітної ідеї «*богобраного іудейського народу*».

Для розуміння специфіки сприйняття Костомаровим української народної спільноти, варто навести, як приклад, і застосування ним процедури *гіпостазування*. Він пише: «*Лежить у могилі Україна, але не вмерла*». Далі говориться, що вона своїм голосом збудить всю Слов'янщину, а Польща для України є сестрою. Ідея України тут починає сприйматися не просто у вигляді об'єктивно існуючої реальності, а ще й антропоморфізується. Вона постає самостійною персоною історії. Відбувається своєрідне переміщення українського народу із певної кількості індивідів, об'єднаних національними зв'язками у «*колективну особистість*». Справді, велична і мученицька історія українського народу у післякозацьку, сучасну Костомарову, добу просто так завершитися не може, адже йому потрібно ще виконати богом дану місію. Саме тому український богообраний народ, який за аналогією з Ісусом Христом, що вже лежить у могилі потім воскресає і своїм «*голосом*» (аналогія з божественним творінням світу) будить/воскресає інші слов'янські народи: «*Бо голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні*

князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар».

Знову ж, тут добре видно, що конкретно реалізація месіанської ролі України полягає в соціальному визволенні слов'янських народів. Саме бажання Костомарова звести всю місію України до реалізації цього наївно-соціалістичного ідеалу дозволило, наприклад, шефу жандармів графу **Орлову**, під час проведення слідства над кирило-мефодіївцями, кілька разів назвати такі думки «*комуністичними*». Досягнення стану *соціальної рівності* в сучасності – це своєрідне повернення до ідеального стану «*Золотого віку*», або ж навпаки – прихід цього стану у «*зіпсовану*» сучасність. Отже, Україна – Христос слов'янських народів і за аналогією з образом Христа вона виконує свою спокутувальну місію. Лише через жертвність можливий прихід України *до самої себе*. Але, у будь-якому випадку, культивування месіанських мотивів засвідчує відсутність для національної свідомості опори в сучасній дійсності.

Багато уваги у «*Книгах буття...*» Костомаров приділяє проблемі *свободи*, яка є сутнісною ознакою людського існування. Але, знову ж, справжня свобода, на думку ідеолога кирило-мефодіївців можлива лише у вірі Христовій, тобто її наявність також зумовлена сакральним світом. Перебування України у сфері впливу сакральних сил створює можливість володіння нею цією свободою, яку українці досягли вже раніше за «*ляхів*» та «*москалів*». Та, власне, богообраний народ не може не володіти цим божим даром. Божий дар свободи – це реалізація народом у своїй історії ідеї самодостатності та незалежності. І тому месіанське призначення України – привести інші слов'янські народи до цього стану самодостатності як вияву своєї глибинної автентичності.

* * *

Таким чином, вплив романтизму на творчість Костомарова найповніше проявляється на тлумаченні ним концептів «*народ*» та «*дух народу/нації*». А схема руху української історії вписується в християнську модель історичного процесу. Під впливом **Міцкевича** мотиви спокутувальної жертви **Ісуса** переносяться на весь український народ, що є вже виявом месіанізму в його історіософії.

Питання для обговорення

1. Як М. Костомаров розуміє «дух» українського народу?
2. Зміст месіанського пророцтва Україні М. Костомарова.
3. Роль християнського чинника в історіософії М. Костомарова.

Теми рефератів

1. Характерні риси філософсько-історичного типу знання доби Романтизму.
2. Зміст поняття «історіософія» в А. Цешковського.
3. Концепт «духу народу» в історіософії М. Костомарова.
4. Вплив ідей месіанізму Адама Міцкевича на «Книги буття українського народу» М. Костомарова.
5. Історіософські погляди М. Костомарова.

Лектура

Джерела

1. Рукопис М. І. Костомарова «Книги буття українського народу». *Кирило-Методіївське товариство*: у 3 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1990. С. 250–258.
2. [Костомаров, М. І.] Закон Божий. *Кирило-Методіївське товариство*: у 3 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1990. С. 152–169.
3. Костомаров, Н. И. Две русские народности. К.; Харьков: Майдан, 1991. 72 с.
4. Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии // Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования. Т. III. Спб.: Издание книготорговца-типографа М. О. Вольфа, 1880. С. 377–401.

Додаткова лектура

5. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
6. Козак С. Українська змова і месіанізм: Кирило-Методіївське братство. Івано-Франківськ: Плай, 2004. 253 с.
7. Лук М. Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму. *Молода нація*. 2002. № 1 (22). С. 28–89.
8. Міцкевич Адам. Книги народу польського од початку світа до умучення народу польського / пер. з польськ. М. Зерова // М. Зеров. Українське письменство. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 1222–1229.
9. Пинчук Ю. А. Исторические взгляды Н. И. Костомарова (Критический очерк). К.: Наук. думка, 1984. 189 с.

10. Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.
11. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. Ч. 1. С. 186– 268.

3. Пантелеймон Куліш: вкоріненість народу в рідний ґрунт

У ще одного з «ранніх» творців *ідеї* модерної української нації (і учасника Кирило-Мефодіївського братства) **Пантелеймона Куліша** (1819–1897) ми не зустрічаємо того месіанізму, який так проглядає в історіософських побудовах М. Костомарова. Натомість він розвиває свої історіософські погляди у напрямку органіцистської «хутірської філософії», яка не лише закорінена в традицію романтизму, як типу європейської духовності кінця XVIII – середини XIX ст., а ще й враховує деякі напрацювання філософії позитивізму. Хоча тут потрібно відразу зазначити, що романтичні та позитивістські інтенції в світоглядній еволюції П. Куліша становили лише один із прошарків інтелектуальних впливів. Крім цього неповторний візерунок його стилю мислення формували також раціоналістично-просвітницькі впливи (**Ж.-Ж. Русо**), творчість **Вальтера Скота**, елементи традиції неоплатонізму, етика **Бенедикта Спінози**.

Романтична історіософія на противагу просвітницьким раціоналістичним моделям зреалізовує своє розуміння історичного розвитку суспільства через принцип органічності, що передбачає, принаймні, неусвідомлений потяг до *пантеїзму*. При тлумаченні взаємодії бога зі світом у Куліша ці пантеїстичні мотиви, проглядають досить виразно. У свою чергу, вони добре відображають глибинні основи романтичного світосприйняття. Бо саме «*безкрайї і безмірний космос, у величезних і найменших творах Божих, дає нам закон громадського життя і розумового прямування*». І саме ця правда повинна бути покладена в основу проповіді нашої національної і духовної свободи.

Таке нерозрізнення бога й космосу, закону божого й закону природи – це не обмовки, це й є оті пантеїстичні мотиви. Тут далося взнати захоплення Куліша філософією **Б. Спінози**. Та навіть епіграфом до «*Зазивного листа до української інтелігенції*» (1882), який є заключною частиною до збірки «*Хуторна поезія*» він взяв знаменитий вислів Спінози із теореми LXVII четвертої частини «*Етики*»: «*Вільна людина щонайменше думає про смерть, і вільна*

мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя... Дії людини треба не оскаржувати, не висміювати, а осмислювати».

❖ **Пантеїзм** – це вчення, за яким бог не є лише трансцендентною сутністю, що чітко відділений від іманентного нам світу, а ніби «розлитий» у природі, будучи фактично ідентичним їй чи Всесвіту. Говорячи мовою Б. Спінози, бог – це субстанція, що проявляє свою сутність через форми – а) атрибути (протяжність і мислення) та б) модуси як стани субстанції у законах природи, морального життя, політики й економіки. Тобто божественне перебуває й у створеному ним. Звідсіля й сакралізація самої природи.

Романтична ідея «вкоріненості». «Народ» у романтичному розумінні – це не просто певна соціальна спільнота, це *органічний* союз групи людей зі своєю національною сутністю, джерело якої є бог/космос. Для Куліша це джерело визначає життя природи, народу й окремої людської одиниці. Національна ж сутність є складовою внутрішньої природи окремої людини і являє собою детермінанту її творчої активності, творить її неповторність та надає глибину почуттям єдності з іншими членами народу. У свою чергу, національна сутність виникає через поєднання людської душі з природним середовищем її мешкання або «душею» природи. Адже саме природа у романтизмі постає завдяки моменту пантеїзму вмістилищем отієї сили життя, яка витікає як виявляється з всюдисущого космосу. Природа, яка у романтизмі уявляється живою і безпосередньою, заповнена силою життя, яка потім перетікає у душу індивіда. Народ тоді визначається як сукупність індивідів, які пов'язані один з одним через зв'язок із животворною силою природи і саме це однакове відношення до природи робить їх єдиним цілим – народом. Отже, окрема людина лише через посередництво народу може поєднуватися з «вищою реальністю».

Але не будь-яка природа творить із окремих індивідів органічний народ, а лише та її часточка, яка є *рідним* природним середовищем, що з дитинства знайомий одним індивідам і чужий іншим здатна на таку народотворчість. І саме тому у Куліша в середовищі такого рідного ландшафту, «... по хуторах до зоряного неба або вранці до схід сонця на росі люде щирим серцем моляться...». Отже, лише будучи вкоріненою у рідну природу, з якою людина зрослася і до якої прикипіла, вона вкорінена і в народ. А народ – це те, що обмежене «нашою», рідною місцевістю. Причому тут поняття ландшафту включає не лише природний ландшафт, як то степ, річка чи чорноземні ґрунти, але ще й штучний, окультурений – *засіяне поле, посаджений сад, загачені ставки* у яру, хутірські будівлі,



Пантелеймон Куліш
(1819–1897)

воли біля клуні. Разом це і є ота рідна місцевість, *батьківщина*, яка є джерелом почуття рослинно-космічної сили для українського селянина.

Саме *«вкоріненість»* шукали ідеологи романтизму в духовних термінах через внутрішню відповідність між індивідом, рідним ґрунтом, народом та богом/космосом. Потрібно нагадати, що пізніше ідеї романтиків знайшли своє відображення в культурфілософа **Освальда Шпенглера** (1880–1936), коли він у *«Присмерках Європи»* (1918–1922) протиставив концепти культури та цивілізації. Культура має душу, а цивілізація ж

є найбільш зовнішнім і штучним станом, на який здатне людство. Отже, прийняття культури означає вкоріненість у неї, що й приводить до подолання стану відчуження від природи та суспільства. *«Органічна»* єдність всіх складників культури є явище антицивілізаційне, але й антивідчужуюче.

У Куліша концепт *«вкоріненості»* добре проглядає у його теорії хутірського життя або *«хутірської філософії»*. Ці ідеї він розвиває у *«Листах з хутора»* (1861), *«Хуторской философии и удаленной от света поэзии»* (1879), *«Хуторній поезії»* (1882). *«Хутір»* у Куліша – це антитеза *«городу»* (місту). Це те місце, де за принципом взаємопроникливості поєднуються природа, індивід та народ і в результаті формується стан первинної автентичності, яка протистоїть несправжності міського способу життя. До речі, збірний образ міста як чужинницької інстанції письменник називає (не перекладаючи) німецьким словом *«бурх»*. Для Куліша *«правильний»* український селянин у чомусь аналогічний *«ідеальному дикунові»* **Ж.-Ж. Русо**. Він зберіг свій сутнісний зв'язок з природою, близькість до першоджерел свого буття і залишився незіпсованим штучною цивілізацією. *«Справжність»* українському селянину забезпечує своя земля, *«ґрунт»*, у який тільки й може проростати *«коріння»*.

Стан вкоріненості породжує і стандарти єдино правильної соціальної поведінки – моральні норми. На думку Куліша – це максими Біблії. Саме вони адекватно відображають автентичне існування хутірської людини. Але, знову ж таки, без синкретичної невиділеності людини з природи тут ніяк не обійтися і тому у народі *«слово Боже, що його він чує в церкві, втілюється в нього самими лише явищами природи, які він любить несвідомо, як немовля свою годувальницю»*.

А ось некоріненість у рідний ґрунт вказує на відсутність у людини тієї життєдайної сили, яка може перетекти через коріння в її душу лише з рідного середовища (землі) і через перебування у колективі на ймення народ. Саме життєва сила/енергія, яка має божественне походження створює умови людяності в людській душі. Місто ж для Куліша якраз і означає відсутність «ґрунту», «безґрунтярство». В результаті душа жителя міста формується неправильно, вона є «зіпсованою». Так виникає уявлення про горожанина як «чужинця», хвора душа якого схильна до аморальних вчинків. А це егоїзм, гендлярство, проституція, ледачість, прислужництво, продажність. Саме в місті виникає майнова нерівність між людьми, коли «половина з вас у золоті купається, а половина в вонючій гязі тоне, од пекельної роботи чучваніє і з голоду гине». У місті розмовляють російською, «неправильною» «лукавою панською мовою», і вчать неправильним наукам, які «затуманюють» істину святого письма. Як наслідок, Кулішів заклик: «... своїє мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітеся».

На противагу «хворій» природі міста хутірський спосіб життя породжує такі моральні цінності як простота, безпосередність, цільність, чесність, відвертість, тому «у город – по гроші, а в село – по розум». Таким чином, найближчі до «ґрунту» є у Куліша й найбільш «справжніми» людьми.

Та життєва сила, що міститься в душі українського селянина вимагає незмінного «ґрунту» для функціонування «коріння». Тому селянин не любить рух, часті переміщення. Це стосується і незмінності життєвих цінностей, а значить їх стійкості. А горожанин, навпаки, – це постійна мінливість, «кочівництво», яке на рівні цінностей породжує їх нестійкість, тобто відсутність глибоких світоглядних переконань, що часто приводить до зрадництва. Не дивно, що ці городяни у Куліша, як представники «чужого» світу мають ще й іншу національність – це «жиди», «німці» і росіяни. А якщо ж і українці, то це обов'язково «перевертні» або ж соціально-класові чужинці – пани.

Отже, урбанізація є ситуацією соціального зла, яка заперечує українську хутірську автентичність. Тому незіпсована хутірська місцевість повинна залишитися моделлю для побудови бажаних сценаріїв розвитку майбутнього. Щоб залишити природне джерело життєвої сили у всій своїй чистоті, Куліш вибудовує навіть антиурбаністичну утопію, коли міста у майбутньому потрібно розділити на села й хутори, а якщо місто і залишається, то воно повинно бути лише місцем професійної діяльності: «Треба містам роздробитися на села, – пише він в одному зі своїх листів, – на мизи і з'їжджа-

тися тільки в контори, на засідання на короткий час, аж ніяк не засиджуючись у величезних скупченнях велелюддя, не виробляючи дорожнечі, не наживаючи байдужості до неможливих, не розриваючи сусідських зв'язків з поселеннями, – тоді тільки бідність якось зрівнялась би з багатством...».

Таким чином, «хутір» у Куліша – це не лише спосіб господарювання, а ще й символ української автентичності. Це та структурна одиниця соціального життя, де відбувається акумуляція божественної та природної енергії, яка «перетікає» потім у «дух народу» і знаходить, врешті, своє вираження у способі життя окремого українця-хуторянина. Тому українець і за своїми заняттями, і за психологічним складом свого характеру – селянин-хлібороб, а не гордянин/міщанин.

❖ **Рідний край** (батьківщина, «рідний дім») (нім. *Heimat*) – це місце в яке людина вкорінена, яке є для неї найближчим. В ідеології романтизму вважається, що лише завдяки ототожненню з такою рідною місцевістю людина може бути самою собою і розвиватися відповідно до своєї власної сутності. Від народження це місце призначалося нам для проживання. Батьківщина (рідний край) з самого початку – явище суспільне, тому її мешканці є співгромадянами однієї спільноти. Інтимний зв'язок людини з рідним краєм засвідчує, з одного боку, що вона має право на це «надійне місце», що надає їй прихисток, а з іншого, зобов'язує його захищати, інколи аж до пожертви собою.

❖ **«Дух народу» у Куліша.** Знаходячись у межах романтичної світоглядної парадигми, взагалі, Куліш (як і Костомаров) у своїх творах досить часто вживає концепт «дух народу»/«народний дух»/«український дух». «Дух народу» твориться божественним провидінням і стає першоосновою світосприйняття на рівні душі представника того чи іншого народу. «Дух народу» у Куліша не лише пасивно виявляє себе в національній мові, фольклорі чи звичаєвому праві народу («наші звичаї народні та ж сама історія народного духу нашого, що і народна дума...»), але є й творчою силою історії цього народу. «Народний дух» керує, як рухом цілого народу в часі, так і діями окремих представників цього народу. Тому, наприклад, український митець **Іван Котляревський** неусвідомлено підкоряється його велінню і результати його творчості стають виявом «духу народу», бо сам він «не знав добре, що він творить. Він покорявся невідомому велінню народного духа; був тільки знаряддям українського світогляду».

Саме концепт «духу» стає у Куліша внутрішнім первнем української історії. До просторового виміру вкоріненості (тобто рідно-

го «грунту») у нього (як до речі й у **Костомарова**) підключається й *часовий*. Реалізацією принципу закоріненості народу у час виступає його *історія*. Ця операція відбувається, знову ж таки, через розширення змісту поняття «ландшафт» і саме тоді й історичні діяння починають символізувати органічний зв'язок окремого індивіда, народу і природи. «Ландшафт» – це не лише степи, гаї чи «тихії води», а ще й місця переможних битв, місця легендарних діянь тих національних героїв, які жили в «справжньому» природному середовищі, у рідній місцевості. Єднальна сила місць, начинених історичними спогадами стає необхідною складовою формування національної самосвідомості. «Ландшафт» – це складова національної ідентичності, в якій органічно поєднані елементи пам'яті, місця і спільноти. Тому український народ – це своєрідна природно-історична єдність. У третьому листі «Листів з хутора», який називається «Чого стоїть Шевченко як поет народний» Куліш розкриває значення поезії такого «культурного героя» як «батько нації» **Тарас Шевченко**. Його поезія, будучи вкоріненою у рідний ландшафт, живиться його енергією, коли «національна сутність» ніби «перетікає» із цілого, яким є народ в одиничне, тобто в поезію Т. Шевченка. Це дає йому можливість *прозрівати* сутнісний вимір української історії та пророкувати національну будучину. Тоді результатом сприйняття поезії Шевченка постає формування почуття нової національної єдності – української: «Слово його животворяще стало ядром нової сили, про котру не думали й не гадали за Котляревського найрозумніші з наших земляків, а та нова сила – народність. Вона нас **родичами поміж собою поробила**, у братню сем'ю з'єдначила і наше українське суть на віки вічні утвердила».

Отже, «корінь» народу закорінюється не лише в просторовому вимірі (рідна земля), а ще й у часовому (історія). А «древній» корінь народу – це аналог «сильного» кореня. Тому віднесення початків народу до дуже давніх часів забезпечувало цьому народу стійкість при вирішенні якихось проблем у сучасності. Не дивно, що Куліш вибудовує таку схему українського історичного процесу, біля витоків якого ним фіксується «сильна» точка все того ж «Золотого віку». Саме звідтіля «дух народу» породжує через рух у часі (тобто в історії) всю незмінну своєрідність українського етносу.

Ідеальним станом «Золотого віку» української історії у Куліша постає період Давньої Русі, бо саме тоді «... жоден край Європи не виявляв більше даних для розумового й морального поступу, як Мономахова Русь. У дотатарський період, у нас у Києві починалося щось грандіозно-поетичне...».

Народження ідеї соціального елітаризму. Та цей ідеальний стан суспільного існування Давньої Русі перериває *«татарщина»*, що деформує народний дух. Саме привнесення в наш народний дух татарського елементу збуджує у ньому неусвідомлювані руйнівні інстинкти. Пізніше на основі *«татарщини»* формується в українському суспільстві соціальна верства *голоти*. Як і татарська орда голота не любить *«плуга»* і не хоче жити із результатів своєї праці. Ніці інстинкти голоти Куліш, починаючи з 60-х рр., все частіше пов'язує із соціальним станом *козацтва*. В історичну добу Козаччини голота-козацтво як носій елементів чужого *«духу»* і спричиняє занепад України.

І тут з усією гостротою постає для Куліша проблема співвідношення народних мас, національної аристократії та визначної особи в історії. Елітаристський підхід, який виробився в Куліша, як результат переосмислення народницької ідеології кирило-мефодіївців до вирішення цієї проблеми приводить його врешті до висновку, що *«покоління простолюдинів, що керується інстинктом відреклося від свого минулого, а певна обмежена кількість людей, що прагне до ясно усвідомлених цілей, творить історичні обставини»*.

Як бачимо, автор усуває з історичної авансцени головного колективного героя романтичного історієписання – *народ*. Саме ці ідеї Куліша були біля витоків тієї вітчизняної традиції, коли суб'єктом історичної дії оголошується група *«кращих»*, еліта. Далі, приміром, такі уявлення набудуть свого подальшого розвитку в елітаристських концепціях хоча б тих же **В'ячеслава Липинського** (1882–1931), **Дмитра Дорошенка** (1882–1951), **Степана Томашівського** (1875–1930).

Цю ідею пізніше, в *«Истории воссоединения Руси»* (1874), автор доповнює ідеєю обумовленості дій окремої особистості в історії контекстуальними впливами інших особистостей: *«Кожний з нас усвідомлює у власній індивідуальності підпорядкованість незліченним впливам, і тому не варто дивитися на історію, як збірку біографій. За кожною фігурою, що з'явилася на передньому плані неодмінно приховуються цілі натовпи фігур, котрі зробили справу перш, ніж вона здійснила перед нами представництво своє»*.

Тут варто також додати, що Куліш вперше в українській інтелектуальній традиції в 1862 р. в неопублікованій за життя статті *«Украинофилам»* вживає і термін *«українська ідея»*, запозичивши його з *«русской идеи»* **Ф. Достоевського**. Пізніше це поняття буде наповнене гегелівськими смислами і його змістом стане історичний рух такого бездержавного народу як український народу до своєї мети – стану державності. Поки ж що у самого Куліша *«українська*

ідея» – це християнсько-народницька ідея. Вона виникла із схиляння перед простим народом на засадах євангельського вчення.

* * *

❖ **Провіденціалізм** – релігійно-філософське розуміння історії як напередвизначеної задумом Бога.

Таким чином, спираючись на ті ж світоглядно-філософські засади, Куліш розвинув свою історіософію у бік відмови від ідей панславізму та месіанізму, що були такими важливими для **Костомарова**. Що об'єднує цих двох мислителів, так це ідея про залежність історії народу від волі провидіння божого і звідсіля *провіденціалізм* в інтерпретації рушійної сили історичного процесу. А далі вже Куліш твердить, що напрям розвитку історії, яка виражає «*дух народу*» вказує «*провідна верства*», «*національна аристократія*». Занепад України стався завдяки проникненню в «*український дух*» чужородних елементів, які й сприяли виникненню *бідної нашим «духом»* верстви людей – голоти. Оздоровлення історії української нації можливе через повернення до традиції українського способу життя, яке мислитель розробив у своїй «*хутірській філософії*».

Питання для обговорення:

1. Який зв'язок між романтичною органічністю та пантеїзмом?
2. Яким чином козацтво у П. Куліша починає наділятися негативними конотаціями?
3. Яким чином історія у Куліша постає реалізацією ідеї вкоріненості народу в рідну землю?

Теми рефератів

1. Елементи романтичного світогляду в історіософії П. Куліша.
2. Уявлення П. Куліша про «дух народу».
3. Романтична ідея «вкоріненості» в національний «грунт» у П. Куліша.
4. П. Куліш як творець поняття «українська ідея».
5. Дихотомія «Захід-Схід» в історіософських уявленнях П. Куліша.

Лектура Джерела

1. Куліш П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1989. С. 458–476.

2. Куліш П. Листи з хутора // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1989. С. 244–280.
3. Кулиш П. А. Українофилам. *Пам'ятки суспільної думки України (XVIII – перша половина XIX ст.)*: хрестоматія / упор. А. Г. Белебрух та ін. Дніпропетровськ, 1995. С. 423–438.
4. Куліш П. Из збірки «Хуторна поезія». Историчне оповідання // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1998. С. 359–381.
5. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / пер. з рос. О. Шокала // П. Куліш. Моє життя. К.: Український світ, 2005. С. 139–381.
6. Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1998. С. 400–412.

Додаткова лектура

7. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
8. Нахлік Є. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: монографія: у 2 т. Т. 2: Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. К.: Український письменник, 2007. С. 10–82.
9. Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму. Львів: Каменярь, 2007. 367 с.
10. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. Ч. 1. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. С. 269–318.

ПОЗИТИВІСТСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІЙ ДУМЦІ



1. Загальні риси позитивістської філософії історії

У другій половині XIX ст., за епохи бурхливого розвитку техніки, прикладних і теоретичних наук, зміни їх соціального статусу, індустріальної трансформації західного світу, тобто всіх тих факторів, які у свідомості західної людини спричинили створення образу *«розчаклованого світу»* (М. Вебер), з'являється філософське вчення, що претендує на адекватне вираження цієї ситуації, – *позитивізм*. Позитивізм, підносячи науку і засуджуючи метафізику, утверджуючи віру в прогрес і наукову раціональність, не міг не викликати прихильного ставлення у значній кількості європейських інтелектуалів.

Тому на відміну від історіософії романтизму з її *«національними духами»* як тими внутрішніми *«сутностями»*, що знаходяться за зовнішньою оболонкою історичного процесу позитивізм намагається показати, що в світі людей, як і в природі, все відбувається з необхідністю, тобто, що все детерміноване й детерміноване воно лише *емпіричними* факторами.

Виникнення позитивізму пов'язують з іменем французького філософа **Огюста Конта** (1798–1857). Позитивісти задекларували свій рішучий розрив із метафізикою, під якою вони розуміли всю передуючу їм філософію. Існує лише єдиний світ – світ *феноменів*, і пояснювати його, залучаючи якісь першосутності, що нібито знаходяться *в основі* нашого досвіду, вони вважають не вартими. Адже немає можливості вийти за межі нашого досвіду й тому ставити питання про якусь основу досвіду, що лежить позаду самого досвіду, безглуздо, відтак й історія не потребує якоїсь філософії, що стояла би над нею як наукою. Проте, на їхню думку, це зовсім не означає, що виключається *синтез* історичного знання чи наявність *узагальнюючих висновків* із історичних досліджень. Таке неприй-

няття позитивістами сучасної їм філософії, а отже і минулої та сучасної філософії історії призвело до того, що ними був створений інший впливовий варіант філософії історії, начебто вільний від релігійних та метафізичних забобонів і такий, що відображає процес емансипації *ratio*, ставши, врешті-решт, новою метафізикою історії, як, наприклад, у того ж **О. Конта** з його періодами розумової історії людства – теологічним, метафізичним і позитивним. Так конкретизована і подана філософсько-історична проблематика у позитивістів стала предметом уваги нової науки про суспільство – *соціології* (і особливо тієї її частини, що на противагу статистиці називається динамікою). І якщо попередня історіософія (часто в теологічній формі) тлумачить насамперед духовний зміст історії, майже повністю ігноруючи конкретику історичної науки, то позитивісти намагаються вибудувувати теоретичні історичні моделі як пряме продовження емпіричних досліджень.

Соціокультурні й природні явища з точки зору позитивістської доктрини як емпіричної версії натуралістичного підходу до історичного процесу є якісно однорідними. Тому історичний процес і його складові не становлять собою якісно нової, порівняно з природою, реальності. Це, у свою чергу, означає, що їх пояснення можливе за допомогою підведення під закони природи. А тому, на їхню думку, вся система суспільних наук повинна будуватися за моделлю *фізичних наук*, використовуючи її методологічні настанови. Важливим для позитивізму також є перебільшення ролі досвіду та почуттєвих чинників у історичному пізнанні, а також вимога «*ціннісної нейтральності*», згідно з якою дослідник мусить утримуватися від будь-яких суб'єктивних ціннісних суджень щодо природи явищ, які вивчаються.

О. Конт, відкривши науку соціологію, вважав, що тим самим подолав усю попередню метафізичну філософію історії, до того ж інше місце відвів їй історичному пізнанню. У контівській схемі до суспільних наук належали дві дисципліни: пояснювальна (теоретична) наука про суспільство – соціологія та описова (фактографічна) наука про суспільство – історія. У послідовників Конта у галузі методології науки – **Джона Стюарта Міля** (1806–1873), **Герберта Спенсера** (1820–1903) і навіть у одного з творців марксистської доктрини **Фридриха Енгельса** (1820–1895) – розуміння історії як описової частини суспільствознавства (якій надається другорядний статус щодо до пояснювальної частини суспільствознавства), зберігається. Соціолог – це такий собі «*суперісторик*» (**Р. Дж. Колінгвуд**), що на теоретичному рівні осмислює ті історичні факти, які історик сприймає лише емпірично.

Позитивістські настанови Конта і його послідовників, які вимагали, щоб історичні факти використовувалися як сировина для чогось більш важливого, ніж самі ці факти, розділяло, крім філософів, і багато істориків.

Для звичних позитивістських уявлень історичний факт є таким же однорідним, як і у природознавстві чи соціології. Він є своєрідним пасивним відображенням у свідомості суб'єкта пізнання образу об'єктивної дійсності, яке наділяється значеннями істинності. Складність полягає в тому, що у природознавстві факти визначаються безпосередньо через чуттєве сприйняття, а для проминулої дійсності такий підхід щодо встановлення явища як факту не застосовний. Однак історики-позитивісти визнавали реальність минулого, вважаючи, що безпосередньо воно дане у вигляді документів та речових пам'яток. Те, що не зафіксоване в документі не існує й у минулому. Звідси таке уважне, часто благоговійне ставлення до історичних джерел, де у фактах найточніше відображається це минуле. Причому самі факти розглядалися як абсолютно не залежні від суб'єкта, що їх пізнає та його оцінок. У позитивізмі фактично існує культ фактів, але, відмітимо, за рахунок ігнорування проблеми пояснення. Проте функцію пояснення у позитивізмі, як уже зазначалося, виконує зовсім не історія, а соціологія. Вона вирішує своє теоретичне завдання, роблячи на основі достовірних фактів індуктивні висновки, тобто аргументовано пояснюючи їх і виводячи з них закономірності.

Отже, на рівні позитивістської методології схема добування наукового історичного знання виглядає так: історичне узагальнення отримується внаслідок накопичення фактів, що уявляються автономними одиницями. Дослідження чітко поділяється на дві частини: реконструкцію фактів і встановлення закономірностей, причому факти видобуваються лише шляхом критичного аналізу повідомлень історичних джерел, а закони встановлюються шляхом узагальнення цих фактів, кожний із яких розглядається як ізольований від інших та незалежний від позиції дослідника. Історію у позитивізмі розуміють як не належний людині, наперед заданий, тобто об'єктивний процес. Намагання поставити дослідження історичного процесу на строго наукові рейки призвело позитивістів до особливої актуалізації ідеї *прогресу (поступу)*. Як відомо, для самого **Конта** формулою поступу є закон трьох стадій розумового розвитку людства – теологічної, метафізичної та позитивної. Власне, для самого Конта ця теорія поступу і є його новою філософією історії.

Таким чином, вчення про поступ на рівні історіософії й такі новації на рівні епістемології історичного пізнання, як увага до оди-

ничного історичного факту, теоретичні узагальнення, які мають право на існування лише внаслідок обробки емпіричного пласту історичного пізнання, – це і становить те, що можна назвати позитивістською філософією історії.

❖ *Епістемологія історії* – розділ сучасної філософії історії, що вивчає теоретичні питання історичного пізнання на відміну від *історіософії*, що розробляє теорію історичної реальності.

* * *

Отже, позитивізм виникає в інтелектуальній атмосфері, що відображає реалії індустріальної цивілізації з усіма її плюсами і мінусами. Проникнення елементів позитивістської культури з ареалу «первинного позитивізму» (Франція, Англія) в межі інтелектуальної культури тих національних спільнот, в яких лише розпочиналися модернізаційні процеси (включаючи українські землі в складі Росії та Австро-Угорщини) в різних сферах суспільного життя (економіці, освіті) «прогресивною» частиною освіченої публіки ототожнювалися з «перетворюючими» можливостями позитивізму; вона небезпідставно вбачає у розповсюдженні «позитивних» знань серед широких прошарків населення один із способів якісних перетворень всього суспільства.

Першими ретрансляторами настанов позитивізму в український інтелектуальний простір стали **Володимир Лесевич** (1837–1905), **Михайло Драгоманов** (1841–1895) та **Володимир Антонович** (1834–1908). Серед українських інтелектуалів початку ХХ ст. виразні позитивістські інтенції ми можемо спостерігати у творчості **Івана Франка**, **Михайла Грушевського**, **Сергія Єфремова**. Та без перебільшення можна сказати, що вся українська історична наука цього часового відтинку розвивалася під впливом позитивістської парадигми історичного пізнання, яка часто редукується до наукової як такої.

2. Михайло Драгоманов: поступ як віра

Досить виразно позитивістські мотиви при осмисленні історичного процесу проступають в історика та політичного мислителя **Михайла Драгоманова** (1841–1895). У другій половині ХІХ ст. абсолютна більшість українських інтелектуалів (**В. Антонович**, **В. Лесевич**, **І. Франко**, **М. Ковалевський**) шукає чинники історично-

го розвитку вже не в релігійно-містичній, а в раціональній сфері. Основоположним принципом стає ідея про те, що суспільство розвивається за певними *законами*. Пошуки таких законів і стають метою творчості позитивістськи налаштованих філософів, істориків, соціологів.

Уже в своїй магістерській дисертації «*Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит*» (1869) Драгоманов сам факт існування філософії історії, яку він розуміє як «*оцінку теперішнього і минулого*», ставить у залежність від фактору відношення ідеалу до дійсності. Сам ідеал зводився до трьох варіантів: а) або визнавалося, що ідеальний порядок речей вже існував у минулому; б) або визнавалося, що реалізація ідеалу неможлива у цьому житті, а лише в житті ідеальному; в) або ж стверджувалося, що поступове вдосконалення можливе і в теперішньому світі, і що бажання вдосконалюватися у майбутньому житті повинно посилювати бажання до уподібнення реального життя життю ідеальному. Цей третій елемент він називає ще теорією поступу. Звідсіля, фактично вся сучасна філософія історії у Драгоманова стає можливою лише з точки зору теорії поступу. І тут його думки повністю суголосні з ідеями такого представника «*першого позитивізму*» як **Джон Стюарт Міль** (1806–1873), який у своїй «*Системі логіки...*» (1843) писав, що «*філософія історії*» є одночасно і перевірка, і початкова форма «*філософії суспільного прогресу*».

Історична закономірність. Теорія поступу, у свою чергу, є складовою більш широкого поняття історичної закономірності. Та лише з визнанням ідеї поступу, на думку Драгоманова, знайшло тверде підґрунтя і визнання закономірності в історичних явищах.

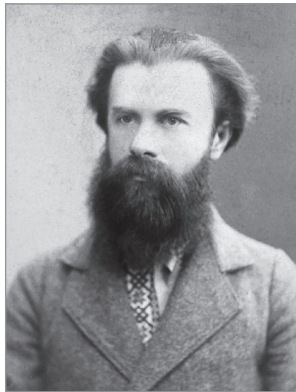
Український вчений стоїть на ґрунті соціологічної теорії розуміння історичного процесу і тому пошук соціологічного поняття історичного закону він відносить до основних завдань історичних досліджень. А саму історію він розуміє цілком у контівському дусі як суспільну науку, взяту в її динаміці. Тобто історія – це складова науки соціології, предметом якої є минуле соціуму.

Відданість принципам позитивізму, коли, як відомо, єдиною реальністю постає *світ феноменів* доповнюється на рівні світогляду у Драгоманова принципом історизму. Час є універсальною формою перебігу реальності, а тому й та історична реальність, що існує в часі перебуває в ситуації постійної зміни, тобто виникнення-розвитку-зникнення. Це приводить до того, що в розумінні історичного процесу в нього виразно проступають моменти релятивізму. «*Поки що ми вважаємо вірною основу тих думок, бо вона є ніщо інше, як приклад до певної справи такого світогляду, котрий тепер руко-*

водить усією наукою, – того світогляду, що не признає на світі нічого постійного (статичного), а бачить тільки перемену (еволюцію), рух (динаміку). Немає і не може бути постійних національних ознак, стоячих без переміни національних духів, нема між людьми вічних політико-адміністративних порядків, таких, як, напр., обрусеніє, не може бути й національних святощей. Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрямок світового руху, його міру, закон і прислужитись тому рухові. Инакше рух той піде проти нас, роздавить нас».

Отже, є закони руху історичної реальності й адекватна реакція/поведінка людства – пізнати ті закони й діяти у відповідності з ними.

Для Драгоманова є беззаперечно-істинним позитивістський образ ідеалу науковості, коли вважається, що такий ідеал один і він автентично проявляє себе в природничих науках, а ось соціально-гуманітарні науки, включаючи історію, щоб залишитися в межах наукової парадигми повинні йому відповідати. Тому віра в історію, як науку об'єктивну і точну базується на узгодженнях з природничим знанням. Звідсіля й орієнтація на методи природничих наук.



*Михайло Драгоманов
(1841–1895)*

Тобто, поняття «історичний закон» він розглядає з натуралістичних позицій і не ставить питання про різницю між явищами духу та явищами природи та про їх протиріччя.

А за допомогою відкриття ідеї еволюції саме у природничих науках Драгоманов навіть намагався обґрунтувати недоцільність революційних стрибків у розвитку суспільства: «Недавніми часами, – пише він, – й науки про природу, геологія і біологія, показали, як помалу ідуть всі зміни на світі, і замінили слово *revolution* на слово *evolution* (розпускання, зріст). Нова наука природня мусить перевчити письменних людей і в їхніх думках про зміни порядків громадських, одучити од звичок держати свої думки найбільше на державних справах та державних змінах, та скорих переворотах, та повстаннях...».

Взагалі, ідея еволюції, що була актуалізована в соціології **Спенсера** стала й основою історіософського світогляду Драгоманова.

Конструювання ідеї історичного закону розпочинається Драгомановим із констатації неможливості його фіксації на рівні без-

посередньої конкретики окремого історичного факту. «Якщо ж в історії ми зауважимо, – пише він, – цілий ряд фактів одного роду і відірвемо від них їхні родові ознаки, тоді в багатьох випадках виявиться, що відомі явища історичні повторюються при відомих умовах – висновок, який і є вже закон історичний. Якщо ж спостереження покаже, що відомі явища повторюються з меншою силою або зовсім перестають повторюватися, тому що відомі умови для них послаблюються або перестають існувати, то це спостереження теж приведе нас до іншого закону, тобто, власне, того ж само-му, тільки інакше вираженого».

Отже, історичним законом є ці узагальнюючі повторювані образи, які спонукаються до свого існування відповідними умовами. Ситуація закону може бути помічена лише на рівні розуму, тому що вона формується в результаті мисленневих процедур абстрагування й узагальнення. Якщо такі повторювані образи є наслідком помічання розумом моменту спільності у кількох конкретних історичних фактах, які, у свою чергу, можуть існувати лише у своїй первинній одиничній неповторності, то вони, далі, існують поза межами просторово-часового виміру, поза конкретною географією і хронологією, а звідсіля й формуються на думку Драгоманова лише способом логічної систематики. Порівняльний метод у Драгоманова (як, до речі, і в **Конта**) і уособлює оцей логічний принцип, що спрямовується на пошук закономірностей у згрупованих за принципом спільності класах конкретних історичних фактів. І саме на рівні статистики помічається певна однорідність в результаті порівняння кількох історичних фактів, яка і веде ідеї закону. Соціологічна статистика (незмінність закону) ніби «покриває» соціологічну динаміку (часову мінливість конкретних історичних фактів). Як уже зазначалося, з точки зору настанов позитивізму історія досягає рівня науки тільки шляхом пізнання загальних законів. Знання ж одиничного історичного факту не становить ніякої історичної цінності. Для Драгоманова порівняльний метод виступає не лише інструментальним засобом дослідження, а ще й аксіологічною складовою його позитивістського стилю мислення. Цей метод фактично стає еволюційно-каузальним мірилом вартості для історичної науки.

Далі Драгоманов пише про *практичне* значення історії. Вимога практичної значущості історичних досліджень може означати, що:

а) у зв'язку з тим, що метою історії є відкриття закономірних зв'язків, а закон, це те, що діє в усіх трьох часових вимірах (минуле, сучасне, майбутнє), то звідсіля, знаючи, як закон діє зараз, можна передбачати майбутнє, тобто з впевненістю знати, що так само він буде діяти і в наступних після сучасності вимірах часу. Тоді лю-

дині залишається лише *«узгодити свою діяльність з напрямком течії історії»*;

б) історія повинна виконувати виховну функцію, тобто давати людині уроки правильної моральної поведінки. Правда, тут виникає суперечливість із принципом об'єктивності історичного знання: якщо метафора об'єктивного знання є точна копія якогось історичного об'єкту у свідомості суб'єкта дослідження без привнесення цінностей суб'єкта в таке об'єктивне знання, то реалізація виховної функції – навпаки – передбачає ототожнення індивіда з деякими груповими (суб'єктивними) цінностями/переконаннями, а звідси і вибірковий підхід до історії: справді ж бо, не будь-які історичні факти можуть обслуговувати групові цінності.

Ідея поступу. Отже, теорія поступу, за Драгомановим, є підґрунтям для конструювання ідеї історичної закономірності. Поступ людського суспільства мислиться не лише як поєднання певної групи історичних фактів у часовій послідовності, а ще й як закон, як необхідний і безумовний рух від початків людської культури до її нинішнього стану. В основі ж уявлень про поступ лежить така ідея, яка конструє його, як однолінійний розвиток. Теорія однолінійного поступу заглиблена в ту наукову картину світу Нового часу, яка пояснює розвиток суспільства законами механічної форми руху. Ідея поступу як невпинного руху вперед, як перехід від нижчих ступенів розвитку до вищих постала як секуляризована версія християнського погляду на історію, коли потреба у божественному одкровенні вже відкинута. Ця ідея теж базується на вірі, але на вірі у силу розуму. Поступ має дві форми свого існування: а) віра в поступ, як нескінченний висхідний розвиток, що не має меж; б) віра в поступ як розвиток, що приводить врешті-решт до досконалого стану суспільства.

Свого часу один з творців *«першого позитивізму»* Дж. Ст. Міль позитивістську модель закону поступу сформулював таким чином: *«такий закон, будучи раз встановленим, повинен... дати нам можливість передбачати майбутні події абсолютно так само, як, встановивши кілька членів якого-небудь нескінченного ряду в алгебрі, ми можемо відкрити принцип їхнього утворення і передбачити будь-яку кількість інших членів цього ряду»*.

Таким чином, головною ознакою й історичного закону, й поступу як одного з головних його проявів в уявленнях позитивістів є його прогностична функція.

Вчення про поступ, не в останню чергу завдяки позитивізму, стало *«загальним місцем»* і в поглядах на історичний процес українських інтелектуалів другої половини XIX ст.

У Драгоманова не лише реалізація поступу в трьох часових вимірах соціальної реальності, а ще й сама *ідея поступу* є «долею» людства, позитивно впливаючи на його розвиток. Більше того, він пише ще й про поступ самої *ідеї поступу*, як щось первинне по відношенню до соціального чи промислового розвитку. Тут він знову йде за **Контом** з його «*великим основним законом*» – теорією трьох стадій розумового розвитку людства (теологічної, метафізичної й позитивної), для якого історія людства – це насамперед історія його духовного розвитку. Спочатку поступ у розвитку розумового життя, у пізнанні й знанні і лише потім у біологічному чи фізичному світах.

Та Драгоманов у тій же своїй магістерській дисертації пише, що найповніше поступ проявляє себе в «*неперервному рухові розумового розвитку*».

В одній з останніх своїх робіт «*Рай і поступ*» (1894) Драгоманов якраз і показує історію зародження та розвитку поступу *ідеї*. Думку про те, що поступ адекватно може бути зафіксованим лише на рівні ідей, розуму, духу вперше сформулював ще французький політеконом **А. Тюрго** у своїй лекції «*Розмірковування про поступ людського розуму*» (1749). Саме на ці його уявлення пізніше спиралися представники «*першого*» позитивізму. Отже, лише ідея поступу, на думку Драгоманова, може правильно пояснити людству його минуле, теперішнє і майбутнє. Далі Драгоманов змальовує своєрідну «*картину*» розумового поступу людства. Він прослідковує як на початковому етапі формування ідеї поступу в межах релігійного типу свідомості люди давніх цивілізацій, будучи незадоволеними своїм становищем у точці тепер, формують ідею «*Золотого віку*», яку переносять не у майбутнє, а у далеке минуле. Так виникає вчення про золотий, срібний, мідний і залізний віки людської історії у того ж давньогрецького письменника і агронома **Гесіода** чи у римського поета **Овідія**.

У дуалістичній релігії давніх персів – зороастризмі, образ щасливого життя вперше переноситься в теперішнє і майбутнє, коли сили добра на чолі з Ормуздом в останній битві переможуть сили зла на чолі з Аріманом і тоді запанує земний рай. Ідею райського царства на землі від персів перехопили стародавні євреї. Пророцькі книги Біблії, а потім і уявлення про месію малюють нам образ божого царства на землі.

На зміну йому приходиться період християнства з його ідеєю хіліазму – тисячолітнього царства Христа. Та справжня історія ідеї поступу, на думку Драгоманова, розпочинається у післясередньовічну добу, бо це, насамперед, секулярна ідея. У ранньомодерний період європейської історії добу людина починає звертати свій

погляд на землю і своє щасливе майбутнє ставити в залежність від власних зусиль. Тут бажаний суспільний порядок і своє власне благополуччя вона втілює в літературному жанрі утопій, а з XVII ст. наукова революція змінила сам погляд на пріоритетність часових модусів. Тепер уже не проминула старовина, де люди були розумнішими і мудрішими, ніж зараз, а теперішній і майбутній час стають втіленням рівня розвинутої людства. Утопізм якраз і творить образ досконалого стану і через акт віри робить його можливим у місці, яке є скрізь.

Виникнення ідей про людський поступ рівнозначне адекватному сприйняттю соціальної дійсності, адже сама ця об'єктивна дійсність розвивається за законами поступу. Особливе значення у розповсюдженні ідеї поступу Драгоманов відводить **А. Р. Тюрго** (1727–1781) і, особливо, **М. Ж. Кондорсе** (1743–1794), які поширили цю ідею на всю минулу історію людства. Тепер стало зрозуміло, що лише погляд на історію всього людства, а не окремих народів (на рівні окремого народу можливий і стан погіршення його історичної долі, і навіть його загибель) дозволяє зафіксувати момент безперервності поступу. Поступ може сприйматися лише з позицій цілого. Отже, *«правдивість думки про поступ доповняє ся самим зростом сеї думки, бо в зрості сім также видно поступ з часами»*.

Виходячи з позитивістських настанов, Драгоманов критикує ідею *«безумовного поступу»*, що розвивалася в німецькій спекулятивній філософії і особливо у **Г. В. Ф. Гегеля**. Він не сприймає у такій філософії історії провіденціалізм, конструювання ідеї якогось *«плану»* історії, моменти національної зарозумілості та довільний вибір націй, на які робить *«ставку»* абсолютний дух і тому ми погрішимо проти істини, коли, *«взявши довільно з історії кожного народу по одній рисі, по одній епосі, складемо штучний ланцюг народів і створимо фаталістичне вчення про місію і зміну народів»*, – пише він у своїй магістерській дисертації.

Існує лише один вимір універсуму – це світ феноменів, що на рівні дослідницьких практик постає як сукупність реально існуючих конкретних історичних фактів і лише через них потрібно виводити ідею поступу.

У цілому Драгоманов досить прихильно ставився до такої позитивістської моделі поступу:

а) поступ життя людського здійснюється законовідповідно, за епохами, які змінюються не фаталістично (як в теорії місії народів), а органічно і логічно, впливаючи одна з іншою;

б) поступ цей залежить від безперервного ходу розумового розвитку;

в) поступ цивілізації проявляється і обумовлюється головним чином силою свідомості наукової, політичної, моральної.

Мабуть під впливом романтизму Драгоманов (як, до речі, і **Костомаров**) ділить історію на *внутрішню* та *зовнішню*. Зовнішня історія – це історія держави, це історія часто випадкових, а не закономірних нападів і завоювань одних народів іншими і тут поступ може не помічатися, а ось внутрішня історія є вже полем реалізації закону поступу. А так, як поступ для Драгоманова під впливом позитивістської парадигми первинний на рівні людської думки, а не технологій чи економіки, то така думка буде діяти переважно у сфері, яка породжується цією думкою, тобто у внутрішній історії народу. Фактично для Драгоманова поступ є категорією переважно наукової, моральної, релігійної чи естетичної свідомості, аніж «*господарською*» чи «*торгівельною*». Поступ для нього стає умовою руху до вищих ступенів духовної культури та соціальної справедливості.

Позитивістський принцип багатфакторності. Ще одним моментом взаємодії Драгоманова з теоретичними надбаннями позитивізму є *багатфакторний детермінізм*, тобто таке розуміння історичного процесу, коли він стає результатом впливу кількох факторів як комбінації різних суспільних та природних сил. У того ж **Г. Т. Бокля** ми спостерігаємо видозмінений у порівнянні з **Ш. Монтеск'є** *географічний детермінізм*, коли найважливішими обумовлюючими факторами розвитку суспільства оголошуються *клімат, харчування, ґрунт і ландшафт*. Далі, як уже було показано, він додає до географічних факторів уявлення про вирішальну роль *людського розуму*. Драгоманов також вважає, що історик повинен «*вникати у внутрішні причини історичних явищ та змін – культурні, економічні, соціальні, політичні*»; головне, що їх повинно бути кілька.

Теорія кількох факторів, як причин, наслідком яких постають історичні явища й події дозволила по-новому підійти до пошуку закономірностей історичного процесу і зіграла позитивну роль у розвитку самої теорії історії. Саме виходячи з цієї теорії, Драгоманов не сприймає застосування однофакторного (економічного) підходу до пояснення рушійних сил історичного процесу у марксизмі, бо «*життя занадто складне, щоб його пояснити лише одним елементом*».

* * *

Таким чином, у Драгоманова можна спостерігати особливий інтерес як до загальнофілософських побудов позитивізму, так і до методологічних аспектів цієї доктрини. Складовими такого ін-

тересу у нього виступають: загальне схиляння перед феноменом науки, природничо-наукові аналогії у розумінні природи гуманітарно-соціальних наук, обов'язкове привнесення ідеї закону в історичний процес, першість розумового розвитку в уявленнях про поступ, багатофакторний підхід до пояснення рушійних сил історії. Та Драгоманова можна назвати позитивістом лише у найширшому розумінні цього слова. Догматичним адептом позитивістської доктрини він ніколи й не став, або як він писав: «ми зовсім не стоїмо за всяких попів науки, доктринерів-позитивістів».

Питання для обговорення

1. Як у позитивізмі співвідносяться історія та соціологія?
2. Коли і як за М. Драгомановим виникла ідея поступу?
3. Як ставляться позитивісти до історичних законів?

Теми рефератів

1. Теорія поступу Огюста Конта.
2. Розуміння М. Драгомановим поняття поступу.
3. М. Драгоманов про багатофакторний підхід для пояснення рушійних сил історії.
4. Уявлення М. Драгоманова про історичні закономірності.
5. М. Драгоманов про порівняльно-історичний метод в історичних студіях.

Лектура

Джерела

1. Драгоманов М. Переднє слово до «Громади. Громада. Женева, 1878. № 1. С. 5–101.
2. Драгоманів Михайло. Рай і поступ. 4-е вид. [Відень]: Наклад і друк партійної друкарні, 1915. 65 с.
3. Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К.: Либідь, 1991. С. 60–83.
4. Драгоманов М. Малороссия в ее словесности // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К.: Либідь, 1991. С. 5–45.
5. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К.: Либідь, 1991. С. 461–558.
6. Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. *Хроніка-2000*. Вип. 84. Невідомий Драгоманов. К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2011. С. 5–418.

7. Грінченко Борис Дмитрович – Драгоманов Михайло Петрович. Діалоги про українську національну справу. К.: Інститут археології НАНУ, 1994. 286 с.

Додаткова лектура

8. Богдашина О. Позитивізм в історичній науці в Україні: (60-ті рр. XIX–20-ті рр. XX ст.). Харків: Вид-во Віровець А. П. «Апостроф», 2010. 480 с.
9. Депенчук Л. П., Лук М. І. Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. К.: Український центр духовної культури, 1999. 210 с.
10. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
11. Конт Огюст. Основные законы социальной динамики, или Общая теория естественного прогресса человечества / пер. с нем. И. Д. Маркусона. *Философия истории: Антология* / сост. Ю. А. Кимелев. М.: Аспект-Пресс, 1995. С. 116–130.
12. Круглашов А. Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. Чернівці: Прут, 2000. 488 с.
13. Крупницький Б. Михайло Драгоманів і Вячеслав Липинський (спроба порівняльної характеристики) // Б. Крупницький. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український вільний університет, 1959. С. 104–112.
14. Лисенко О. Михайло Драгоманов про історичний прогрес. *Український історичний журнал*. 1968. № 11. С. 73–79.
15. Милль Д. Ст. Система логіки силлогістической и индуктивной: Изложение принципов доказательства связи с методом научного исследования / пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М.: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.
16. Ушкалов Леонід. Чарівність енергії: Михайло Драгоманов. К.: Дух і Літера, 2019. 600 с.
17. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. Ч. 1. С. 372–426.

3. Іван Франко: мета поступу – реалізація ідеї людського щастя

Найбільш випукло, все ж таки, зв'язки з позитивізмом простежуються у творчості **Івана Франка** (1856–1916), який мав вплив як на його світоглядну еволюцію, так і на наукову та літературну ді-

яльність. Теоретичні основи світогляду І. Франка активно формувались у 70-ті рр. ХІХ ст., і тому на початку своєї творчої діяльності як справжній син свого часу, він не міг не зазнати впливу панівних інтелектуальних практик, у яких уособлювалися тодішні ідеали науковості в галузі соціальних наук. Поряд із впливом позитивізму тут доречно назвати також соціал-дарвінізм та різні версії соціалістичних вчень. Надалі ці впливи у бік зменшення простежуються й на пізніших етапах його творчості. Цей потяг до позитивізму виразно спостерігається у Франка після захоплення доктриною марксизму (1877–1881). Варто також додати, що молодий Франко не намагався протиставити позитивізм і марксизм, для нього це два близькопоріднені вчення, що за допомогою розробленої ними ідеї про поступ вказували людству шлях до щасливого майбутнього.

Справді, у контексті своєї доби Франко не міг не потрапити під сильну дію авторитету позитивістської доктрини, яка розхитувала стійкі у сфері розуміння історії умоглядні концепції, підривала позиції провіденціалізму, стимулювала пошуки нових джерел у ході історичного пізнання, розроблення методики їх аналізу. Позитивізм також допомагав ствердитись уявленням про об'єктивні закономірності, що притаманні історичному процесу та прогресивний, поступальний рух історії. Тому він, незважаючи на те, що ніколи не був сліпим прихильником позитивістської доктрини, а швидше поділяв загальний позитивістський умонастрій, який часто отожднював узагалі з науковим, все ж таки деякі конкретні напрацювання позитивізму використовував охоче, і не лише в молоді роки, а й на зрілому етапі своєї інтелектуальної еволюції.

Перше, що взяв молодий Франко (зрозуміло, ще не маючи практичного досвіду дослідження історичного процесу), від позитивізму, так це уявлення про тотожність методології, що застосовується у природничих науках, із методологією, яка використовується під час дослідження історичного буття людини.

Друге – це взагалі непомічання на рівні закономірностей принципової відмінності між світом соціокультурним і світом природним, тому й *«науки суспільні ніяким чином не можуть відриватися від ґрунту загального природознавства, бо тільки на тім ґрунті й можливий їх зріст»*. Існує один ідеал науковості, найбільш повно зреалізований у практиці природничих і точних наук, – суспільні ж чи історичні науки його повинні просто копіювати (цікаво, що *«батько позитивізму»* **О. Конт** нововідкрити ним науку соціологію теж називав *«соціальною фізикою»*).

Даючи визначення історичній науці, Франко в *«Мислях о еволюції в історії людськості»* (1881–1882) пише: *«під історією ро-*

зуміємо слідження внутрішнього зв'язку між фактами, т. є. таке угруповання поєдинчих, важніших і дрібніших фактів, щоб з них виходив якийсь сенс, т. є. щоб видно було певні основні закони природні, правлячі тими фактами і викликаючи їх».

Знову ж таки, єдині «природні закони» ніби втягують у себе світ історичного буття людини, стаючи основою історичних фактів, тобто людська історія не виходить за межі природного буття і тому «іменно ті самі закони біологічні, викриті в біології, сміло» можуть бути «приложені й до чоловіка, до суспільності зі всіма її матеріальними і духовними здобутками».

Виходячи з першості математично-природничого критерію науковості, молодий Франко твердить, що історична наука ще «не дійшла до тої степені певності, що математика або астрономія», ще не дійшла і «можемо сказати напевно, що й не дійде ніколи». Тоді, можливо, історія – це просто інший тип науки зі своїми критеріями науковості? Звичайно, таких питань Франко ще не ставить, однак визнає, що історія стає постійною переінтерпретацією, її постійно доповнюють, або як він пише, «власний розум, власна логіка і власне чуття історика. А як їх поповнить, се іменно залежить від того, під якими впливами розвинулись його розум і чуття. Історія на-завсідги останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій або меншій часті перебудовує і пересипає відповідно до власних потреб, до власних поглядів».

Але, тут же потрібно зауважити, така жорстка детермінованість уявлень про минуле сучасністю і світоглядом історика повинна була б виключати критерії об'єктивності й строгості наукових знань, що було притаманне якраз позитивістському розумінню історії.

Ще в одній із перших своїх статей – «Наука і її взаємини з працюючими класами» (1878) – Франко намагається дати класифікацію всіх наук, де також помітний вплив позитивістських структурвань. Так, поділивши науки на два розділи – ті, що вивчають світ зовнішній (природничі науки), й ті, що вивчають людину (антропологічні науки), Франко, як і «пізній» **Конт**, вивершує всю будову наук про людину етикою. А науку, яка знаходиться на нижчому щаблі, ніж етика, він (як і ще один представник «першого позитивізму» **Дж. С. Міль**) називає «суспільною економією».

Принцип багатофакторності. Починаючи з другої половини 90-х рр. XIX ст. у світогляді Франка бачимо відчутну трансформацію щодо інтерпретації деяких принципів функціонування суспільства та способів його осмислення: він активно береться критикувати марксистську версію соціалізму, суб'єктом історичного процесу у

нього перестає бути народ, натомість увага перекидається на феномен нації, підноситься роль героїчної особистості в історії тощо. На цьому етапі вже немає відвертого копіювання певних позитивістських ідей, але деякі оригінальні «ходи» Франкової думки, як на наш погляд, навіюються все ж тією позитивістською теорією. Мова йде про теорію кількох «факторів» історичного розвитку в позитивістській доктрині й навіяне нею подібне вирішення питання у статті Франка «*Поza межами можливого*» (1900).

Що є причинами руху історії? І, власне, скільки цих причин? Марксизм твердить про вирішальну роль в історії економічного чинника. На противагу марксизму з його «однобічним» підходом до причин виникнення історичних явищ позитивізм запропонував ідею «багатофакторності», що проявилася в теорії взаємодії кількох чинників суспільного життя.

Історична закономірність як щось єдине розпадається на сукупність зовнішніх причин і лише в найбільш загальних рисах визначає рух історії. Це означає, що ідея якоїсь однієї головної історичної закономірності замінюється у позитивізмі на теорію багатофакторності історичного процесу. Історія, таким чином, стає тоді результатом одночасної взаємодії найрізноманітніших факторів: економічних, правових, моральних, релігійних, що розглядаються як самостійні «приховані сили». І, зрозуміло, перевага при цьому якомусь одному фактору не надається. У XIX столітті ці погляди розвивали позитивісти **Конт**, **Бокль**, **Тен**. Якраз у Тена виникає теорія, вперше сформульована ним у вступі до першого тому «*Історії англійської літератури*» (1863), за якою історія рухається під сукупним впливом трьох факторів: «раси» («нахили спадкоємності», національний характер, типові риси тілесної статури), «середовища» (кліматичні та географічні умови, а також соціальні й політичні обставини) та конкретного історичного «моменту» (взаємодії «раси» і «середовища» з історичною традицією, що перетворюється ще на одну самостійну причину). Комбінація цих трьох факторів не лише дозволяє пояснити минуле, а ще й передбачувати майбутнє. У своїй лекції «*Найновіші напрямки в народознавстві*» (1895) Франко слідом за своїм ідейним натхненником **Теном** також стверджує, що «...розвиток усього люду залежить швидше від сталих причин, таких як клімат, раса (або змішування рас), географічна конфігурація і геологічна будова краю, сусідство інших народів і т. п., ніж від минулих причин, таких як війни, добрі і злі королі, більша або менша кількість славних і видатних мужів і т. п.».

Тим часом і саму ідею багатофакторності Франко намагається застосувати до аналізу сфери українського національного життя.

Коли ми аналізуємо конкретну історичну подію, то ідея одного головного фактора як єдиної причини виникнення саме цієї події не спрацьовує – вона стає занадто абстрактною. Франко критикує марксизм за те, що у «розумінні движучих сил у історії людства» він займає односторонню позицію *«економічного матеріалізму чи фаталізму»*. *«Для Маркса і його прихильників, – продовжує він, – історія людської цивілізації, то була поперед усього історія людської продукції. З продукції матеріальних дїбр, мов літоросли з пня, вирости і соціальні і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали»*.

Звичайно, зайве заперечувати, що спосіб виробництва матеріальних благ відіграє важливу роль в історичному процесі, проте очевидна для Франка є й інтелектуальна (і навіть уявлювана) зумовленість такого виробництва. Справді, що *«гонить чоловіка до продукції, до витворення економічних дїбр? Чи тільки потреби жолудка?»*, – запитує він у *«Поза межами можливого»*, і відповідає, *«що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця – се вплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію»*.

До таких ідеалів, що зумовлюють рух української історії, він зараховує й ідеал української політичної самостійності. І нехай такий ідеал, як *«синтез бажань, потреб і змагань»*, з точки зору теперішніх реалій лежить *«поза межами можливого»*, але *«тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки»*, бо великі історичні події народжують не лише матеріальні потреби, але й *«потреби розуму й душі»*.

Отже, в Франка на противагу марксистському *«матеріалістичному фаталізму»* виразно проступає взаємодія принаймні двох факторів підґрунтя історичного процесу – матеріального (економічного) та ідеального. Аналізуючи ж конкретні історичні події, спостерігаємо, що таких факторів, які зумовлюють виникнення тієї чи іншої ситуації може бути ще більше. Проте інколи (як, наприклад, у випадку з українською політичною нацією) ідеальний фактор виходить навіть на перше місце, обумовлюючи матеріальний. Відтак українська нація постає не лише результатом об'єктивних процесів у суспільному (економічному) житті, а й суб'єктивного інтелектуального конструювання.

Таким чином, аналіз проблеми зв'язку Франка з позитивізмом у філософських рефлексіях над історичним процесом та специфі-

кою його пізнання виявив цілий спектр використання ним його набутоків: від прямого наслідування через творче використання й аж до критики окремих елементів позитивістської теорії. Франку притаманне «вільне» поводження з набутками позитивізму. Та варто також ще раз нагадати, що саме позитивізм і матеріалістичні доктрини історії стали філософським підґрунтям як поглядів Франка, так і всього народницького типу світогляду.

Концепти «еволюції» і «поступу» в історичних поглядах Франка. Людина за вченням позитивізму підкоряється загальним законам еволюції, вона мала багатьох прихильників і серед представників української філософсько-історичної та соціальної думки. Ця ідея належить до тих масових вірувань епохи, які Франко, звичайно ж, не міг оминати.

У своїй ранній праці *«Мислі о еволюції в історії людськості»* (1881–1882) Франко стверджує: *«Щоб одним поглядом обняти всі факти історії, треба стати на вищу точку – загальної еволюції»*. Визначаючи семантику поняття *«еволюція»*, він схиляється до тієї думки, що еволюція (розвиток) – це не лише те, що протистоїть революції, але й, виходячи *«від первісної дикості чоловіка, містить в собі поступ яко головний і вироджування (дегенерацію) як побічний, підрядний складник»*. Отже, еволюція як родове поняття поєднує у своєму обсязі й видові поняття прогресу (поступу), і поняття регресу (виродження). Розглядаючи взаємодію між поступом і регресом (*«поступом назад»*), мислитель стверджує, що *«поступ наперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хоробливою»*. Таким чином, Франко не був прихильником ідеї однолінійного поступу: загальна еволюція не є єдиним процесом, а швидше сукупністю відносно автономних процесів, які містять, крім ускладнення та вдосконалення також і регресивне спрощення суспільної організації.

❖ **Еволюціонізм** – філософське вчення, яке розглядає історичний процес з точки зору поступового розвитку, тобто з точки зору його незворотних і цілеспрямованих змін, переходу з одного стану до іншого, пов'язаного зі збільшенням уже наявного стану чи виникненням якісно нового. Сам термін «еволюція» особливо активно з 50-х рр. XIX ст. розпочав вживати англійський соціолог-позитивіст Г. Спенсер на означення будь-якого процесу історичного перетворення – чи то цілого, чи то його окремих елементів.

Досліджуючи далі процес людської історії під кутом зору еволюції за аналогією з марксистськими постулатами та позитивістським вченням **Герберта Спенсера** (1820–1903) – вибудовує пері-

одизацію людської історії. Саме Г. Спенсер за прикладом *біологічної еволюції* стосовно людського суспільства замінив контівський термін «*поступ*» на нейтральне «*еволюція*» і сконструював поступальну модель світової історії, коли на теологічній стадії первісні неорганізовані орди через боротьбу за існування та мілітаризм створюють перші деспотичні держави, в яких відбувається внутрішня диференціація у формі поділу праці, а пізніше відбувається перехід до індустріальних держав, заснованих на свободі, справедливості, розвитку науки і раціонального ведення господарства.

«*Еволюція*» у Франка існує у формі стадіального розвитку. І першою такою стадією (добою) на щаблях поступу мислитель називає *первісну*. У свою чергу, ця доба розділяється на два періоди. Перший – це власне первісний: «*зовсім темна доба розципного життя людей*», за якої «*чоловік жив цілковитим звіром по лісах, по деревах і по скалах, не знаючи нічого, не думаючи, не застановляючись, без мови, без віри, без найменшого сліду якої-небудь культури, жив з дня в день в ненаситній, безмірно важкій боротьбі за існування*».

За першим іде другий період, який він, за Спенсером, називає періодом «*панування церемоній та обрядів*». «*Боротьба за існування витворює спільність. Спільність витворює обряди, церемонії та вірування, котрі її зміцнюють. Обряди, церемонії та вірування, розростаючись чимраз більше, витворюють окрему верству людей «відущих» (ворожбитів, лікарів, попів), а посередньо витворюють абсолютних владців з дідичною (не народною, а протинародною) властю. Абсолютна власть обалює і нищить первісну спільність. Те, що в початку зміцнювало спільність, в дальшому розвитку нищить її, – розуміється, не зовсім, нищить тільки одну форму спільності, щоб впровадити другу. Се немов образ того змія, що кусає власний хвіст, але іменно се, як побачимо далі, і є загальний закон історичного розвитку, принаймні в дотеперішній історії*».

Первісній добі в цілому найбільш повною мірою притаманна дія дарвіністського закону боротьби за існування. Самі позитивісти охоче послуговувалися постулатами дарвінізму, застосовуючи їх до соціального життя. Першим соціал-дарвіністом із повним правом можна назвати все того ж **Спенсера**, у соціологічній теорії якого дарвіністські аргументи займають центральне місце. Молодий



Іван Франко
(1856–1916)

Франко джерела суспільного розвитку також убачає в дарвіністській ідеї закону природного добору, бо «... чоловік, яко звір по своїй організації, навіть яко звір суспільний, стоїть під силою того закону». За первісної доби «...природний добір з поля біологічного переходить на поле соціологічне, і конечна річ, що на тім новім полі му- сить прийняти й новий вигляд, не змінючи, впрочім, своєї істоти».

❖ **Соціал-дарвінізм** – ідейна течія II пол. XIX – поч. XX ст., що редукує закономірності розвитку людського суспільства до закономірностей біологічної еволюції, з її принципами природного відбору, боротьби за існування та виживання найбільш пристосованих особин.

Взагалі, ті моменти соціал-дарвінізму, що так яскраво проявляються у ранніх творах Франка характеризуються однією типовою ознакою – соціальне життя стає полем безперервної боротьби, конфліктів між індивідами, соціальними групами та інституціями. «Цивілізація і поступ» розпочинаються тоді, коли боротьба за існування переходить від боротьби «кожної одиниці з оточуючою природою за своє існування» на якісно новий рівень – до творення колективних форм існування (асоціацій та кооперації) як наслідку такої боротьби та тепер уже боротьби за існування між такими колективами».

Втім, незважаючи на застосування Франком до теорії еволюції ідей соціал-дарвінізму, ми не помічаємо у нього відвертого біологічного редуccionізму хоча б тому, що поширення законів природного відбору та боротьби за існування обмежується здебільшого первісною добою, і, що ще важливіше, боротьба за існування є лише одним із моментів у *діалектичній взаємодії* з процесами кооперації і взаємодопомоги. І тут він закидає деяким дарвіністам, які недобачають, що «тільки здруження людей в громади, племена і держави могло розвинути в них тисячні духові спосібності, саму основу всякої культури».

Другою добою в історії людства Франко називає «старинний світ», буквально перекладаючи з латинської на українську мову термін *antiquus* (античний). Але, як побачимо з подальшого викладу, в це поняття він включає не лише, як прийнято науковою традицією, історію Греції та Риму, а й країн Стародавнього Сходу. Для цієї історичної доби притаманні дві характерні взаємозв'язані риси: тиранічна форма правління, коли «всі вільні в державі не мали ніякого політичного права супроти царя» і рабство («невольництво»), джерелом якого були часті війни. Франко також констатує і специфіку суспільного ладу на Сході, визначаючи роль сільської общини в його історії («Розуміється, що де користь з об-

щинного господарювання рівноважитья або й перевищала його недогоди, там воно вдержалося й донині, як на острові Ява, в Індії, Росії і т. д.». Отже, можна припустити, що ідеї, які у **К. Маркса** й **Ф. Енгельса** врешті вилились у вчення про специфічний «азіатський спосіб виробництва» та можливість переходу в Росії до соціалізму через селянську общину, йому теж були відомі.

Перехід від доби «з старовинного світа до середніх віків», та й увесь наступний період феодалізму, Франко розуміє як «пчастини регрес, а пчастини й прогрес». На початку середніх віків за доби «великої вандрівки народів», однозначно переважає регрес, Франко навіть називає цю добу «одним з найвидніших... збочень в історії». Прогрес же – у порівнянні зі стародавнім світом – полягає в тому, що «підданство, хоть і в яких диких та грубих формах воно не раз проявлялося, все-таки становить поступ гуманності супроти старинного невільництва». Характеризуючи феодальний устрій, Франко на перше місце виводить відносини «сюзерен – васал», які стають результатом роздавання земель сюзеренами своїм васалам за особисту відданість і службу, проте вся ця феодальна ієрархія можлива лише «на ґрунті **кріпацтва і підданства ремісників та хліборобів**».

Далі настає час четвертої доби – «порядку капіталістичного», який, у свою чергу, складається із двох послідовних періодів: спочатку йде панування у виробництві мануфактури, на зміну якій приходить фабричне виробництво. Це час економічної й політичної сили «третьої верстви», до якої Франко зараховує «багачів і капіталістів». Поступ на цьому етапі теж має суперечливий і не всеобіймаючий характер. Взагалі, «мануфактура і фабрика – се те тло продукційне», яке великою мірою визначає всі сторони суспільного і політичного життя людей.

Таким чином помічена ідея поступу в минулому поширюється потім Франком і на майбутнє. Ця примусовість операції перенесення наявного поступу з минулого у майбутнє дозволяє надалі сприймати цей самий поступ як об'єктивний (закономірний) механізм, який свідомістю суб'єкта пізнання лише фіксується й називається, але в жодному разі не твориться.

Отже, Франком конструюється бажана модель майбутнього, коли «капітал – здобуток вселюдської суспільної праці, буде й суспільною власністю». Робітники, ставши до боротьби зі світом капіталу, «швидше чи пізніше», але обов'язково вийдуть із неї переможцями, і «тоді остануться на світі тільки люди, робочі люди – ні пониж них, ні повиш них не буде іншої верстви. Робоча спілка між людьми дійде до найдосконалішої, нам тепер звісної ступені», – під-

сумовує автор свої уявлення про особливості руху людської історії. До опису цієї останньої доби було незрозуміло, куди прямує прогрес людства. Відтак бачимо, що метою поступу є щастя пересічної людини («*Людина споконвіку прагне до однієї мети – до щастя*»). Отже, щастя – це наперед визначена мета, яка є таким телеологічним типом зв'язку, що зв'язує минуле, теперішнє й майбутнє в єдиний ланцюг історичного процесу. Це означає, що мета, яка не може не відображати реалії теперішнього часу, уявно «*виймається*» свідомістю з ніші теперішнього й переноситься в самий кінець майбутнього часу, і вже звідти вона керує напрямком поступу, ніби магнітом, притягуючи його до себе. Якщо послуговуватися категоріальним словником **Канта**, то одразу помітимо, що таке розуміння мети прогресу в чомусь подібне до кантівської регулятивної ідеї.

Франко, проте, не акцентує особливої уваги на цьому модусі майбутнього, що власне, й приводить до елімінації негативних конотацій ідеї поступу, які могли бути помічені у його сприйнятті.

Загалом модель «*драбини прогресу*» у баченні «*раннього*» Франка – це лінійна й оптимістична схема еволюції людства як суми взаємодій прогресивного й регресивного факторів за остаточної першості все ж таки прогресивного.

Порівнюючи ідеї цих «*Мислей о еволюції в історії людськості*» з ідеями статті Франка 1903 р. «*Що таке поступ?*», можна зробити досить суттєві уточнення щодо розвитку його поглядів на зазначену проблему. Насамперед впадає у вічі, що позитивістський термін «*еволуція*» на означення механізмів історичного процесу у цій, останній, статті не вживається, його остаточно заступає термін «*поступ*». Відчувається відхід Франка від впливів **Спенсера**. Причому часто термін «*поступ*» Франко розуміє не лише як соціологічний закон історії, а й ототожнює із усіма емпіричними фактами, що в сукупності становлять історичний процес. Отже, «*поступ цілої людськості – се величезна і дуже складна машина. Вона порушується силою, на яку складаються тілесні й духові сили всіх людей на світі*».

Поступ не залежить від бажань і можливостей окремих людей, він носить об'єктивний характер: «*ані одному чоловікові, хоч який би він був сильний та здібний, ані якійсь громаді годі запанувати над рухом...*» поступу, – зазначає Франко.

На цьому етапі квінтесенція його поглядів на поступ така: «...*Перше те, що не весь людський рід поступає наперед. Велика його частина живе й досі в стані, коли не повної дикості, то в стані, не дуже далекім від неї. Друге те, що той поступ не йде рівно, а якомсь хвилями: бувають хвилі високого підйому, а по них наступають хвилі упадку, якогось знесилля і зневір'я, потім хвиля знов підіймаєть-*

ся, знов по якімось часі опадає і так далі. А третє, що той поступ не держиться одного місця, а йде мов буря з одного краю до другого, лишаючи по часах оживленого руху пустоту та занепад».

Перефразовуючи **Г. В. Ф. Гегеля**, у нашому разі можна сказати, що *«поступ віє де хоче»*. Як бачимо, тепер уже відчувається певна обережність у приписуванні категорії поступу феноменам суспільного життя. Для Франка, цього періоду сприйняття поступу він уже не має характеристик однозначної лінійно-висхідної спрямованості.

У межах розвитку поступу розв'язується видатним дослідником і проблема соціально-економічної нерівності між людьми. Саме на початковому етапі цивілізації, коли виникає поділ праці, поступ створює ситуацію нерівності між людьми: *«А тим часом що ми бачимо? Людськість багатіє, а тисячі, мільйони людей бідніють»*. *«Величезні багатства з одного боку, зібрані в немногих руках, і страшенна бідність з другого боку, що душить мільйони народу»*.

Франко не погоджується із представниками тих романтизованих інтелектуальних течій, які мету поступу вбачали в *«повороті до природи, до селянського стану, до бездержавства, заведення повної спільності»*. Для нього *«се такі панацеї, яких не зварить і не приготує ніякий аптекар»*. Рушійною силою поступу – на противагу, приміром, таким емпірикам та раціоналістам, як позитивісти, він називає *«голод і любов»*. Втім, *«людського розуму, – продовжує він, – в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде»*.

Наразі постає також питання: звідки цей антираціоналізм у Франка? Зі статті бачимо, що ці *«два могутні кондуктори»* визначив ще **Й. В. Гете** (чи все таки **Й. К. Ф. Шиллер?**). Та імпліцитно такі ідеї у самого Франка, на нашу думку, вже були закладені у статті 1897 р. *«Соціалізм і соціал-демократизм»*, у якій він чи не вперше намагається на теоретичному рівні дати критику марксизму (соціал-демократизму). Отже, у цій роботі Франко, схвально цитуючи виписки з брошури російського анархіста й відомого дослідника марксизму князя **Варлама Миколайовича Черкезова** (Варлама Аслановича Черкезишвілі) (1846–1925), твердить, що у підґрунтя марксистського розуміння історичного процесу покладена ідея про певну основу й цією основою є *«форми продукції і обміну»*. Однак в основі мусить бути якийсь *простий* принцип, цей же принцип досить складний (*«дуже, дуже зложений»*). У **Енгельса** ж, на думку Франка, дещо по-іншому. У нього *«основним моментом в історії є продукція і репродукція безпосереднього життя»*. Але *«продукція і репродукція безпосереднього життя»* – закон не соціологічний, а біологічний. Відтак все одно нерозв'язним залишається питання:

як цей біологічний закон стає *«основним моментом історії»*? І тут Франко схвально цитує Черкезова: *«А коли матеріалісти вказують на продукцію і репродукцію безпосереднього життя або попросту дбання про життя, то повинні ще вияснити, для чого цей біологічний закон тільки серед людей витворив соціологічний результат»*.

Шукаючи такого основного простого принципу як рушійної сили історії, Франко доходить висновку, що *«продукція средств до життя»*, у свою чергу, має основою просте почуття голоду (*«чоловік заспокоював голод»*), а в основі репродукції безпосереднього життя, або *«продовження людського роду»*, лежить *«половий потяг»*. Потім, на нашу думку, ці свої ідеї Франко – вже в ускладненішому вигляді (наприклад, статевий потяг перетворюється у любов як *«чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми»*) – переносить у науково-просвітницьку статтю 1903 р. *«Що таке поступ?»*. Таким чином, унаслідок критики матеріалістичного розуміння історії Франко зупиняється на не до кінця аргументованому висновку, що рушійною силою прогресу є біологічно-іраціональні первні – *«голод і любов»*. Та саме такими ідеями Франко з середини 90-х рр. позбавлявся від догматичним чином зрозумілого марксизму.

Ідею про *щастя* як мету поступу Франко повторює й у статті *«Що таке поступ?»* (1903), однак із важливими смисловими нюансами. Спочатку український мислитель піддає критичному розбору популярні для свого часу такі соціальні доктрини, як толстовство, соціал-дарвінізм, анархізм та комунізм. Потім позитивно оцінює теорію американського економіста **Генрі Джорджа** (1839–1897), який пропагував ідею націоналізації землі: тут не в останню чергу, мабуть, діалогує з селянське походження самого Франка. А далі він стверджує, що *щастя* як мета поступу ніколи не буде досягнута, або, як він пише, *«повного особистого щастя, не заколоченого ніякими прикростями, чоловік не досягне ніколи; та проте він весь вік старається та силкується поправити своє життя, усувати прикрості, добитися щастя»* та *«повного громадського щастя, повного, так би сказати, раю на землі люди не доб'ються ніколи»*, що ще раз підтверджує регулятивну природу Франкової ідеї щастя.

Водночас це також означає і відсутність якогось фіналізму, що свідчить про безкінечний характер людського поступу. З точки зору теорії поступу майбутнє настає із власної необхідності й підпорядковується закону причинності. Та поряд із цим поступ є ще й своєрідним моральним наказом, категорією належного, що звернена до вольового начала в людині. Поступ як безумовний наказ починає організовувати ланцюг з історичних фактів і фактів сьогодення у напрямку до майбутнього, що за своєю природою є обу-

мовленими. Отже, в цілому Франко залишається на рівні основних позитивістсько-марксистських уявлень своєї доби на історичний процес: в історії є закони, історія має певний напрямок руху, є стадії цього руху, існує мета, рушійні сили та критерії поступу. Поступ для нього – це не ідея, що виникає на рівні свідомості й потім «накидається» як певна «інтерпретаційна сітка» на історичний процес. Це – об'єктивний механізм розвитку самої історії.

Ідея поступу могла зародитися як результат спрощуючих узагальнень, що були застосовані спочатку до історичного минулого, а вже потім були екстрапольовані й на вимір майбутнього. В результаті виникає образ підпорядкування всіх трьох темпоральних вимірів механізму поступу. Функціонувати ж вони могли лише способом акту віри в поступ, спрямованої у майбутнє. «Прогресистська віра» постулює наявність якогось завершеного стану, до якого як до мети стремить історичний процес. Таким чином, виникають позитивні очікування від цього майбутнього. Та навіть, коли, як у випадку з Франком, і не постулюється точка кінцевої мети історії, а застосовується образ «нескінченного поступу», тобто коли історичні епохи перетворюються в послідовні етапи руху в нескінченність, все одно кожний з таких етапів завершується здійсненням своєї ідеальної мети. Як би там не було, а історія людства – це лише засіб для реалізації якоїсь високої мети (приміром, «щастя людства» чи кожної окремої людини).

Відносність та суб'єктивність ідеї поступу. Хоча, звичайно, і в XIX, і в наступному, XX ст., було й інше бачення місця поняття поступу і специфіки його проєкціонування на світ людських дій. В українському інтелектуальному просторі крім ідеї *об'єктивності* людського поступу, вже на початку XX ст. фіксується і протилежне – *суб'єктивне* – його сприйняття. Так, один із лідерів журналу «Українська хата» (1909–1914) публіцист і критик **Андрій Товкачевський** (1885–1965), відійшовши від основних ідеологічних цінностей XIX ст., представляє у своїй творчості вже інші, модерністські тенденції, що опираються на світоглядний фундамент психологізму, волюнтаризму та плюралізму в оцінці перспектив історичного розвитку.

Його розуміння специфіки поступу – як результату початково рефлексивної позиції – полягає в тому, що «...*поняття поступу по самій своїй суті є суб'єктивне; конструкція його залежить від часу і від особи, – і найліпшим доказом цьому є те, що кожний, хто займається теорією поступу, має свою власну формулу поступу*».



Смисл історії – в найширшому розумінні наділення значення ми часового виміру людського існування. Часто історії припи-

сується значення процесу, що спрямовується до певної мети, при досягненні якої смисл і реалізується, що, у свою чергу, є відповіддю на питання «для чого існує людство?». Всі розмірковування про смисл історії можна типологізувати в двох крайніх позиціях. Перша позиція передбачає, що смисли в історії наперед задані й існують об'єктивно і завдання історика їх просто реконструювати (Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, К. Ясперс). Друга позиція виходить з того, що сама по собі історія смислу не має, він твориться суб'єктами історичного життя, тобто хоч історія смислу й не має, але людина обов'язково їй його накинє (К. Поппер, М. Гайдеггер).

Такий погляд стає прийнятним завдяки певному метафізичному підґрунтю, яке у А. Товкачевського втілюється у виразі: «розвиток форм суспільного життя слідує не поруч, а за психічним розвитком одиниці...». Справа в тому, що реальна історична дія не може базуватися на визнанні незмінних історичних законів, історичних цілей тощо. Перебування у межах знання напередвизначеності історичного процесу породжує фаталістичне бачення реальності – і, як наслідок, пасивність окремої людини чи спільноти в історичній діяльності. За такого підходу ідея поступу взагалі не може бути застосованою, адже сам поступ у тлумаченні Товкачевського – це, по-перше, не просто механізм розвитку й не тільки якісна зміна, але насамперед ідея розвитку чи зміни; по-друге, ця ідея зреалізовується у світі, де «все можливо». Потрібна ідея виникає у свідомості деякої категорії людей лише внаслідок з відчуття некомфортності від перебування у структурі соціуму. Неможливість людини оволодіти процесом життя й примушує її вибудовувати «залізні» закономірності, які на уявному рівні допомагають нібито опанувати хаос суспільного життя. Тому ці люди (передусім, інтелігенція) вигадують ілюзорну мету життя поза самим фактом життя («Ми об'єктуємо життя, відрізняємо його від суб'єкта, вирізняємо в ньому сам процес життя і його ціль, неначе дві різні річі»). Таким чином, наше життя стає не метою, а лише засобом для досягнення іншої мети.

Отже, люди не можуть не творити суб'єктивної ідеї поступу, та це не означає, що він повинен сприйматися як об'єктивний закон із його характеристиками неминучості й примусовості. Суб'єктивна ідея поступу сприйматиметься адекватніше, якщо ми наділимо її ознаками можливості, бажаності. Вибудовуючи ідеальну мету існування суспільства та свого служіння цій меті, людина будь-який факт наближення до цієї мети називає поступом, а віддалення від неї – регресом. Поступ у Товкачевського без моменту

приписування мети історії неможливий. Фактично поступ і є мета історії, а мета, у свою чергу, – це ідеал, до якого прямує сама історія. Однак не потрібно забувати, що існує ще й реальний історичний процес, який сам по собі ніяких цілей принципово мати не може, тож «вишикувати» його на виконання «вказівок» чергової єдино правильної соціальної теорії з моментом мети неможливо. Крім усього іншого, ідея поступу є тим ідеалом, який вибудовують собі певні соціальні групи в боротьбі з іншими. Наслідки такої боротьби ніколи не підпадають під категорію закономірності, й тому вони непередбачувані. Як пише Товкачевський, «...результат такої боротьби ніколи не призначається з-гори, – він завше залежить від „соотношения борющихся сил“», він наперед не відомий і не штовхає нас до наслідків, дії яких уникнути неможливо. Насправді цей історичний світ сам по собі – це сфера нечіткості, непередбачуваності й безмежної кількості альтернатив. Найчастіше в реальному історичному житті та чи інша «формула поступу» є ні чим іншим, як «бойовим гаслом», складовою певної ідеологічної доктрини, через яку певна соціальна група пропонує суспільству інтерпретувати історичний світ для досягнення своїх владних партикулярних переваг над іншими, які, швидше за все, не те що не проголошуються цією соціальною групою, а навіть і не усвідомлюються нею.

Зрозуміло, що на тлі такої інтерпретації категорії поступу погляди Франка на цю проблему закріплюються за тими світоглядними традиціями XIX ст., що мають своїм витокі ідеологію Просвітництва, в одновимірному, лінійному просторі якої була випещена ідея поступу. Великі досягнення природничих наук у XIX ст. провокують багатьох інтелектуалів, включаючи й Франка, до застосування природничих методів щодо тлумачення історичного процесу. До того ж і самі терміни «історичний процес» та «еволюція», які так часто вживає Франко, теж є наслідком підходу до історії з природничо-наукової точки зору. Отже, історія – це процес, що проходить *закономірно*. І цими закономірностями стають в Франка і природний закон економічного розвитку **Маркса** як підґрунтя духовних подій, і позитивістські концепції географічного детермінізму (**Бокль**), і дарвіністська ідея еволюції, і спенсерівська лінійна динаміка історичної системи, що неухильно рухається до все більшої і більшої диференційованості та складності.

Нація як суб'єкт історичного процесу. З другої половини 90-х рр. XIX ст., коли спостерігається відхід Франка від захоплення марксизмом та звільнення з-під ідейного впливу Драгоманова, все більшого значення у його розмірковуваннях набуває феномен

нації як суб'єкту історичної процесу, під яким потрібно розуміти, звичайно, творця історичної дійсності. На початку своєї творчої діяльності таким суб'єктом був для Франка *народ*. Тепер же категорію нації він уже чітко відрізняє від категорії народу, бо коли ми говоримо про народ, пише він, то *«розуміємо тут не всю масу, що мешкає в певному краї, але тільки ті нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку»*. Перехід від концепту народу до концепту нації зумовлює і розширення змісту цього останнього поняття, де поряд з етнічними прекрасно вживаються й політичні та соціальні смисли. Отже, поняття нації у Франка на початку ХХ ст. поєднує в собі:

- 1) всю *«етнічну масу українського народу»*;
- 2) усі суспільні класи і стани, включаючи *«простий народ»*;
- 3) момент політичної незалежності (для української нації поки що у вигляді суспільного ідеалу);
- 4) націю він розуміє також як своєрідне *«громадянське суспільство»*, в якому забезпечуються всі загальнолюдські права і свободи.

Відтак, на думку Франка, саме у межах нації можуть успішно вирішуватися проблеми класової та економічної нерівності суспільства, і саме *«...жолудкові ідеї, тобто національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійності...»*.

Феномен нації – це *«синтез усіх ідеальних змагань»*, *«будова, до якої повинні йти всі цеглини»*. А *«все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити своїх змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами прикрити своє духовне відчуження від рідної нації»*.

У проекті вже згадуваного американського економіста **Генрі Джорджа** Франко також схвалює виведення на перше місце інтересів так зрозумілої нації. Американець, пише він, *«висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшій одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею»*. І щасливе людське життя як мета поступу також можливе лише в межах такої найбільш загальної соціальної одиниці як нація. Отже, граничні соціальні зв'язки як умова щастя замикаються на нації. Більше того, саме вони постають тепер основою поступу. Тому, ту політичну філософію, що починає складатися у Франка у другій половині 1890-х рр. можна охарактеризувати як *«демократичний націоналізм»* (**Ярослав Грицак**).

Та, незважаючи на таке вивищення національного чинника над соціальним, нація у пізній період творчості Франка ніколи не була самодостатньою цінністю, вона відігравала роль засобу, умови, але ніколи не означувалася метою історичного процесу. Навіть у межах нової ієрархії соціально-економічні та антропологічні цінності історії в Франка все-таки продовжують залишатися якщо не панівними, то принаймні самостійними.

Про роль особи в історії. Ще одним із суттєвих компонентів філософсько-історичних поглядів Франка є його ставлення до *ролі особи* в історичному процесі. Тут Франко погоджується з висновками *«новочасної історичної науки»*, яка *«бачить розвій головно в змінах економічного стану, продукції і обміні, а далі в змінах стану освіти широких народних мас...»* і не сприймає культу героїв шотландського публіциста й історика **Томаса Карлейля** (1795–1881), називаючи цю теорію *«застарілою»*. На думку останнього все, що створене в цьому світі є по-суті практична реалізація і втілення думок, які належать великим людям. І їх історія складає душу всієї світової історії. На противагу таким і подібним думкам Франко стверджує, що не тільки великі королі, вожді й завойовники не *«робили й не роблять історії»*, але навпаки, що історія витворила їх самих: вони піднялися і стали необхідними внаслідок попереднього розвитку певного народу, внаслідок його сучасних економічних і політичних умов; вони були, власне, тільки знаряддям її дальшого розвитку, тільки щаблями, по яких розвиток ішов і йде щораз вище і вище. Сама велика людина продовжує залишатися в нього *«продуктом епохи і середовища»*.

* * *

Таким чином, роблячи висновки, можна сказати, що Франко у ранній період своєї творчості, знаходячись під впливом марксистської та позитивістської доктрин, розуміє історичний процес як лінійну й оптимістичну схему еволюції людства, що проявляє себе у взаємодії прогресивного й регресивного факторів за остаточної першості все ж таки прогресивного. Пізніше, з кінця 90-х рр. XIX ст., поступ Франко продовжує розуміти як внутрішній об'єктивний механізм розвитку самої історії з регулятивною ідеєю людського щастя як мети історії. А суб'єктом історичного процесу стає нація, саме на ній замикаються всі граничні соціальні зв'язки.

Питання для обговорення

1. Як у Франка співвідносяться поняття «еволюція» та «поступ»?
2. Періодизація світової історії за Франком.
3. Діалектика прогресу (поступу) і регресу в теоретико-історичних поглядах І. Франка.

Теми рефератів

1. Вплив на ранню творчість І. Франка соціології Г. Спенсера.
2. Розуміння І. Франком категорії поступу.
3. Думки І. Франка про суб'єкт історичного процесу.
4. Поняття еволюції в історичних поглядах І. Франка.
5. Суб'єктивізація й релятивізація ідеї поступу в публіцистиці Андрія Товкачевського.

Лектура

Джерела

1. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 76–139.
2. Франко І. *Ukraina irredenta* // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич: Коло, 2004. С. 378–393.
3. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 254–267.
4. Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич: Коло, 2004. С. 478–504.
5. Франко І. Поза межами можливого // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 276–285.
6. Франко І. На склоні віку // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 286–299.
7. Франко І. Що таке поступ? // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 300–348.
8. Франко І. Одвертий лист до галицької української молодезі // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 401–409.
9. Франко І. Свобода і автономія // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 439–447.

Додаткова лектура

10. Богдашина О. Позитивізм в історичній науці в Україні: (60-ті рр. XIX–20-ті рр. XX ст.) Х.: Вид-во Віровець А. П. «Апостроф», 2010. 480 с.

11. Гошовський М. Проблема прогресу в українській соціальній філософії (XIX – I чверть XX ст.). *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 3. С. 88–102.
12. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: монографія. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
13. Коваленко Л.А. Історичні погляди І. Я. Франка. *І. Я. Франко як історик*. К.: Вид-во АН УРСР, 1956. С. 3–33.
14. Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. 232 с.

4. Михайло Грушевський: «довга» історія України

У відомого українського історика **Михайла Грушевського** (1866–1934) історіософські погляди формувалися також під великим впливом позитивістської епістемологічної парадигми. Своє захоплення позитивізмом він проніс крізь усе своє професійне життя. Хоча, потрібно зазначити, що протягом довгого творчого життя його історіософія зазнавала трансформації також і під впливами ідей **Е. Дюркгайма**, методології «психології народів» **В. Вундта** та настанов неокантіанства, але все ж позитивістський компонент у цьому «букеті впливів» завжди залишався головним. Навіть після повернення з еміграції у вже «советську» Україну (1924 р.) він зробив обов'язковою для вивчення своїми аспірантами книгу **Ернста Бернгайма** (1850–1942) «*Вступ до історичної науки*», у якій систематизовано філософсько-історичні вчення з позитивістських позицій, конкретніше – з позицій психолого-генетичного тлумачення історії у межах позитивізму. Серед методологічних новацій позитивізму, що полонили М. Грушевського (в окремих випадках – в останніх томах «*Історії України-Руси*» – навіть у негативний бік), – увага до одиничного факту. Крім цього, він постійно дотримується у своїх творах принципу соціального детермінізму щодо розуміння причинної зумовленості діяльності окремої «людини законами еволюційного, прогресуючого розвитку всього суспільства, яке у плині свого саморозвитку висуває на поверхню активних індивідів, здатних найповніше виразити інтереси своєї епохи чи середовища».

Суб'єкт історичного процесу. Проблема суб'єкта історії розпочинається із постановки питання «хто творить історію?». Історія вивчення цього «споковічного» питання показує, що відповідей не так уже й багато: або якась спільнота (народ, нація, клас, маса), або видатна особистість (герой), або їх взаємодія (коли, наприклад, стверджується, що видатна постать породжується потребами пев-

ної спільноти і в подальшому сприяє її розвитку). В уявленнях Грушевського на суб'єкт історичного процесу на перше місце виходить детермінуюча ці погляди залежність від народницького типу світогляду.

Сам Грушевський цей світоглядно-ідеологічний контекст своїх історичних поглядів характеризував так: «...я був вихований в строгих традиціях українського радикального народництва, що виводилося від кирило-мефодіївських братчиків, і твердо стояло на тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить по стороні влади, бо інтерес трудового народу – се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі сьому трудовому народові не добре, се його право обрахуватися з нею».

Отже, суб'єктом історичного процесу він називає *народ*. Ще в молоді роки, стаючи до викладацької праці, він проголосив у вступній лекції 1894 р. у Львівському університеті своє кредо: «*Народ, маса народня... повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, поспіхами і помилками – єсть єдиний герой історії*».

Народ/нація на відміну від донаціональної категорії *етнографічної маси* виступає максимально організованою і структурованою соціальною одиницею. Історія такого народу/нації подається Грушевським як цілісний процес в образі органіцистської метафори «*національного тіла*», що на лінії часу проходить етапи народження, становлення, занепаду та відродження. А національний історичний процес у нього проявляє себе в трьох площинах: суспільно-економічній, політичній та культурній.

Історіософська модель української історії. Сучасники називали Михайла Грушевського «*батьком української нації*». Він витворив схему самостійного українського історичного процесу і написав його історію (10 томів «*Історії України-Руси*»). Своїми історичними творами М. Грушевський фактично узаконив існування самостійного українського народу, що розвивається *поряд* з російським протягом довгого історичного часу, розпочинаючи з часів антив (IV ст.).

Але на початку йому потрібно було деконструювати загальноприйнятту схему історії «*общерусской*» нації, у якій Україні було відведене місце історичного регіону у складі «*єдиного русского племені*». У своїй статті 1903 р. «*Звичайна схема русскої історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства*» (опублікована в 1904 р.) він і проробляє цю операцію. Та основні її ідеї Грушевський почав зреалізовувати уже в своїй багатотомній «*Історії України-Руси*» (перший том – 1898) та «*Очерке истории украинского народа*» (1904).

Отже, усталена схема російської історії, що легітимізувала імперські реалії XIX ст. починалася «з *передісторії Східної Європи... потім мова йде про розселення слов'ян, про сформування Київської держави; історія її доводиться до другої половини XII в., потім переходить до Володимирського, від нього – в XIV віці – до Московського, слідиться історія Московської держави, потім Імперії*». Але насправді «*Володимиро-московська держава не була ані спадкоємницею, ані наступницею Київської, вона виросла на своїм корені, і відносини до неї Київської можна б скорше порівняти, напр., до відносин Римської держави до її галльських провінцій, а не преемства двох періодів у політичній і культурній житті Франції*».

Таким чином, доба Київської Русі не є ланкою власне російської історії. І, на думку Грушевського, ніякої «*общерусской*» історії бути не може, тому, що ніколи не було ніякої «*общерусской*» народності. А були і є росіяни (великороси), українці і білоруси. Тому російська історія повинна розпочинатися з історії Володимирського удільного князівства, тобто з XII ст. А ось періодами української історії є й історія раннього слов'янства на наших землях, й історія Русі (Руси-України). Повна схема української історії у Грушевського така: біля витоків – анти (які вважалися на той час слов'янськими племенами), далі – період Київської Русі, який переходить у Галицько-Волинський (а не у Володимиро-Московський як у «*общерусской*» схемі). Потім іде Литовсько-Польська доба. За нею – доба Козаччини. За цим періодом іде доба бездержавності і потім (цього в статті немає) – Російсько-Австрійський період, в межах якого у XIX ст. і виникає феномен українського національного Відродження. В основу такої періодизації великий історик кладе історію *народу* (а не факту державності чи правлячої династії Рюриковичів, як у російській історіографії), який проживав на цих землях споконвічно і який зараз називається українським.

Тобто, головне, що історія цього народу на цій території – безперервна. А етнонім тут – не головне. На різних історичних етапах він називався по-різному: антами, русинами, козако-руським народом, малоросами, «*хохлами*», українцями. Але всі ці самоназви лише засвідчують розвиток у *часі* одного й того самого народу на одній і тій же самій *території*.

Таким чином, Грушевський, по-перше, усамостійнив історію України, відділивши її від імперської «*общерусской*» історії, у складі якої вона подавалася лише як регіональна «*малорусская*»; по-друге, сконструював образ безперервної тяглості українського історичного процесу через темпоральні трансформації категорії «*народу*»; по-третє, на противагу романтичному образу *козацьких*

першовитоків українського народу Грушевський «заглибив» українську історію в киеворуські часи і навіть далі. Тут варто нагадати, що до складових такого виду колективної ідентичності як національна входить і усвідомлення її представниками своєї єдності в часі, а це і забезпечує якраз національна історія. Отже, виходить так, що, ставши складовою української національної свідомості, історіософські ідеї Грушевського з необхідністю *«працювали»* на трансформацію української етнографічної маси в модерну політичну націю.

Принцип суспільного поступу. Грушевського також цікавлять питання внутрішніх механізмів, що рухають *«колесо історії»*.

По-перше, це проблема *соціальної еволюції* і чільно пов'язаний з нею концепт *поступу*. Хоча категорія *«еволюції»* у творах Грушевського зустрічається набагато частіше за *«поступ»*, і цей, останній, прикладається в основному до масштабів всесвітньої історії, виражаючи її універсалістські смисли. Термін же еволюції репрезентує у нього більше світ часткових національних історій. *«Еволюція»* є та матрична ідея, якою пронизано абсолютну більшість історичних та публіцистичних творів історика. На відміну від, скажімо, **Франка**, у Грушевського немає праць, спеціально присвячених проблемі поступу, але фрагментарні згадки про нього є досить частими в його історичних творах. Механізм невпинного (*«вічного»*) поступу спрацьовує в межах еволюційної моделі руху історичного процесу. Категорія поступу вказує на напрямок еволюційного руху, поступ – це та складова еволюції, що протистоїть процесам застою й регресу в суспільному, політичному, культурному й духовному житті нації. Хоча, якщо не проводити поверхневі смислові розбіжності між категоріями еволюції та поступу, а звернути увагу на позитивістські витоки смислової подібності цих категорій, то не буде великою помилкою, якщо ми цілком у спенсерівському дусі скажемо, що й у Грушевського *«закон поступу»* є еквівалентним *«закону еволюції»*.

Як можна зробити висновок із багатьох проаналізованих фрагментів критеріїв історичного поступу у Грушевського два і вони знаходяться в ситуації амбівалентності. *По-перше*, це відповідність його *«загальнолюдському»* історичному розвитку. Якщо цей критерій прикласти до українського історичного процесу, то це означає, що його поступ буде фіксуватися за умови, коли він буде відповідати поступу всього людства. *По-друге*, це корисність поступу для розвитку окремої нації, тобто поступальне лише те, що працює на досягнення українським етносом стану політичної нації.

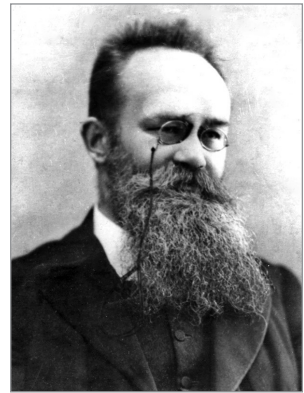
Той ідеал, що як регулятивна ідея спрямовує на себе вектор

поступу є для Грушевського реальна людина, наближена до своєї сутності, по-іншому – це ідеал гуманізму, або як він пише: «*Мета роду людського, людського існування, єсть якомога ширший і повніший розвій заложених у єму духовних сил і через цей розвій якомога ширше запровадження в життя принципів правди, добра і краси*».

У цього визначного історика ми зустрічаємо і такий образний опис поняття поступу: «*Людський поступ – се безконечне громадження мільярдів атомів сих малих діл, солідно і совісно сповнюваних. Як з незмінної творчої роботи мільярдів коларових поліпів виростають могутні громади коралових скал, так плідна муравельна праця поколінь, совісно сповнюваний буденний обов'язок незмінно громадають культурні капітали суспільности і людства*».

Отже, поступ як цілісність постає сумою простих його елементів («малих діл»), що рухають національну спільноту по лінії подальшої ускладненості й диференціації.

Принцип багатofакторності. По-друге, розглядаючи український історичний процес крізь призму еволюціоністської схеми, Грушевський піднімає й проблему рушійних сил цієї еволюції, а це все та ж теорія «багатofакторності» як позитивістський варіант історичної причинності. **Омелян Пріцак** вважає, що Грушевський до складу своєї історіософської концепції відніс три фактори, як комбінацію різних суспільних і географічних сил, які рухали українське історичне життя: територію, населення і державу. У своїй пізній соціологічній праці «*Початки громадянства*» (1921) сам Грушевський визначає трохи інший набір цих елементів історичної еволюції (які вірні, принаймні, для розуміння життя первісних спільнот) – це біологічний, економічний та психологічний (куди він відносить звичай, релігійну уяву, мораль, мистецтво). Тут Грушевський, погоджуючись з двома факторами, названими **Ф. Енгельсом**: економічним (продукція життєвих засобів) та біологічним (продовження роду), додає ще й свій третій – психологічний. І далі він виступає проти прийомів узагальнення у побудові незмінних каузальних ланцюгів.



*Михайло Грушевський
(1866–1934)*

Ці фактори виконують детермінуючий вплив на виникнення найрізноманітніших фактів історичного знання (соціальних, політичних, культурних). Як видно, у Грушевського не було їх жор-

сткого і сталого набору як якоїсь постійної детермінанти історичного розвитку. У своїх працях він говорить про найрізноманітніші фактори як рушійні сили історичного життя. Та й відносно самого історичного процесу потрібно також говорити про несталість і про домінування на різних етапах історичної еволюції різних змушуючих факторів. Він схиляється до думки, що ідея багатофакторності повинна пояснювати не весь історичний процес, а лише окрему історичну епоху чи конкретну історичну ситуацію. Тут історика повинно турбувати лише те, чи з достатньою повнотою будуть названі фактори, щоб правильно пояснити локальну ситуацію.

Так, як відбувається взаємодія комбінацій найрізноманітніших факторів, то це приводить до сприйняття історичного процесу як такого, що керується «сліпою» і «непередбачуваною» силою, а вона породжує, у свою чергу, рух в часі найрізноманітніших колективних суб'єктів історичного життя. Таке несприйняття жорсткої детермінації історичного процесу географічно-суспільно-економічними факторами виводить історіософію Грушевського поза межі позитивістської парадигми і засвідчує, принаймні, вільне використання ним історико-теоретичних напрацювань позитивізму.

Будучи прикладеними до українського історичного процесу, ці концепти еволюції, поступу, багатофакторності працюють на виконання глобального завдання – конструювання образу відроджуваного в темпоральних точках *тепер* та *майбутнього* українського народу/нації, що засвідчує ще й телеологічний характер історіософії Грушевського.

Багатофакторність в історика Олександра Шульгина. Одним з останніх українських істориків, хто чітко дотримувався позитивістської теорії багатофакторності вже в середині ХХ ст. був **Олександр Шульгин** (1889–1960). Для нього існує така група факторів, що обумовлюють історичний процес: національний, демографічний, географічний, економічний, політичний, духовний. Як і Грушевський О. Шульгин пише про неповторну комбінацію таких факторів для пояснення кожної неповторної історичної події. Бо історичне життя наскільки багатогранне, що пояснити його за допомогою якогось єдиного фактора чи навіть групи факторів, в якій існує якийсь домінуючий не є вірним. Тому цей історик не сприймає марксистського матеріалістичного розуміння історії, де економічний чинник є домінуючим. На його думку лише через комбінацію рівнорядних чинників можна дати вірний образ проминулої реальності. Завдяки застосуванню порівняльного методу можна помітити постійну регулярну залежність історичних подій від тієї чи іншої групи факторів та сталі серії історичних фактів, що і засвідчує

наявність ситуації історичної закономірності. Специфіка законів історії полягає в тому, що вони не є універсальними й абсолютними, а швидше релятивними, можливими, умовними й частинними. Бо на заваді суцільній детермінованості історії законами постає людська воля, яка поділяється у цього українського історика на волю-обов'язок (шляхетна, дає людині можливість виконувати обов'язки, керувати собою, але не дає творчої сили) та волю-бажання (всемогутня, творча). Якраз вольова реакція людських одиниць на зовнішні події робить значущою роль випадку, як ще однієї детермінанти історичних подій. У свою чергу, випадковості поділяються на психологічні (які пояснюються недостатнім знанням причин, що викликали їх) та дійсні (яких ніхто не може передбачити). Дія випадковостей поряд із законами збільшує розмаїтість людського життя.

* * *

Спільні ціннісні та методологічні взірці позитивізму роблять історіософські погляди Грушевського суголосними поглядам **Франка**. Народ/нація постає у нього суб'єктом історичного процесу. А образ еволюції, що прикладається до історичного процесу робить цей процес неоднорідним і внутрішньо суперечливим. Революції як різкі якісні зміни, що порушують поступовий ланцюг порядку знаходяться в межах процесу еволюції. Категорія ж поступу вказує на *напрямок* еволюційного руху, поступ – це та складова еволюції, що протистоїть процесам застою й регресу в суспільному, політичному, культурному й духовному житті нації.

Питання для обговорення

1. Яким чином М. Грушевський деконструює імперську схему «общерусской» історії?
2. Комбінація яких факторів за Грушевським уможливила українське історичне життя?
3. Охарактеризуйте погляди Грушевського на український історичний процес.

Теми рефератів

1. Схема української історії М. Грушевського.
2. М. Грушевський про багатофакторність причин суспільного розвитку.
3. Концепція суспільного поступу в історіософських поглядах М. Грушевського.

4. «Народна маса» як суб'єкт історичного процесу в інтерпретації М. Грушевського.
5. М. Грушевський про виховне значення історії.

Лектура **Джерела**

1. Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі // М. Грушевський. Твори: у 50 т. Т. 1. Львів: Світ, 2002. С. 65–74.
2. Грушевський М.С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Т. 1. До початку XI віка. К.: Наукова думка, 1994. 648 с.
3. Грушевський М. Звичайна схема «руської» історії й справа раціонального укладу історії Східного Слов'янства. *Статті по славянознавству*. Вып. I. СПб., 1904. С. 298–304.
4. Грушевський М. Історія та її соціально-виховуюче значіння // М. Грушевський. Твори: у 50 т. Т. 4. Кн. 1. Львів: Світ. 2007. С. 267–278.
5. Грушевський М. Початки громадянства (генетична соціологія). [Wien], 1921. 328 с.

Додаткова лектура

6. Богдашина О. Позитивізм в історичній науці в Україні: (60-ті рр. XIX–20-ті рр. XX ст.) Х.: Вид-во Віровець А. П. «Апостроф», 2010. 480 с.
7. Витанович І. Уваги до методології й історіософії Михайла Грушевського. *Український історик*. 1966. №1–2. С. 32–51.
8. Зашкільняк Л. Методологічні погляди Михайла Грушевського. *Україна модерна*. 1999. № 2–3. С. 233–253.
9. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
10. Копиленко, О. Л. «Українська ідея» М. Грушевського: історія і сучасність. К.: Либідь, 1991. 182 с.
11. Плохій Сергій. Великий переділ: Незвична історія Михайла Грушевського. К.: Критика, 2011. 600 с.
12. Потульницький В. А. Україна і всесвітня історія: історіософія світової та української історії XVII–XX століть. К.: Либідь, 2002. 480 с.
13. Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. К.; Кембридж [Б. в.], 1991. 80 с.
14. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. Ч. 1. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. С. 427–508.

5. Богдан Кістяківський: неокантіанська модель історичного пізнання

Потрібно відразу сказати, що шар *епістемології історії* в історичних рефлексіях українських інтелектуалів цього періоду представлений набагато слабше, ніж рівень *історіософії*. Це можна пояснити тим, що історіософія найчастіше є прямим чи опосередкованим продовженням певних колективних світоглядів, що розширює діапазон її впливу, епістемологія ж історії можлива лише в межах спеціалізованих підходів до минулого як результуюча розвинених професійних форм історичного знання. Зрозуміло, що в межах слаборозвинутості української «високої» культури першої половини ХХ ст., яка якраз і передбачає моменти спеціалізації та професіоналізації, шар епістемології культивувати було набагато важче, ніж шар історіософського знання, що прямо відповідав запитам певних світоглядів та політичних ідеологій. Можливо тому неокантіанська версія теорії історичного знання філософа права і соціолога **Богдана Кістяківського** (1868–1920) – один із небагатьох випадків присутності епістемології історії в українському філософсько-історичному дискурсі початку ХХ ст.

❖ **Баденська (або ще Південно-західна) школа неокантіанства** – один з двох (поряд з Марбурзькою) напрямків неокантіанства кінця ХІХ – поч. ХХ ст., що інтерпретує філософію Канта з трансцендентально-психологічних позицій. Баденці розробили вчення про цінності та визначили філософію, як вчення про загальнозначущі цінності. Вони також акцентували увагу на логіко-методологічній специфіці історичної науки та історичного пізнання в цілому, а також визначали специфіку наук про культуру (гуманітарних наук) не за предметом (як у В. Дільтей), а за методом.

Відомий філософ права Б. Кістяківський, особливо на початку своєї наукової кар'єри, знаходився під безпосереднім впливом ідей філософії неокантіанства. Достатньо сказати, що на початку керівником з написання його докторської дисертації був засновник баденської школи неокантіанства **Вільгельм Віндельбанд** (1848–1915). Тому, в межах цієї епістемологічної традиції він ділить науку на дві самостійні галузі – науки про природу та науки про історію, і, так розрізнивши їх, намагається встановити всю можливу гаму відносин між цими двома пізнавальними сферами. На рівні об'єкту і факти природи, і факти історії є індивідуальними, неповторними одиницями; на цьому етапі між світом природи і світом суспільних відносин якоїсь принципової різниці

не існує. Видається за необхідне вказати тут про аналогії з поглядами ще одного лідера баденської школи неокантіанства **Генріха Риккерта** (1863–1936) стосовно розуміння відсутності в об'єктивному світі моменту загального. Так, він у своїй програмній праці «Філософія історії» (1904) зазначає, що «...причинні зв'язки, якщо вони взагалі мають емпіричну реальність, суть частини індивідуальної дійсності, бо крім індивідуальної емпіричної дійсності немає ніякої іншої дійсності»

І для порівняння – цитата зі статті Кістяківського 1900 р.: «Строго кажучи, у зовнішньому світі, як у світі природи, так і в історії людства, ніщо не повторюється. Розмаїття й індивідуальне забарвлення речей та явищ нескінченні: немає двох предметів, які були б абсолютно тотожними між собою, і не відбувається події, яка б у всіх подробицях співпадала б із іншою подібною подією».

Спільним знаменником, що задає напрямок думки обох мислителів, у цьому випадку є неокантіанство й часто пряма залежність думок Кістяківського від поглядів Риккерта.

Та дослідник під час дослідження цих індивідуальних явищ – залежно від свого наукового інтересу – застосовує різні точки зору (методи). «У першому випадку, коли дослідженню підлягає явище природного світу, дослідник цікавиться не даним індивідуальним явищем, а тим причинним співвідношенням, яке у ньому проявилось. У іншому випадку, тобто коли дослідженню підлягає історична подія, історик настільки поглинутий і проникнутий саме цим індивідуальним явищем, що воно саме як таке, у всіх своїх дріб'язкових рисах і подробицях складає предмет його вивчення».

Тому, у першому випадку, людський розум встановлює закономірність у природі, у другому випадку – той самий розум спрямовується на схоплення індивідуального факту у всій його неповторності.

Такий поділ наук також має своїм «подразником» ще кантівську філософію. Людина, за **І. Кантом**, існує у двох вимірах – природному та моральному. Все, що відбувається у природі, є наслідком зовнішньої причини. У сфері ж моралі людина існує по той бік природної необхідності, й тому саме на цьому рівні можлива реалізація людиною себе як свободної істоти. Людина як свободна істота не наслідує порядок зовнішньої необхідності, а протиставляє їй свій власний порядок, який, врешті-решт, обумовлений наявністю в людському розумі рівня трансцендентальних ідей. Якщо вважати, що людська воля визначається розумом, то вона справді буде незалежною від зовнішньої природної каузальності.

Звідси – й різні способи «*роботи*» із цими двома сферами, тепер уже у неокантіанстві. До сфери природи розум може застосувати категорію закону. Закон – це те, що відбувається з необхідністю, він є вираженням необхідності. Сфера ж власне не природного (штучного, результату людських діянь) у людині вимагає застосування зовсім іншого методологічного інструментарію, який би дозволив «*схопити*» цей рівень позаприродного. У лідерів баденської школи неокантіанства – **В. Віндельбанда** та **Г. Рикерта** – ці методологічні підходи називаються, відповідно, *ідіографічним* та *індивідуалізуючим*, і результатом приписування їх розумом до явищ історичного життя є бачення факту, події, ситуації у всій її неповторності, виокремленості від інших, може й подібних за якимись іншими ознаками, ситуацій. І навпаки, протилежні методи – знову ж таки, відповідно, *номотетичний* та *генералізуючий* – спрямовані на схоплення того спільного, що є в однорідних явищах природи, тобто у встановленні закону цих явищ.



Богдан Кістяківський
(1868–1920)

❖ **Ідіографічний метод** (від давньогрецьк. ἴδιος – *своєрідний* + γράφω – *пишу*) в історичних науках – це підхід, запропонований лідером баденської школи неокантіанства Вільгельмом Віндельбандом для опису одиничних фактів, унікальностей, через процедуру «*віднесення до цінностей*», а не *закономірностей*.

❖ **Номотетичний метод** (від давньогрецьк. νόμος – *закон* + корінь θη- – *встановлювати*) – метод природничих наук, спрямований на виявлення *закономірностей* на основі *узагальнення* деякої множини явищ, а не опису *унікальності* кожного з них.

Кістяківський стверджує, що метою історії є «*точно встановлення кожного окремого факту*», а ось «*натуралісту немає ніякої справи, завдяки саме якому індивідуальному і випадковому зчепленню чи перетину сотень причинно-зв'язаних явищ виростає і розвинулась кожна рослина окремо. ...Але ж натураліст, в точному розумінні цього слова, вивчає тільки закони росту і життя рослин і тварин взагалі, а не причини виникнення кожного із них окремо*».

Ще раз потрібно наголосити, що у представників баденської школи така методологічна протилежність стосується лише способів, прийомів пізнання й ніяк не впливає на його зміст, а тому до одиничних явищ і сфери природи, і сфери людських діянь можуть з

однаковим успіхом застосовуватись обидва методи. Це означає, що у реальному науковому дослідженні ми можемо говорити лише про *домінування* одного із методів. Наприклад, для **Рикерта** фундаментальна специфіка історичних (гуманітарних) наук полягає саме у *переважаючому* застосуванні індивідуалізуючого, а природничих наук (до яких він, до речі, зараховує і соціологію) – у *переважаючому* застосуванні генералізуючого методу. Закцентуємо принагідно увагу на специфіці кантіанського підходу до історичної сфери: у межах неокантіанської традиції засвоєння історичної дійсності у формі науки історії є результатом *теоретичного конструювання* як наслідку свідомого застосування методу.

Такий «гносеологізм» неокантіанства був не в останню чергу реакцією на позитивістську методологію, завдяки якій сам історичний процес ставав аналогом природних процесів, що рухаються у висхідному напрямку до наперед визначеної мети. При цьому основною категорією, через яку потрібно розуміти історичний процес, стає категорія *поступу* (*прогресу*). Неокантіанці намагалися підвести більш глибокі підвалини під заперечення натуралізму та природничо-наукових методів, а також робили спроби обґрунтувати інші специфічні методи. Так, піддаючи критиці позитивістський варіант соціології, Кістяківський також наполягає на перегляді методологічних основ соціального пізнання (необхідно відразу зауважити, що у неокантіанстві баденської школи соціальне знання й історія за предметом розмежовуються не досить чітко, точніше, історичне знання редукується до суспільствознавства («*наук про культуру*»)). Тут він насамперед не погоджується із **Рикертом** і відносить соціологію до сфери гуманітарних (історичних) наук. Нагадаємо, що Рикерт тлумачив соціологію як «*природничо-наукове потрактування*» людського соціального життя. Якщо ж узагалі й можна проводити якісь аналогії, то погляди Кістяківського з цього питання ближчі до **Макса Вебера**, який у своїй «*розуміючій соціології*» висунув програму її розвитку як «*універсально-історичної*» науки.

Оскільки категорія необхідності й пов'язана з нею причинність у соціальних явищах (що дає змогу, у свою чергу, застосувати до них поняття закону за неокантіанськими канонами) можуть бути віднесені розумом і до сфери людських діянь, то Кістяківський намагається виявити специфіку застосування цієї категорії під час дослідження соціальних явищ. Проте це лише на перший погляд видається, що причинність у природничих та історичних науках – це одне й те саме, як вважали, наприклад, позитивісти. Насправді причинність в історії зовсім іншого порядку. На думку українсько-

го вченого, «...на противагу натуралісту історик досліджує те індивідуальне скупчення і перетин різних рядів причинно обумовлених явищ, яке привело до даної події. Це скупчення обумовило те, що дана подія повинна з необхідністю здійснитись. Але саме це скупчення або співпадіння різних причинно обумовлених рядів явищ не повинно відбутися з необхідністю так, як воно не було обумовлене яким-небудь вищим законом. Отже, це скупчення було цілком випадковим, а з цієї точки зору й досліджувана індивідуальна подія, як результат тільки даної комбінації причин, також є випадковою».

Тому причинний зв'язок у світі культури та світі природи – це зовсім не одне й те саме. І на відміну від натураліста, який, наприклад, вивчає лише загальні закони росту рослин і його, за великим рахунком, не цікавлять причини виникнення кожної окремої рослини, саме на аспекті випадковості фокусує свою увагу історик. Вона (випадковість) чільно пов'язана із одиничністю, неповторністю, індивідуальністю події.

Концентрація уваги дослідника-гуманітарія на індивідуальному явищі приводить і до зовсім іншого бачення причинних зв'язків між елементами в межах однієї людської ситуації. Погляд, який бачить лише індивідуальне у всій повноті його прояву, по-новому дає змогу застосувати й категорію необхідності: вона робить випуклішими зв'язки саме у межах цієї події, ситуації тощо. На думку Кістяківського, оскільки причини в історичних науках стосуються одиничної події і не мають жодного відношення до зв'язків між подіями, то самі вони «такі ж індивідуальні і неповторні, як і самі історичні події».

Крім цього, причинність, яка встановлюється у світі природних явищ, можлива лише тому, що ці явища винесені за межі простору й часу. Її застосування забезпечується саме тим фактом, що ці явища подані вже як ізольовані від усієї повноти зв'язків з усіма іншими явищами при збереженні лише деяких, і тому вони можуть бути представлені як однотипні. Виведення за межі простору та часу означає віднесення явища поза межі категорії неповторності; воно не сприймається як таке, що існує тут і зараз. Тож такий причинний зв'язок існує скрізь і завжди, завдяки чому «положення природознавства набувають абстрактного забарвлення». І навпаки, якщо подія має бути сприйнята як неповторна, то вона обов'язково повинна бути зафіксована в певному місці й у певній точці часу. Лише в поєднанні із простором і часом може фіксуватися причинність в історичній дійсності. У цьому, зокрема, вбачається ще одна специфічна риса, яка відрізняє причинність у природничих від причинності в історичних науках. «Адже, – як пише Кістяків-

ський, – крім установалення й відтворення фактів, історія зайнята ще дослідженням причин подій і пригод. Це з першого погляду, мабуть, створює якийсь суперечливий характер історії як науки: з одного боку, її увага спрямована на лише індивідуальні явища, з іншого боку – вона дошукується того, що вважається найбільш загальним у науці. У такий спосіб категорію причинності часто вважають тим містком, що логічно поєднує природничі науки та історію. Як природничі науки, так й історія досліджують причини явищ, отже, і логічні прийоми й методи дослідження в них ті ж самі».

Таким чином, ідіографічний метод, що акцентує увагу на всебічному описі неповторних індивідуальних явищ, також передбачає використання причинних зв'язків для встановлення єдності між окремими частинами індивідуального цілого. Такий крок, з точки зору неокантіанства Кістяківського, ще раз засвідчує раціональний характер процедури дослідження в історичних (гуманітарних) науках. Цей раціоналізм виразно контрастує із поширеними на початку ХХ століття ірраціональними методологіями, що апелювали до інтуїції (**А. Бергсон**) чи емпатії («вживання») (**В. Дільтей**).

Підсумовуючи, ще раз вкажемо, що Кістяківський відділяє категорію причинності в історичних науках від категорії причинності в природничих. Специфіку розуміння цієї категорії в науці історії (і, ширше, – в суспільних науках) він вбачає в її розповсюдженні на сферу одиничних неповторних історичних подій у конкретному просторі і часі. Звідсіля, й сама категорія необхідності набуває рис випадковості й одиничності.

Категорія справедливості. На відміну від категорії необхідності, що з однаковим успіхом може застосовуватись як під час опису природних, так і соціальних явищ, категорія справедливості, на думку Кістяківського, може застосовна лише до явищ соціального порядку. «Про все, що стосується людей і здійснюється серед них, можна і належно судити з моральної точки зору, встановлюючи справедливість чи несправедливість того чи того явища. Отже, ідея справедливості – це те, що привноситься розумом в історичний процес, і в її світлі сам процес стає позначеним смыслом справедливості. Тож цілком у кантівському дусі Кістяківський переконаний, що розум дослідника не відображає на категоріальному рівні певні об'єкти людської реальності, а привносить категорії в об'єкт. Як відомо, у кантіанстві мисленню не протистоїть жодне не залежне від нього дане. І таке дане не визначається мисленням, а навпаки, мислення визначає дещо як дане. Тут зауважимо, що на противагу Кістяківському, наприклад, представник іншої епістемологічної традиції історик **Михайло Грушевський** (1866–1934),

що дотримується позитивістських настанов, переконаний в істинності *«історичного реалізму»*, коли наукове дослідження тлумачиться як результат *відображення* проминулої реальності.

Утім, у Кістяківського є й протилежні думки з приводу проблеми привнесення категорії в об'єкт як результат пізнання. Ця ситуація нечіткості, крім усього іншого, добре показує, що він не знаходився у догматичному полоні кантівської гносеології. На думку українського автора, ідею справедливості розум також використовує у процесі пізнання світу історичних явищ, зважаючи на те, що люди як учасники історичного процесу самі послуговуються цією ідеєю у своїх взаємодіях. Тому стан розуміння як адекватного відображення у суб'єкті пізнання тих самих актів свідомості, що притаманні й об'єкту дослідження, навіть примушує дослідника застосовувати категорію справедливості. Таким чином, *«...примус цей пояснюється невід'ємністю бажання до справедливості від нашого духовного світу і всезагальністю чи загальнообов'язковістю його для будь-якої нормальної свідомості»*.

Судження, побудовані дослідником на основі цієї категорії, *«мають бездоганну правильність у логічному відношенні, так як вони невід'ємні і загальнообов'язкові для нашої свідомості»*. Кістяківський, не можна не помітити, постулює *ап'іорний* характер категорії справедливості. Але, як відомо, трансцендентальний план філософії **Імануеля Канта** перетворюється у неокантіанців у план цінностей. У Кістяківського також *«категорія справедливості – це категорія оцінки»*. На відміну від, скажімо, **Рикерта** він не розрізняє цінність та оцінку, відтак у нього категорія цінності є *«лише критерієм для оцінки результату соціального розвитку»*. Що ж до Рикерта, то він строго дотримується настанови трансценденталізму – розрізнення в структурі суб'єкта, що пізнає, емпіричної (індивідуалізуючої) і загальнозначущої (трансцендентальної) складових. У нього емпіричний (індивідуалізований) суб'єкт здійснює оцінку, а надіндивідуальний, трансцендентальний – виконує акт віднесення до цінності. Варто також додати, що категорію справедливості Кістяківський розглядає як складову більш широкої категорії *належного*. Через віднесення до цінності (тобто до категорії справедливості) будь-який індивідуальний об'єкт набуває статусу власної загальнозначущості (а отже, й об'єктивності). Будучи *«обробленим»* у світлі такої цінності, як справедливість, цей індивідуальний об'єкт виділяється серед величезної кількості інших і отримує загальнозначущість, не втрачаючи при цьому своєї унікальності й неповторності. Індивідуальне може стати суттєвим у своїй індивідуальності лише під кутом зору певної цінності.

❖ **Оцінка в історичній науці** – судження з точки зору певних цінностей. Оцінка є способом встановлення істориком значущості подій минулого як для самого минулого, так і для себе. В цьому, останньому випадку, вона постає як наукова оцінка (значення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку) та як оцінка аксіологічна (значення моральні, правові, політичні, ідеологічні).

Про категорію «можливості». З точки зору правильності епістемологічних принципів *необхідності* й *належності* Кістяківський не сприймає однієї з основних категорій в історіософії російських народників – категорії *можливості*. Її розгляду він присвятив велику статтю «*Русская социологическая школа*» и *категория возможности при решении социально-этических проблем*». Російські народники (**П. Лавров, М. Михайловський**) виходили з того, що саме *творча думка*, яка визначається поставленими ідеалами виступає рушійною силою історії. Історія ж можлива лише там, де є самоусвідомлення людиною своєї свободи. Саме за умови, коли за гегелівськими настановами свобода постає реальною силою історії й уможливлується вихід людини з межі *«природного стану»* в історичний вимір буття. Коли ж у свідомості людини відкривається простір для свободи, то це розсуває рамки причинно обумовленої необхідності і тоді й відкривається вимір *«можливого»*. *«Можливе»* є та область, де свобода й зреалізовує себе. Але категорія *можливого/неможливого*, взята як методологічний принцип у суб'єктивістській соціології того ж Михайловського постає *«гнучкою зброєю для виправдання і пояснення чого завгодно»*. Насправді ж, *«коли історичними дослідженнями точно встановлені всі ряди фактів у минулому, то далі науці рішуче немає ніякої справи до того, що ще могло б бути. Єдине завдання її полягає в дослідженні причин, які зробили ці факти необхідними»*. Виходячи з того, що людина бере участь в історичному процесі усвідомлено, керуючись моральними обов'язком та ідеалом кантіанець Кістяківський доходить висновку, що в історії *«ми досягаємо здійснення наших ідеалів не тому, що вони можливі, а тому, що здійснювати їх наказово вимагає від нас і від всіх оточуючих усвідомлений нами обов'язок»*.

❖ **Віднесення до цінності** – принцип неокантіанської теорії пізнання, суть якого полягає в тому, що він є способом відбору історичних фактів через віднесення їх до індивідуальних (*Рікерт*) чи загальнозначущих (*Вебер*) цінностей. Без співвіднесення з світом цінностей факти не можуть бути зрозумілими. Віднесення фактів до цінностей конституює й загальнозначущі судження про них. Але таке віднесення до цінностей не є



оцінкою історичних фактів. У неокантіанстві від оцінкових суджень історик повинен утримуватися, якщо він націлений на отримання об'єктивного (тобто загальнозначущого) знання.

* * *

Отже, в поглядах на специфіку історичного пізнання в Кістяківського можна спостерігати такі моменти кантіанства як перевага ідіографічного підходу на рівні методології, вихід на перше місце суб'єкта як активного творчого начала пізнавального процесу, при поясненні історичних фактів відмова від застосування категорії абстрактної причинності, підхід з точки зору загальнозначущих цінностей до предмету історичного пізнання.

Історично-методологічні погляди Кістяківського є одним із варіантів реалізації ідей баденської школи неокантіанства на місцевому українському інтелектуальному ґрунті. Знаходячись під впливом цієї школи, Кістяківський заперечував існування єдиного наукового підходу до природних та культурних об'єктів пізнання, чітко розрізняючи за існуючим методом гуманітарні (історичні) та природничі науки. Він був переконаний, що до історичного життя можна застосовувати категорію закону, завдячуючи на визнання в історії дії причинних зв'язків. Ця категорія може бути спільною як для природничої, так і для гуманітарної (із певною специфікою) сфери пізнання. Категорія необхідності постає як результат побудови причинно-наслідкового ланцюга і в історичному пізнанні вона є необхідною складовою процедури *пояснення* історичних подій. Категорія ж справедливості постає у Кістяківського як варіант риккертівської процедури віднесення до цінностей, вона є, як відомо, специфічним способом лише історичного пізнання та результату такого пізнання – утворення індивідуалізуючих понять і суджень. Фактично, у згоді з настановами неокантіанства баденської школи для нього історичне пізнання постає результатом раціонального конструювання.

Питання для обговорення

1. Чим відрізняють історичні факти від фактів природознавства?
2. Специфіка причинності в природничих та історичних науках.
3. Чому категорія справедливості може бути віднесена лише до явищ соціального порядку?
4. Що таке оцінка історичних явищ?

Теми рефератів

1. Методологія гуманітарних наук в неокантіанстві баденської школи.
2. Г. Рикерт про індивідуалізуючий та генералізуючий методи наукового пізнання.
3. Б. Кістяківський про особливості історичного пізнання.
4. Б. Кістяківський про проблему причинності в соціальних явищах.
5. «Віднесення до цінності» і «свобода від оцінки» як методологічні принципи неокантіанства баденської школи.

Лектура

Джерела

1. Кистьяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Б. Кистьяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1916. С. 120–188.
2. Кистьяковский Б. «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем. *Проблемы идеализма* / под ред. П. И. Новгородцева. М.: Изд-во Московского психологического общества, 1902. С. 297–393.
3. Кістяківський Б. На захист науково-філософського ідеалізму / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // Б. Кістяківський. Вибране. К.: Абрис, 1996. С. 31–96.
4. Кістяківський Б. До питання про самостійну українську культуру. *Хроніка-2000*. Вип. 37–38: Україна: філософський спадок століть. К., 2000. С. 699–717.
5. Кістяківський Б. Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // Б. Кістяківський. Вибране. К.: Абрис, 1996. С. 3–30.
6. Кістяківський Б. Суспільство та індивід. Методологічне дослідження / пер. з нім. В. Т. Сулим, О. В. Ільїна, Е. А. Шабайкович. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. 210 с.

Додаткова лектура

7. Даценко В. С. Методологія соціального пізнання Б. О. Кістяківського: український варіант неокантіанства. *Гуманітарний вісник ЧДТУ*. Серія: Філософські науки. 2011. Число 17. Вип. 1. С. 24–30.
8. Депенчук Л. П. Богдан Кістяківський. К.: Основи, 1995. 173 с.
9. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.

10. Стельмах С. П. Історична думка в Україні XIX – поч. XX ст. К.: Академія, 1997. 175 с.

6. Володимир Юринець: українська історіософія на стежках матеріалістичного розуміння історії

На творців марксистського вчення **Карла Маркса** (1818–1883) і **Фридриха Енгельса** (1820–1895) великий вплив мала філософія **Гегеля**. Звідсіля й ідея *діалектичного* розвитку людської спільноти, що підкоряється об'єктивним законам, й ідея неминучості революційних стрибків, що виводить цю спільноту на якісно новий рівень існування.

Самоназва марксистської філософії історії – *історичний матеріалізм* або ще – *матеріалістичне розуміння історії*. В основу марксистської філософії було покладене онтологічне питання про відношення свідомості (мислення) до матерії (буття). Вже у передмові «*До критики політичної економії*» (1859) Маркс стверджує, що буття визначає свідомість, а не навпаки, як то було в ідеалістичних варіантах філософії. Щось змінитися у людській свідомості може лише після того, як така зміна відбудеться у самому бутті. Свідомість завжди запізнюється у своїй зміні відносно зміни суспільного буття. В марксистському вченні якраз і пропонується варіант реальних (тобто матеріальних), а не містичних чи спекулятивних причин історичного процесу. А це *спосіб виробництва матеріальних благ*, що на думку марксистів і є основою розвитку людських спільнот у часі.

❖ **Суспільно-економічна формація** – це певна стадія в історичному розвитку людства. Марксизм виходить з того, що умовою існування людства є виробництво матеріальних благ. Таке виробництво носить суспільний характер і його формою є економічні відносини між людьми, або ще виробничі відносини. Якраз вони і є тією основою (базисом), що уможлиблює розвиток суспільства. На них ніби надбудовується вся сукупність політичних, правових, релігійних, ідеологічних відносин (надбудова). Матеріальні економічні відносини завжди передують і обумовлюють розвиток будь-яких форм суспільної свідомості. Суспільно-економічні формації – це такі типи суспільств, що одночасно є і стадіями *всесвітньо-історичного* розвитку. Їх нараховується п'ять: *первісна, рабовласницька, феодална, капіталістична, комуністична*. Перехід від однієї суспільно-економічної формації до іншої здійснюється шляхом *соціальної революції*.

Елементи марксистської філософії в українській філософській культурі можна спостерігати вже з 70-х рр. XIX ст. Початки розповсюдження марксистських ідей пов'язані з іменами **М. Зібера, С. Подолинського, М. Павлика, І. Франка, Ю. Бачинського, П. Грабовського, Лесі Українки**. Після перемоги соціалістичної революції на теренах колишньої Російської імперії і остаточного утвердження при владі такої *«ідеологічної»* партії як більшовицька (комуністична) розпочинається процес поступової канонізації офіційно прийнятої версії марксистської філософії. Філософія стає важливою складовою марксистсько-ленінської ідеології. Як би там не було, а в цей час українська філософська думка в *«советській»* Україні розвивається у складі єдино можливої для всього Советського Союзу марксистсько-ленінської філософії, бо якісь інші крім марксистської були просто відсутні. Специфікою функціонування цієї останньої є її злитість з політичною владою. Фактично один з варіантів марксистської філософії у її більшовицькому прочитанні постає ідеологією, що конструює та легітимізує грандіозну спробу побудови якісно нового типу суспільства – комуністичного. Хоча в 1920-ті рр. мабуть ще можна говорити про творчий характер марксистських ідей. Та й ще у 1930 р. **Володимир Юринець** міг написати, що *«філософія марксизму – це не якась штивна, змертвіла система, а активний процес, власне філософування, коли під цим словом не розуміти, зневажливо, пустої балачки, якій не відповідає ніяке напруження думки»*. Взагалі, 1920-ті рр., роки українського *«розстріляного відродження»* були тим періодом, коли більшовицький варіант марксистської філософії лише починає утверджуватися, сталінський інтерпретативний канон, який остаточно перетворив цю філософію в ідеологічну закостенілу догму ще не склався і тому деяке розмаїття інтерпретацій справді було можливе. Головне, що філософська думка в цей період функціонувала як не вироблення якихось принципово нових, а лише як інтерпретація вже наявних ідей. І саме на рівні цих інтерпретацій можна говорити про певні елементи творчості в більшовицькому варіанті марксистської філософії. Остаточо ж закріпив вироблення *«єдино правильної лінії»* в трактуванні філософії вихід у 1938 р. книги *«Короткий курс ВКП (б)»* з її четвертим розділом *«Про діалектичний та історичний матеріалізм»* авторства **Й. Сталіна**. Саме догми цього розділу стали матрицею філософування для всіх філософів Советського Союзу на найближчі десятиліття.

В історичному матеріалізмі єдність суспільного буття та суспільної свідомості складає *суспільну формацію*. А вже в межах більшовицької ідеології остаточно був сконструйований формаційний

канон – «п'ятичленка», коли вважається, що вся людська історія складається з п'яти суспільно-економічних формацій: первісної, рабовласницької, феодальної, капіталістичної та комуністичної (разом з соціалізмом як нижчою фазою комунізму). Процес людського життя в історичному матеріалізмі постає як закономірний рух (еволюція) в часі таких суспільно-економічних формацій, зумовлений постійним зростанням продуктивних сил суспільства, з якими, у свою чергу, корелюють економічні виробничі відносини. *Спосіб виробництва матеріальних благ як сукупність продуктивних сил та виробничих відносин* або ще, по-іншому, *економічний базис* завжди знаходиться в суперечливій єдності з надбудовою, до якої поряд із суспільними інститутами входить і суспільна свідомість. Та не елементи надбудови: релігія, політика чи та ж ідеологія рухають історію. Історія постає діалектичним процесом, змістом якої є боротьба класів, що, у свою чергу, приводиться в рух суперечністю, яка виникає між продуктивними силами та виробничими відносинами й викликає соціальні потрясіння – революції. А революції – це *«локомотиви історії»*.

Серед українських філософів 20-х – поч. 30-х рр. ХХ ст., які працювали в галузі історичного матеріалізму можна назвати **Володимира Берковича**, **Петра Демчука** (1900–1937), **Семена Семковського (Бронштейна)** (1882–1937), **Тодося Степового (Діденка)**, **Володимира Юринця** (1891–1937), **Елі Штейнберга** (1906–1937), **Якова Блудова** (1897–1984). Майже всі вони були репресовані в ході сталінської політики *«великого терору»* 1937 р.

Один із найвідоміших українських філософів-марксистів цієї доби, **Володимир Юринець**, якраз і критикує спрощене, недіалектичне розуміння відносин між базисом і надбудовою, що було притаманне багатьом «неофітам» від марксистської філософії: *«Історичний матеріалізм, – пише він, – учить нас, що всі ідеологічні ствердіння мають за свою основу певну систему продукційних (виробничих – Авт.) відносин. Але історичний матеріалізм, як філософія чину, в несправних руках може перемінитися на джерело нових фетишизацій. Виходячи з того, що ідеологічні явища являються тільки надбудованими, можна легко попливти річищем специфічного епіфеноменалізму, розглядаючи їх як щось додаткове, незначне. Відси недалекокий крок до історичного автоматизму, до «економічного матеріалізму», небезпеку якого вже передбачав Плеханов. Все – економіка, ось яка філософія такого роду історичного матеріалізму»*.

Таким чином, треба адекватно сприймати всю діалектичну складність відносин між базисом і надбудовою (включаючи сюди

й ідеологію як вид суспільної свідомості). В реальному історичному бутті хоча матеріальне виробництво і є головним по відношенню до явищ суспільної свідомості або ще можна сказати, що явища надбудови залежні від економічного базису, але, у свою чергу, вони можуть бути самостійними і навіть мати зворотній вплив на нього. Тобто, фактично, Юринець закликає глибше вивчати автентичний марксизм, приміром того ж **Енгельса**, який у листі до **Йозефа Блоха** (1890) пояснював, що той, хто твердить, що «...економічний момент є нібито єдино визначальним моментом, то він перетворює це твердження в безмістовну, абстрактну, безглузду фразу». Цю тезу Енгельса Юринець в іншому місці пояснює так: «Історичний матеріалізм не говорить, що база визначає **однозначно** надбудову. База вказує тільки межі, серед яких можливі тисячі варіацій і індивідуальних відтінків, залежно від попереднього ідеологічного матеріалу і більшої або меншої чіткості зміни в продукційних відносинах».

Тут він констатує складність феномену надбудови і на рівні її зв'язків з базисом («базою»), і на рівні структури самої надбудови, і на рівні функцій її елементів.

У зв'язку з публікацією російського перекладу першого (1924 р.) і другого (1921 р.) розділів «ранньої» роботи Маркса й Енгельса «Німецька ідеологія» (1846), в якій вперше чітко були сформульовані основні риси матеріалістичного розуміння історії, а потім і її «повного» виходу в 1932 р. перед українськими філософами-марксистами постала проблема актуалізації змістового наповнення таких категорій історичного матеріалізму як «ідеологія», «самовідчуження», «опредметнення», «товарний фетишизм».

Розуміння феномену ідеології. Серед складових надбудови важливе місце в українських філософів-марксистів займає аналіз феномену ідеології. Ідеологія, як сукупність ідей, по-перше, на духовному рівні відображає інтереси панівних прошарків суспільства, по-друге, вона має ілюзорний характер («*хибна свідомість*») тому, що впирається врешті-решт у відчужений характер праці при капіталізмі. У ленінському тлумаченні, коли він говорить про «наукову ідеологію», ідеологія розповсюджується на колективну свідомість експлуатованого робітничого класу. І, далі, як ідеологія робітничого класу вона вже позбавляється ілюзорного характеру. Саме такі протилежні тлумачення змістовного наповнення «ідеології» («*хибна*», ілюзорна свідомість/«наукова» ідеологія) створює ту ситуацію смислової напруги, яку філософи цієї доби намагаються долати через застосування категорії діалектичної суперечності. Юринець у статті «*“Німецька ідеологія” Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму*»

(1927), щоб довести, що ідеологія є не лише «ілюзорна свідомість» вдається до інтерпретації відповідних фрагментів з «Німецької ідеології». Він доходить висновку, що **Маркс** і **Енгельс** вказали, по-перше, на передумову виникнення моменту ілюзорності в ідеологіях, а це виникнення поділу праці на фізичну та духовну. Розподіл праці приводить до того, що тепер уже філософи-ідеологи можуть уявляти, ніби думка має таку ж саму реальність як і матеріальна дійсність. Саме усамостійнення сфери духовності приводить до непомічання її залежності від сфери матеріального виробництва, абсолютизації царини «чистої думки» і, як наслідок, перекрученого бачення соціального буття. По-друге, вони вказали на джерела ілюзій. Ними постають високий рівень суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами. Тоді представники панівних класів втрачають «всю історичну орієнтацію» і сама соціальна реальність в їхній свідомості набуває ілюзорних рис. Ще одним джерелом ілюзій постає слабкий розвиток продуктивних сил. Та суспільна свідомість не обов'язково неправильно відображає реальність («свідомість *може*, а не *мусить* стати ілюзорною»). Оскільки свідомість є не чим іншим як усвідомленням наявної практики і цей момент адекватного, «невивихненого» зв'язку між свідомістю і праксисом **Маркс** і **Енгельс**, на думку Юринця, закріплюють за історично прогресивним класом – робітничим, то можна говорити й про «пролетарську ідеологію», «більшовицьку ідеологію» чи «наукову ідеологію». Як бачимо, Юринець у марксовому розумінні ідеології особливу увагу акцентує на парі опозиційних категорій «істина-хиба», хоча в «Німецькій ідеології» зустрічається й інший вимір смислового наповнення «ідеології». Мова йде про те, що «ілюзія» не тотожна «хибі», а ілюзорний характер ідеології породжується самою реальністю й існує у її складі, а не привноситься кимось ззовні, тобто не з життєвого досвіду. Це, швидше, *самоілюзія* реальності, породжена, з одного боку, частковим і обмеженим характером людської практики, далі – центрування людиною свого партикулярного способу існування, ну й потім винесення його поза межі своєї частковості. У цьому непомічанні людиною частковості й історичності її власного буття і розуміння його як загального – суть ідеологічного самообману (ілюзії).

Як би там не було, але рівень ідеологічної надбудови саме через зв'язок з економічним базисом позбавляється самостійного значення і саме на рівні цієї «останньої інстанції» (Енгельс) можна стверджувати, що «*тільки з дійсного процесу життя ми можемо зрозуміти й вивести, з'ясувати розвиток ідеологічних відсвітів і відзвуків цього життя*» (тут Юринець схвально цитує **Маркса**).

Ідеологія як система раціоналізованих уявлень про суспільство, що ще й виправдовує та легітимізує конкретний соціальний порядок має двосторонні «відносини» з економічним базисом: крім



Володимир Юринець
(1891-1937)

того, що ідеологічні феномени можуть мати самостійне значення вона ще мати й зворотній вплив на економіку. Тому розуміння надбудови та ідеології як її складової лише як одновекторного відображення економіки у духовні форми, як своєрідної «фотографії» економічного базису Юринець характеризує як «сплутування детермінізму з фаталізмом».

Юринець у цьому зв'язку розмірковує про значення категорії «випадковість», позбавляючи «детермінованість» характеристик жорсткості. До фаталістичного розуміння історії якраз і веде однозначна зумовленість надбудови базисом, коли, приміром, елементи ідеології розуміються як пряме відображення економічних процесів.

Спрощеному розумінню марксистської філософії є своє пояснення. В 20-х – на поч. 30-х рр. ХХ ст. у філософському житті проявляє себе «механіцистська» тенденція, проти якої й виступав активно Юринець, що в Україні стояв на чолі марксистської філософської групи так званих «діалектиків». Якщо можна говорити про якусь соціальну базу «механіцизму», то потрібно сказати, що «мобілізація» на «філософський фронт» у 20-х рр ХХ ст. слабо підготовлених у марксистській теорії представників «із простого народу» різко понизила планку філософування. Їх тексти, що претендують на статус філософських характеризуються тривіалізацією змісту, банальною риторикою та відвертою софістикою. Отже, курс на сталінську догматизацію марксистської філософії наприкінці 1920-х – у 1930-х рр. потребував і «відповідного» рівня кадрового забезпечення. Та в 1930-х рр. репресивна машина не пожаліла нікого: були розгромлені й «механіцисти», й стара гвардія «діалектиків» і до керівництва советською філософією прийшла група молодих «діалектиків» на чолі з **Марком Мітіним (Гершковичем)**.

Феномен відчуження. Іншим поняттям, зміст якого активно тлумачиться українськими марксистським філософами є поняття відчуження (самовідчуження). За Марксом в експлуататорських суспільствах і продукти людської праці, й сам процес праці та й «сутнісні сили» людини стають чужими цій людині і починають

панувати над нею. Відчуження всіх цих елементів постає як само-відчуження людини. Самовідчуження Юринець визначає як «*рух людських самовідношень*», що уявляється «*як рух речей*».

Тому рух до комунізму у Юринця – це подолання ситуації самовідчуження. У статті «*Філософська генеза Маркса*» він пише: «*Концепція самовідчуження... об'єднується у Маркса з комунізмом, як з практичним рухом, що має за мету знищення світу, ворожого для робітника, і створення світу, в якому його праця буде вільним виявом його ініціативи, здатності, таланту; знищення самовідчуження – це знищення праці як примусу*».

Тут же він пояснює, в якому напрямку «*молодий*» Маркс змінив розуміння категорії «*самовідчуження*» в порівнянні зі своїми вчителями – **Гегелем і Фоєрбахом** та пов'язане з ним поняття «*практичного руху*». «*Самовідчуження Гегеля полягало в опредметненні суб'єктивних змістів і ставленні себе в залежність від цих змістів, в чому й полягає пізнавчий процес. Самовідчуження у Фоєрбаха йшло по гегелівській лінії, але притиск він ставив на факті відривання людських змістів від людини і творення фантастичних дійсностей*».

Рух до комунізму можливий не через зміну своєї внутрішньої суб'єктивної дійсності, а через практичну дію (революцію) до зовнішньої по відношенню до людини соціально-політичної реальності.

❖ **Фетишизм** – сакралізація неживих предметів та поклоніння їм, постає результатом ототожнення соціальних характеристик предмету з його натуральними властивостями. У марксизмі розуміється як поєднання двох протилежних процесів – уречевлення суспільних відносин та персоніфікації речей. Капіталізм якраз і фетишизує не лише мотивації людської поведінки чи її ціннісні орієнтації, але і всю соціокультурну реальність. Звідсіля, поклоніння грошам, владі харизматичного лідера, престижному споживанню.

Опредметнення, уречевлення, фетишизація. Людина, існуючи по-людськи, не може не працювати, результатом такої праці постає створення предметів, як результатів людської дії. Предмет – це опредметнена праця. Опредметнення – це процес втілення в предметові людських знань, умінь і навиків. Предмет тоді – це продовження самої людини, це «*людський*» предмет. І лише на тих етапах людської історії, де існує приватна власність на засоби виробництва і, як наслідок, експлуатація людини людиною опредметнення для експлуатованих прошарків суспільства виступає як втрата вироблених ними ж предметів. Вироблений предмет постає як чужий їм і зв'язки людини з таким відчуженим предметом в умо-

вах приватновласницьких суспільних відносин – це панування світу предметів над людиною. Приватновласницькі міжлюдські відносини породжують розуміння опредметнення лише як реалізацію людиною своєї власницької корисливості. Не лише предмети, ставши чужими, починають панувати над людиною, перетворюючи її в засіб, а себе в мету, а через привласнені, але насправді чужі предмети встановлюється й ситуація такого виду міжлюдських відносин як експлуатація, тобто панування людини над людиною. При капіталізмі не лише предмет, а й сам процес його створення – праця, відчужується від творця предметів. Тобто, сам процес праці як дія, що виходить із самої людини постає як щось зовнішнє по відношенню до робітника, вона викликає почуття незадоволення і сприймається як примус. Навпаки, людина почуває себе свободою лише тоді, коли вона не працює.

Опредметнення на етапі приватновласницьких капіталістичних відносин не лише породжує ситуацію відчуження, а ще й конкретизується як уречевлення (у Юринця – *«орічевлення»*), тобто коли відносини між людьми постають у вигляді відносин між предметами. Ну, а одним із виявів уречевлення постає феномен фетишизації предметів: світ вироблених людиною предметів уявляється *«живим»*, перед ними схиляються і їм поклоняються як якимось кумирам, так ніби вони володіють *«силою»*. Міжлюдські відносини опредметнюються, а предмети оживають – така ситуація постає як результат самовідчуження людини в умовах капіталістичної дійсності. Юринець говорить не лише про схиляння перед предметами чи уречевлення міжлюдських відносин, але про *«фетишизацію всіх культурних процесів»* на сучасному йому етапі розвитку буржуазного типу суспільства. Але на різних етапах розвитку капіталізму фетишизація виконувала різні функції. На початку буржуазної епохи саме фетишизація природних та суспільних законів навіть стимулювала її розвиток. На цьому етапі віра в те, що новий лад є не витвором людей, а носить природний характер *«окрилювала розмах нової кляси, була однією з форм плодотворних само ілюзій»*.

Та *«орічевлення»* (і фетишизація) притаманна не лише капіталістичному суспільству, вона можлива і в *«системі пролетарської культури»* доби соціалізму. На думку Юринця гіпертрофована увага до економічної складової історичного матеріалізму у конкретних умовах будівництва соціалізму в *«советській»* Україні може стати *«джерелом нових фетишизацій»*. Приміром, на рівні художньої творчості, коли молоді українські поети, захопившись зображенням величі економічного зростання, *«могутнього ритму праці Херсону, Одеси, Маріуполя»* забули про людину – це також *«фети-*

шизм – хвороба орічевлення суспільних взаємин, спадщина буржуазної психіки».

Що може означати у творах Юринця це акцентування уваги на позаекономічних факторах розвитку людської історії, на активному, перетворюючому характері впливу елементів надбудови на «базу» та на феноменах фетишизації на стадії соціалізму? Вірогідною версією витлумачення може бути думка про спроби захисту Юринцем марксистської філософії від тенденцій щодо її спрощення й вульгаризації, що почали активно проявлятися вже в 1920-х рр. і досягли своєї вершини наприкінці 1930-х рр.

* * *

Отже, коли ми говоримо про погляди українських марксистських філософів 20-х рр. ХХ ст., то тут мова не йде про якусь їхню власну філософію історії, а лише про оригінальний ракурс сприйняття історичного матеріалізму як наслідку застосування інтерпретаційних процедур. Та акцентування уваги на матеріальних факторах як детермінантах історичного процесу, тобто на впливові продуктивних сил на рух спільноти в часі, крім того, що прилучає українську історіософію до марксистської теорії, ще й збагачує саму українську історіософську традицію новими способами пояснення людської історії.

Питання для обговорення

1. Чому історична теорія Маркса-Енгельса називається «історичним матеріалізмом»?
2. Зміст поняття «відчуження» у марксизмі.
3. Як В. Юринець розуміє феномен відчуження?
4. В. Юринець про джерело фетишизацій при соціалізмі.

Теми рефератів

1. Матеріалістичне розуміння історії в філософії марксизму.
2. Марксистські ідеї в творчості Івана Франка, Сергія Подолинського та Юліана Бачинського.
3. Ідеї історичного матеріалізму в українській філософській культурі 20-х рр. ХХ ст.
4. Володимир Юринець про історичний матеріалізм.
5. Марксистські схеми української історії в 20-ті рр. ХХ ст. (Матвій Яворський).
6. Марксистська теорія суспільно-економічних формацій.

Лектура **Джерела**

1. Юринець В. М. Хвильовий як прозаїк. *Червоний шлях*. 1927. № 1. С. 253–268.
2. Юринець В. Павло Тичина. Спроба критичної аналізи. Харків : Книгоспілка, 1928. 115 с.
3. Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). *Червоний шлях*. 1930. № 2. С. 106–118.
4. Юринець В. «Німецька ідеологія» Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму // В. Юринець. Філософсько-соціологічні нариси. Харків: ДВУ, 1930. С. 5–43.
5. Юринець В. Новий ідеологічний маніфест українського фашизму // В. Юринець. Філософсько-соціологічні нариси. Харків : ДВУ, 1930. С. 205–233.
6. Юринець В. Філософська генеза Маркса. *До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса*. Філософ. зб. Харків: Пролетар, 1933. С. 19–110.
7. Юринець В. Значення «Німецької ідеології» Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму. *До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса*. Філософ. зб. Харків: Пролетар, 1933. С. 204–222.

Додаткова лектура

8. Вдовиченко Г. Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи «Розстріяного Відродження». К.: Вид.-поліграф. центр «Київ. ун-т», 2015. 511 с.
9. Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взємопроникнення часу і вічності. К.: Поліграфкнига, 2009. С. 73–90.
10. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: монографія. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.

ІРРАЦІОНАЛЬНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ ХХ СТ.



Після періоду панування позитивістських схем осягнення історичного світу настає час волюнтаризму. Позитивізм і волюнтаризм – це не тільки панівні тенденції в осмисленні історичного процесу модерної доби, а ще й етапи розвитку української філософсько-історичної думки. У 20-х рр. ХХ ст. волюнтаристсько-екзистенціальна, ірраціональна за своєю сутністю парадигма, приходить на зміну тим історіософським ідеям, джерелом яких було Просвітництво з його плоским прогресизмом раціоналістського зразка. В українській інтелектуальній традиції захоплення волюнтаризмом як засобом осягнення історичного світу виникає внаслідок розуміння частиною інтелігенції недієздатності застосування позитивістських принципів з метою осмислення принципово нових світоглядних ситуацій ХХ ст.

Перша світова війна і стала тим водорозділом між «довгим» ХІХ і «коротким» ХХ ст., коли ті масові цінності, які визначали світогляд європейської людини до війни: оптимізм, прогресизм, позитивізм змінюються на цінності післявоєнні: ірраціоналізм, волюнтаризм, екзистенціалізм. Як писав ідеолог «чинного» націоналізму **Дмитро Донцов**: *«Блаженно-наївний світ був світ століття, яке в 1914 р. запало в небуття. Світ, коли вірили в безнастанний автоматичний поступ, в світло розуму, яке впорядкує хаос, в силу взаємного намовлення, в переконуючу міць розумної ідеологічної гадки, яка потрапить довести противникові правду наших домагань, як доводять правду, що сума кутів трикутника рівна двом прямим. Це світ, коли вірили в те, що – в світлі «поступу» – насильство, шовінізм, війни і звади перестануть бути регулятором життя; що стануть поволи пересудами «темного середньовіччя», так само, як і фанатизм, що їм в наші часи скоро не буде місця...»*. Врешті, серед цінностей опинилася й ідея тотальності: тотальна війна, тотальне панування, тотальна ідеологія. Головний сенс цього принципу полягає не в тому, що він є називанням не лише суми партикулярних інтересів індивідів заради досягнення життєвого успіху; ні – тоталітаризм створює новий тип людини, коли він захоплює людину повністю

разом із корінням її буття, вивільняючи в неї ті приховані сили, про існування яких людина навіть і не підозрювала. Фашизм і комунізм найповніше й зреалізували цей принцип.

Для української історії першої половини ХХ ст., яка вплинула на формування неповторного історичного досвіду носіїв української ідентичності – це ще й перехід української нації на політичний рівень її існування в результаті великої кількості доленосних подій. Їх переживання формує і відповідний тип трагічного колективного світогляду з його складовою – специфічною історичною пам'яттю як ідентифікатором національної самосвідомості. Оця потужність гірких вражень, відчуття руїни, насамперед у свідомості інтелектуалів, що гостріше за інші верстви суспільства переживають історичні події такого рівня, спричинили й надзвичайно сильний поштовх у царині філософських рефлексій над історичним процесом і вплинули на специфіку конструювання філософсько-історичного знання у бік ірраціональних способів осягнення української історії.

1. В'ячеслав Липинський: консервативний варіант історіософського соціологізму

Консервативні інтенції в українській історіографії та історіософії представляли **Дмитро Дорошенко** (1882–1951), **Степан Томашівський** (1875–1930), **Василь Кучабський** (1895–1944) і, звичайно ж, ідеолог правого спрямування **В'ячеслав Липинський** (1882–1931). Ідейна спадщина В. Липинського дає нам зразки найглибшого закорінення у консервативну світоглядну традицію. Липинський у своїй творчості розкрив можливості елітаристського підходу до проблеми суб'єкта історичного процесу. Він, насамперед, історик і 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 неререфлектоване спекулятивне підґрунтя. Ідеологічні монархічно-аристократичні вподобання Липинського виразно виділяються на тлі суцільного захоплення українських інтелігентів різними варіантами егалітаристсько-соціалістичних ідеологій як в часи Української революції (1917–1921), так і пізніше. На противагу їм він сповідує інтереси *«осілого хліборобського рицарства, як основного консервативного ядра української провідної верстви...»*.

Липинський пропагує відновлення української держави у формі спадкоємного Гетьманату, оскільки цей акт відновлює іє-

рархічну структуру українського суспільства. Наслідком має стати подолання ідейного хаосу в політиці, браку організації та дисципліни, що було характерно для тогочасних національно-визвольних змагань селянської («безбуржуазної») нації.

Загальна характеристика історіософських принципів консерватизму. Консерватизм як політична доктрина в Європі починає формуватися на початку XIX ст. В його межах вибудовується і така модель філософії історії, в якій сам історичний процес постає неперервним, де момент теперішнього є прямим продовженням подій минулого, відтак шар минулого обов'язково знаходимо у модусі «тепер», а модус майбутнього, навпаки, не відіграє якоїсь надзвичайно важливої ролі у розумінні цілісності історичного процесу.

Історіософія консерватизму базується на певній *метафізиці*. І одним з основних її принципів є своєрідне розуміння моменту історичності. Спираючись на дослідження **Карла Мангайма** «Консервативна думка» (1927) можна сказати, що консервативний спосіб переживання явищ цього історичного світу ґрунтується на підході до них з боку їх минулого, тобто того, що стоїть за кожним сучасним явищем. А стоїть за ним уся його минула історія: його зародження й подальша еволюція. Колишність явища пояснює момент сучасної його ситуації двояким чином: по-перше, вважається, що зараз явище має якийсь сенс тому, що виникло внаслідок процесу розвитку; по-друге, явище в теперішньому часі має сенс тому, що проявляє певну незмінну тенденцію (закономірність) розвитку, яка визначається вже фазою його *зародження*. І в цьому пункті консервативне бачення світу вступає в суперечність із прогресистським його сприйняттям, адже прогресист переживає теперішнє як початок майбутнього, а для консерватора теперішнє постає тим останнім пунктом, якого досягло минуле. Тобто, модус теперішнього утримує в собі й своє минуле, а наявні форма й зміст історії вміщують усі попередні сходи. Завдяки включенню минулого в теперішнє, розширюється сам модус теперішнього, забезпечуючи таким чином людину від виникнення в її свідомості нігілістичних настроїв, оскільки проміжним моментом до стану їх існування є якраз відчуття «скорочення перебування в теперішньому часі» (**Г. Люббе**). Минуле в очах консерватора – це не те, що пригадують час від часу, а те, в чому живуть повсякчас, і будь-яка думка сьогодні виростає із такого фрагментарного минулого. Минуле у консерватизмі є інтегративною частиною людського життя, інтенсивним переживанням подій, які все ще існують *зараз*. І захист такого минулого-теперішнього відбувається постійно, тому що воно опиняється під загрозою в сучасності. Теперішній стан мислиться

консерваторами не в часових, а переважно в *просторових* категоріях. Перевага ж просторового упорядкування часових подій приводить до того, що німецький консервативний романтик **Адам Мюлер** (1779–1829) навіть пропонував уживати не термін *сучасність*, а *співпросторовість*.

Та й сам принцип історизму має риси консервативного способу осягнення дійсності. Саме ситуація *«соціальної вкоріненості»* приводить консерватора до формування історичного мислення з його моментами послідовності, неперервності й традиційності. Тому там, де з'являється історизм, він відіграє роль політичного аргументу проти революційного розриву з минулим (**К. Мангайм**).

Отже, історія у сприйнятті консерватора повинна обов'язково закорінюватись у певному *«грунті»* – ним може бути як реальна, матеріальна земля, так і таке бачення минулого, що постулює обов'язкову наявність певної основи, онтологічного підґрунтя подій чи артефактів, що рухаються в часі. Бо щоб дійсно бачити світ очима консерватора, потрібно пережити події в категоріях підходів, які породжені вкоріненіми в минулому суспільними обставинами й ситуаціями.

У свою чергу, в основі консервативного способу переживання минулого лежить відданість традиції, або *традиціоналізм*. Традиціоналізм – це така психологічна настанова, яка проявляється як тенденція триматись у всьому минулого й уникати новацій. Традиціоналізм є своєрідним *«материнським світоглядом»*, або ще *«внутрішнім ядром»* для політичного консерватизму. Якщо порівнювати традиціоналізм і консерватизм, то традиціоналізм – це елементарна, прихована від свідомості тенденція, що притаманна кожному індивіду і яка може актуалізуватися за певних соціальних умов. Тоді консерватизм постає усвідомленою, рефлексивною позицією, по-іншому – усвідомленим традиціоналізмом.

Консервативне сприйняття людини спирається на ідею принципової нерівності між людьми: за фізичними даними, розумовими здібностями, врешті, за походженням. Звідси й функціонування принципу *«вертикальної дистанції»* за середньовічної доби між феодалом і тим, хто під його владою. Отже, консервативна ідея є необхідним фактором для утворення стійких форм соціуму й державності, нації та культури.

Проблема провідної верстви. Свої історіософські ідеї Липинський виклав, переважно, у праці *«Листи до братів-хліборобів»* (1926), на яку ми далі й будемо спиратися. У нього першоосновою його історіософської конструкції виступає концепт *«Землі»*. *«Земля»* є тим началом, у яке *вкорінена* історія певної спільноти. Та й

національна психологія людини формується також під впливом географічного фактора.

Землеробський спосіб існування робить людину залежною від *«твердих законів землі»*, які логічно неможливо обґрунтувати. Життя на землі, за Липинським, оповите первинними ірраціональними бажаннями, які потім відтворюються як у повсякденному житті землеробського етносу, так і на рівні його політичних форм. Взагалі, у цього мислителя найглибшим чином реалізується ідея *органічного* зв'язку землі і держави. Усвідомлення своєї єдності із землею-годувальницею, обов'язків перед нею є основою й національної ідентичності. А 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»* – зазначає Липинський. 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...»*. І тут Липинський протиставляє свою територіальну модель патріотизму панівному в середовищі українських народників культурно-мовному.

❖ **Органіцизм, органічність** – пізнавальний підхід, що уподібнює людське суспільство природному організму (тілу). Був популярним при поясненні плину історії у романтизмі (Шеллінг) та позитивізмі (Спенсер), а в консерватизмі знайшов своє продовження.

Із потреб аграрного способу життя, на думку 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. Мюлер). Така органічність виразно контрастує з абстрактним характером і міжлюдських відносин, і відносин *«людина – природа»*, наприклад, при капіталізмі, на що звернув увагу ще **К. Маркс**.

Тому в Липинського *«землеробський клас хліборобський»* із своїх лав виділяє активну меншість, у якій 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».

Провідна ж верства суспільства – це ті, хто, по-перше, акумулює розпорошену енергію мас і здатен керувати людськими хотіннями, стримуючи «тілесні, звірячі 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...*»). В цьому і полягає волюнтаристська основа історіософських поглядів Липинського. Але як справжній католик він вважає, що воля творчої еліти не безмежна, її межі устанавлює божий план історичного процесу.

Власне, етнографічна маса, об'єднана спільними матеріальними умовами свого життя, має неусвідомлені «стихийні хотіння до буття собою, до заховання, до поширення себе». 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 стихийні 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*». Таким чином, нація – це зорганізована на певній території у державу провідною верствою пасивна етнографічна маса. Крім того, провідна верства



*В'ячеслав Липинський
(1882–1931)*

у 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.

Стихийний 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 вла-*

ди»). Крім морального авторитету, однією з головних рис провідної верстви слід назвати *«матеріальну силу»*. Якщо моральний авторитет передбачає вміння організовувати владу таким чином, щоб в очах пасивної більшості вона мала моральне виправдання, 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 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. Перебуваючи під впливом теорії елітаризму італійського соціолога **Вільфредо Парето** (1848–1923), 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»*.

Потрібно також наголосити, що такий консервативно-елітаристський варіант історіософії був би неможливий без заглиблення в деяку інтелектуально-світоглядну традицію. Консерватизм Липинського, зокрема, сягає ще феодальних уявлень про структуру середньовічного суспільства. Звідсіля й апологія ієрархічної моделі суспільства, на вершині якої кращі – *«провідна верства»*, або *«національна аристократія»* (тут відразу виникають алузії з небесною та церковною ієрархією **Псевдо-Дионісія Ареопігита**, середньовічним становим поділом (*«ті, що моляться»*, *«ті, що воюють»* і *«ті, що працюють»*) та шляхетським етосом із сарматською теорією біля його витоків). Узагалі, коли читаєш його *«Листи до братів хліборобів»*, не покидає відчуття, що ця людина спокійно, ясно і впевнено дотримувалася життєвих орієнтирів на ієрархічну структуру цього Універсуму загалом, і людського суспільства зокрема. Над усіма людськими бажаннями й способами їх здійснення вивисується трансцендентний світ, і тому в людському світі багато що від цієї самої людини не залежить. До того ж є незмінні вищі цінності, такі як любов до бога й людини, і людська активність може лише тоді називатися правильною, коли зреалізовується за цими

божими заповідями. Взагалі, у світі є початково щось вище й нижче, і завдання людини не опиратись, а відповідати цим реаліям.

Уже ранні дослідники творчості Липинського звернули увагу на залежність сприйняття ним історичного світу від глибинних принципів функціонування католицької латино-романської культури (для Липинського *«сеї романський світ є світом Аполлона, генія викінчености, зрівноважености, гармонії. Се світ унятий у певні, ясно визначені рамки, а тим самим обмежений в своїх розвоєвих гонах і осягах»*). Наслідком цього впливу стає констатування раціонального підходу до минулого. Говорячи навіть про почуття, інстинкт чи інтуїцію, то вони у нього теж *«пересякнені наказами інтелекту»*. Зважаючи на таке вивищення деякими дослідниками ролі раціонального начала, з нашого боку потрібно чіткіше вказати на розуміння Липинським місця ірраціональних чинників у його політичній теорії й, передусім, в уявленнях про феномен ідеології. Сам Липинський чітко розставляє акценти: *«Раціональні, розумові закони слова: закони логіки, закони діалектики, тільки тоді можуть придбати творчу силу, коли вони служать не самім собі, а тому ірраціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого родиться все життя, в тім числі і само слово»*.

Раціональне у Липинського, у цілому, – це те механічне начало, що протистоїть ірраціональному як життєвому й органічному.

Ірраціональний характер умов історичного процесу. А ось ірраціональне у Липинського – це і *«хотіння маси»* як умова розгортання історичного процесу, це і вольовий потяг правлячої верстви, це і містицизм разом із вірою. Так, містицизм Липинський розуміє як союз людського бажання жити із силами, сильнішими від людських. Саме союз із *«Вищими Силами»* дає людині перемогу в боротьбі за життя, за *«поширення себе»*. Такий містицизм є складовою людської *«властивості живої і глибокої віри»*. Липинський, розрізняючи справжню *«людям вроджену, стихійну ірраціональну віру в Бога»*, говорить про містицизм релігійний та віру в *«керуючі людством закони»*, віру в безмежні можливості людського розуму, од природи доброї й рівної одна одній людини, і цей другий, несправжній, варіант раціонального містицизму він називає *«містицизмом магії»*, або ще *«містицизм дикунів і варварів»*. Роблячи загальний висновок щодо розуміння ролі раціонального та ірраціонального начал, вкажемо, що для Липинського у сфері ідеології раціоналізм може існувати лише як форма містицизму, яка у такий спосіб *«заховує»* (зберігає) свій дійсний зміст. Але, незважаючи на вивищення ірраціонального чи волюнтаристського чинника у структурі людських дій, все ж таки Липинський бачить його лише

в парі з раціональним елементом, і тут його погляди суттєво відрізняються від поглядів того ж, наприклад Донцова, у якого шопенгауерівська «*воля до життя*», ця стихійна, ірраціональна сила, безпричинна й невмотивована єдина є «*мотором наших вчинків*».

З точки зору Липинського, сам ідеолог повинен уміти виходити за межі суб'єкт-об'єктної ситуації, якщо він хоче, щоб його доктрина «працювала». Бути ідеологом традиціоналізму означає: або свідомо передбачити у своїх побудовах місце ірраціональному моменту, або, ще краще, коли сам ідеолог не буде глибоко піддавати рефлексії національний інтерес і деякий шар своєї доктрини сприйматиме й поширюватиме через віру з використанням у своєму дискурсі магичної функції слів. Адже критерієм цінності соціальної теорії для нього є, врешті-решт, не «об'єктивність», не «оригінальність», не «науковість», а лише ефективність. Тому справжня ідеологія – це не просто теорія, а завжди «теорія-віра». Однак Липинський намагається викласти свої погляди таким чином, щоб не відлякувати вихованих у раціоналізмі членів суспільства. Тому й ірраціональні чинники він зображує не як щось протилежне розуму, а як *справжній розум*, що нібито підтверджений багатовіковим досвідом.

Розуміння Липинським феномену традиції. Подія в часі, з точки зору принципу історизму, є унікальною завдяки контексту й у той же час чимось подібною (чи принаймні пов'язаною з попередніми подіями) завдяки причинним зв'язкам. З погляду традиціоналістського сприйняття, рух одиничних неповторних подій у часі зникає, увага акцентується дещо на іншому аспекті проблеми – на перенесенні з певної точки порядку (початкової традиції) в теперішнє, деякої цінності чи елемента і його перебуванні в цьому теперішньому вимірі. Потім ця сакральна точка порядку постійно відтворюється в історичному часі, й акцентування уваги саме на ній приводить до виникнення уявлення про її незмінність, сталість і навіть позачасовість. Таким чином, момент минулого стає умовою справжності, істинності теперішнього.

Розуміння традиції, зазначимо, може бути двоїтим. По-перше, вона може сприйматись як дорефлексивна форма особистого досвіду людини, коли перебування в її межах сприймається як щось само собою зрозуміле. Тут традиція не знає, що вона традиція. Первинно традиція – це те, в чому живуть, це наперед само собою зрозумілий момент сьогодення, а не те, до чого вибудовують *відношення*. Людина не бажає *іншої* поведінки і вона говорить собі: «*Так було завжди і це добре, і це повинно зберегтись й надалі*». Людина виявляється не здатною вийти зі звичних, наїжджених рейок свого існування, що і стає головним мотивом збереження тради-

ції. Назвемо таке неусвідомлене перебування в істині традиції автентичним традиціоналізмом. По-друге, відданість традиції може бути усвідомленою й тоді виникає *традиціоналізм* як форма ідеології. Бо такий традиціоналізм – це утвердження традиційних норм за *повного усвідомлення їх традиційної природи* та переконання в тому, що їх цінність обумовлена традиційною передачею із деякого сакрального першоджерела. Такий ідеологічний традиціоналізм активізується, коли існування неусвідомленої традиції опиняється під загрозою, тоді він і з'являється як реакція на зміни чи перспективи можливих змін.

Автентичною для Липинського є та традиція, що проявляє себе насамперед на рівні його станової шляхетської ідентифікації, яка об'єктивується у подальшому в ціле віяло традиціоналістських смислів, що поширюються потім на світоглядно-ідеологічний вимір його життєдіяльності. Можна навіть стверджувати, що саме ці неусвідомлені та усвідомлені форми традиції самим Липинським сприймаються як *механізм* передачі культурної спадщини із покоління в покоління, забезпечуючи таким чином суспільний взаємозв'язок індивідів та поколінь. Концепт традиції, власне, й стає необхідним елементом у конструюванні Липинським образу неперервності історичного процесу.

У баченні самого Липинського традиція, крім автентичної, на рівні його власної ідентифікації може бути також і явищем рефлексивним, а відтак ідеологічним, оскільки вона є засобом використання для потреб сучасності *«одідиченого досвіду»*, *«одідичених цінностей»*. Традиція, як пише він, – це коли *«...група, що хоче будувати, організувати суспільство, мусить черпати свої сили сама з себе. Тільки її власна внутрішня сила, її удільна вага, рішає про її здатність притягання, про її вплив на ціле суспільство. Для того, крім спільного економічного інтересу, вона мусить ще мати спільну традицію, тоб-то певну суму історичного досвіду, здобутого її попередніми поколіннями в боротьбі за існування й переданого «з молоком матері», з вихованням поколінням слідуєчим. Оця сума певних суспільних вартостей – що в боротьбі за існування себе оправдали та в досвіді поколінь показали себе для самозбереження тієї групи найкращими – творить те, що ми називаємо культурою. Без культури нема нації, без традиції нема культури. Без об'єднуючої спільної традиції і спільної культури не може існувати група людей, біля якої має об'єднатись і зорганізуватись нація»*.

Постійне використання елементів досвіду минулих поколінь у сучасності спричинює виникнення ідеї про своєрідну запрограмованість історії нації, по-іншому, це можна назвати *долею* нації,

якій підкоряється життя окремих індивідів як носіїв національних ідентичностей; вони не можуть відмовитися від виконання певного національного обов'язку. Якщо нація живе у згоді з традицією, вона черпає додаткові сили сама з себе. Тут постає проблема консерватизму та динамізму традиції, тобто *міри незмінності* досвіду минулих поколінь у сучасних ситуаціях. За Липинським завданням традиції є *«підготовка нової творчої традиції»*. Отже, традицію можна вдосконалювати, обережно відкидаючи від неї все, що є шкідливим для життя нації й розвивати все те, *«що виказало свою творчу силу і життєздатність»*.

У сучасності потрібно не буквально відтворити форми політичного життя українського минулого, а їх *дух*, і при цьому зберегти не конкретні факти-зразки, а самі принципи збереження спадкоємності. Цей *«дух»*, принцип, конкретизується у Липинського в державницькій ідеології, яка зіперта на авторитет минулого. Ось як він пише: *«Їдучи на мотоциклеті з газеткою в кишені, старих дум запорозьких творити вже не можна. Але той самий дух громади-нації може творити вже ідеї-думи інші... Нова машина вимагає нової нової національної форми – це раз. Чим складніша машина, чим більшої зорганізованості людей вимагає вона для своєї праці, тим дужчий мусить бути об'єднуючий дух людей, що нею володіють, тим вища мусить бути їхня суспільна ідея, їхня суспільна мораль – це два»*.

Наведена цитата є гарною ілюстрацією не тільки до питання про рефлексивне ставлення до традиції, але й свідченням того, з яким специфічним сприйняттям традиції *«працюють»* ідеологи для організації масової думки в потрібному напрямку. Рух нації у майбутнє можливий лише через усвідомлення моменту спадкоємності, тобто союз з традицією.

Отже, мова йде про постійне використання таких елементів досвіду минулого, які в даний момент дають найбільший ефект, виходячи з нагальних потреб сьогодення. Тобто минуле в сучасності не консервується у своїй незмінності, не перетворюється на об'єкт сліпого поклоніння, не стає прикінцевим результатом; воно, навпаки, має функціональну природу. Тому у Липинського традиція – це не тільки сукупність цінностей минулого, що функціонують у сучасності, а ще й механізм передачі значущої спадщини і *«місце»*, в якому *зароджується розвиток*; можливість інновації потенційно вже перебуває у складі традиції. В цілому ж, ідеологічний традиціоналізм Липинського – це раціональне сприйняття й спроба привнесення у масову свідомість свідомо вибраних елементів традиції.

Таким чином, своєрідність принципу історизму Липинського полягає в тому, що він уможливується через поєднання з кате-

горією традиції. На перший погляд, подібне поєднання може вида-тися неприродним, адже з точки зору узвичаєного набору смислів історизм підкреслює плинність та одноразовість фактів і подій минулого, традиція ж виключає поняття розвитку в часі. Але такими смислами ці два поняття можуть наділятися на рівні «ідеального типу», реальне ж функціонування й історизму, і традиціоналізму передбачає, хоча б часткову їх взаємопроникність. Бо що врешті таке традиція як не різновид історичної свідомості, що перетворює неоднозначні факти минулого в однозначні цінності теперішнього (Є. Шацький).

Консервативний історизм Липинського якраз і стверджує, що суспільний рух може відбуватися лише в стані традиції.

Консервативна модель поступу. Із консервативного бачення історичної дійсності випливає й розуміння специфіки поступу та його ролі в рухові історії. У творах Липинського можна помітити, принаймні, дві моделі поступу.

По-перше, поступ не є для нього тим оптимістичним віруванням, що поширює позитивні зміни на минуле й бачить продовження процесу вдосконалення в майбутньому. Для пояснення моменту ускладнення суспільних змін без ідеї поступу Липинський, звичайно, обійтися не може, але, знову ж таки, поступ у нього стає можливим лише через зв'язок із категорією «консервації». Історичний рух спільноти забезпечується безперервною боротьбою двох груп правлячої верстви – тих, що вже прийшли до влади і, таким чином, зреалізували свій стихійний вольовий потяг, та тих, що ще тільки прагнуть влади. Першу групу задовольняє наявний стан речей – це і є консерватори, друга група прагне змін, тому що прагне влади, – це ті, хто уособлює своєю діяльністю поступ. Отже, поступ та консерватизм стають, у розумінні Липинського, двома необхідними для гармонійного руху людських спільнот началами. При цьому *«силу консерваторів творять, більше у них ніж у поступовців розвинені, здержуючі та організуючі прикмети, здобуті в процесі завойовання, зберігання в своїх руках і виконання влади: – прикмети честі, послуху, вірності і відповідальності, сприяючі... скріпленню необхідних для всякої організації єдності, дисципліни і солідарності».*

Силу ж поступовців *«творять більше ніж у консерваторів примітивні, а тому посідаючи більший розгон молодості: імперіалізм та містицизм...»* та *«...велике чуттєве, стихійне хотіння поширення та влади і дуже велика віра в законність та правдивість цього хотіння».*

Щоб будь-яке явище розвивалось, а не зникало з моменту виникнення та процесу механічного існування, воно спочатку має

бути зупинене, затримане, законсервоване, а вже потім окремі його елементи повинні змінитись у напрямку, якому приписується значення розвитку. Це положення й стає у Липинського основою його розуміння фактора суспільних змін. Початково поступ є *неоформленою* зміною, поширення якої в такому первісному вигляді може призвести лише до винищення поступовцями самих себе у своїй необмеженій свободі, а тому вона й повинна *«огортатися» «задержуючою силою»* зупинки, консервуватися. В іншому разі наслідком необмеженого, *«нікчемного і розперезаного поступу»* може виявитися лише реакція, яка проявляє себе в активізації гіпертрофованих функцій держави.

Якщо ж історичний процес розвивається *«природно»*, то, на думку Липинського, через деякий час поступовці, що прийшли до влади, стають консерваторами, а *«проти них з глибин громадянства підіймається знов нова хвиля поступовців»*. Стара ж правляча верства втрачає владу, тому що *«вона втратила, або хотіння влади і віру в законність цього хотіння, або уміння оце хотіння та оцю віру здержувати і організувати»*. Однак початково має сформуватися спільне сприйняття *«правил гри»* як поступовцями, так і консерваторами, так би мовити, єдина програма, спільна основа: здатність бути зацікавленими одне в одному, розуміння того, що зміна не є безмежною, а затримувати потрібно щось конкретне, тобто певний зміст, а не пустоту. Тому консерватори не повинні лякатися поступовців, розуміючи, що лише вони сприяють розквітові нації. Нова поступова еліта може, в принципі, прийти до влади шляхом винищення старої, але *«природним»* на думку Липинського, буде її інкорпорація, *«прийняття в ряди консерватистів» «найкращих та найсильніших поступовців»*, які, у свою чергу, відновлюють своїм містицизмом та імперіалізмом ослаблену енергетику старої еліти. Результуючою такої гармонійної взаємодії еліт стає спокійний еволюційний рух усєї національної спільноти в часі.

Як бачимо, категорія поступу не наділяється у Липинського однозначно позитивними характеристиками й моральним змістом. Поступ, не оформлений консервативним стримуванням, легко переходить у свою протилежність – революцію. Революційні зміни є *«звироднілим поступом»* хоча б тому, що в циркуляції еліт стався збій і сили поступу більше не стримуються консервативною організацією. Саме тоді відбувається найстрашніше, суспільна ієрархія перевертається і *«...до влади, стратившої силу і авторитет, дориваються не вишколені і не вимуштрувані консерватистами в рамках організованої законної боротьби, найсильніші і найкращі поступовці, а різне неперебродивше революційне шумовиння, яке ні-*

якими засобами не брідиться, щоб оцю без авторитетну і осмішену владу захопити».

Тільки завдяки тому, що є передача традицій, є й поступ, а відтак – еволюційний розвиток. Справді, якби кандидати на нову еліту, «*піднявши своїм зусиллям пасивний народ проти провідників старих*», поголовно знищували їх та створений ними ступінь духовної й матеріальної культури, то потім, захопивши владу, вони б за часи свого правління змогли хіба що досягти лише культурного рівня розвитку своїх попередників, «*доходячи до того самого місця розвитку*». А потім народ – знову під проводом нових кандидатів на владу – винищив би еліту, то ніякого поступу не було б, бо його «*не можна помислити без досконалення і розвитку вже існуючого, яке, щоб мати досконалитись і розвиватись, мусить бути задержуване, мусить бути консервоване*».

Поступ, у цілому, Липинський розуміє як сукупність змін, що рухаються у часі швидше *по горизонталі*, а не прямують угору по еволюційній висхідній лінії. У цій його моделі немає такого бачення поступу, коли кожний наступний етап у розвитку суспільства сприймається як досконаліший, а отже, значить вищий за попередній, і тоді вибудовується ідея «*драбини прогресу*» для розуміння його специфіки, що було таким характерним для позитивістськи налаштованих філософів історії XIX ст. До того ж, як уже наголошувалося, поступ уможливорюється тільки поряд із моментом *стримування*, він не є єдиним законом чи способом руху спільноти в часі, це лише одна зі сторін складнішого механізму руху, яка не може існувати без моменту його консервації. Консервація – це і є та форма, без якої поступ як дія чистого вольового начала здатна призвести лише до руйнування «*суспільного організму*». Тому цю модель, незважаючи на те, що сам Липинський тут неодноразово вживає термін «*поступ*» (і ми за ним), вірніше було б назвати моделлю еволюційного розвитку.

Але, по-друге, в «*Листах до братів-хліборобів*» є й інші думки, які дозволяють нам реконструювати власне модель поступу в межах *циклу*. Липинський пише, що нації в своєму історичному розвитку проходять три стадії. На першій стадії класократії, коли нацією править творча аристократія існує віра в непорушні «*Божеські закони*», одна громадська мораль, впливаючи з «*закону труда*» і т. п. Але далі відбувається демократизація класократії і нація переходить до наступної стадії свого історичного розвитку – демократії. Згодом, у процесі поступової дегенерації і правлячих еліт, і пасивних мас відбувається перехід нації до стадії охлократії. Охлократія характеризується жорстокою і примітивною владою над

«племінною юрбою». Та в межах охлократії зароджується і творча опозиція всередині правлячої групи, яка в наступному і творить нову класократію. Одне коло замкнулося, інше – розпочалося: «... класократія, демократія, охлократія – ось ці три вічно повертаючі стадії, через які проходять в своєму життю нації і через які, по трупах тих націй, що померли, здеморалізувавшись, йде людськість своїм тернистим шляхом на висоти, до Бога...».

Ця модель кола (циклу) чимось нагадує ідеї **Джамбатісти Віко** (1668–1744) з його поділом історії на Вік богів, Вік героїв та Вік людей.

По колу рухаються саме нації. Але крім націй для Липинського існує ще й людство та Бог. Людство на відміну від зникаючих націй – постійний суб'єкт історії. Вертикаль поступу помітна якраз у рухову (наближенні) людства до бога. Поєднання ідеї мінливих націй і «вічного людства» можливе за умови задіявання гегелівського мотиву репрезентації тією чи іншою нацією всього людства. Саме та нація, на яку зробив ставку «світовий дух» і веде людство до висот Бога.

В результаті, можна говорити про *спіралевидну* модель поступу у Липинського: на рівні руху в часі окремих націй ми бачимо образ кола, а на рівні людства, як всієї сукупності виникаючих і зникаючих націй можна спостерігати вертикальний вектор, спрямований до бога. А їх поєднання і дає образ спіралі. Варто зазначити, що такі уявлення Липинського про поступ набагато складніші, ніж, приміром, лінійна модель розумового поступу хоча б у того ж **М. Драгоманова**. У позитивістськи зрозумілій ідеї поступу він виступає однією із складових механізму історичної закономірності. Липинський, навпаки, вбачав у неоднорідності суспільного життя свідчення його випадковості (у порівнянні з математичною визначеністю руху небесних світил).

Зміни в житті суспільства не визнаються лиш у тому разі, коли їх справді немає або коли вони настільки мікроскопічні, що їх важко взагалі помітити. Однак подібне якщо і можливе, то лише у первісному суспільстві. У модерних спільнотах бажання не помічати постійної змінюваності всіх аспектів суспільного життя приводить до неадекватного сприйняття дійсності загалом. Тож навіть консерватори-традиціоналісти не можуть не звертати уваги на цей факт, а отже, відійшовши від догматичної позиції, захищають таку модель суспільних перетворень, коли вони інтерпретуються як поступові, спокійні, нерізкі й, урешті, не надмірні на певному часовому проміжку; саме тоді рух нації в історії *розгортається єдиною можливим легітимним способом*. І консервативне бачення *впоряд-*

кованості, з точки зору того ж таки **Мангайма**, передбачає постійне косметичне доповнення вже існуючого, без різкої зміни його суті. Поступовий еволюційний рух – це рух із зупинками, коли у межах конкретних ситуацій в конкретному контексті *окремі* соціальні фактори, що скомпрометували себе, замінюються іншими *окремими*, але, зрозуміло, поліпшеними факторами. Ну а консервативна конкретність передбачає не розгляд історії нації взагалі, а розуміє її як рух у часі завдяки механізму традиціонування одиничних неповторних подій, сукупність яких не дозволяє порівнювати історію однієї нації з історіями інших. На конкретне сприйняття Липинським історичного процесу вказав ще **Д. Чижевський**, навівши як ілюстрацію цієї конкретності таку цитату з його *«Листів...»*: *«кожна нація має лише таку традицію, яку вона сама собі в своїй історії витворила»*. Тому й традиціоналізм як серцевина консервативного світогляду визнає не будь-які зміни, а лише такий їх різновид, який або повністю перериває певну традицію, або зводить їх наявність у сучасності до мінімуму.

Об'єктивація ідеї традиції в формі української державності – Гетьманату. Прекрасно *розуміючи*, що *«кожна нація може мати тільки таку форму національно-державного ладу, який з цієї традиції виростає і на який цієї традиції вистачає»*, Липинський і конструє ідею Гетьманату як найбільш адекватної форми державного устрою для української сучасності.

«Українська національна традиція зв'язана нерозривно з поняттям Українського Гетьманства. З упадком Гетьманства падала й Україна. Хто хоче воскресити, відродити Україну, той мусить реставрувати Гетьманство», – пише він. Гетьманат як політичний режим повинен бути відновлений тому, що він отримав санкцію істинності від минулого. Липинський не хоче сам собі зізнатися, що ідея Гетьманату – це не більше ніж історична ремінісценція, пробуджена в ньому історіографією; він хоче *вірити*, що сліди цього уявлення збереглися і в теперішньому часі, вони є спадщиною і певних соціальних груп.

Об'єктивно Липинський сповідує не ідею *збереження вже існуючого* у змінених умовах, що є характерним для консервативного світогляду, а ідею *повернення* колись існуючого в сьогодення, де воно відсутнє зараз і навіть протистоїть елементам теперішнього. У цьому разі мова може йти лише про *революційні* способи впровадження нової форми правління в сучасність. Одна справа – консервація, а інша – реставрація. Тому Липинського з його спробами реалізації ідеї Гетьманату можна чіткіше охарактеризувати як революційного консерватора.

Заглибленість Липинського у *«правду Землі»*, правду патріархальних переживань змушує потрактувати й відновлення Гетьманату в ХХ ст. також в органічних категоріях: *«...не може бути хліборобського господарства без голови – господаря, – пише він, – не може бути без Господаря й Держава. ... Тому ми «гетьманці», тому ми оце будуче Гетьманство-Господарство у формі наслідственої монархії собі уявляємо»*.

Ось ще один приклад використання Липинським подібної органічної риторики: гетьманство для нього – це *«матка українського рою, без якої цей рій не летітиме туди, куди сам хоче»*. Правлячий гетьманський рід тут необхідно розуміти не лише як демографічну категорію, а й – що ще важливіше – як соціальну одиницю, що кровно поєднана із землею, з володінням певним майном, із садибою. Тоді територія країни – це *«садиба»* гетьманського роду. І Гетьман – це не лише символ державної єдності, а ще й той, хто особисто і глибинно ототожнений саме з цією землею – Україною.

Субстанція родового Гетьманату для Липинського втілилась у прямому нащадкові останнього виборного гетьмана Лівобережної України Івана Скоропадського – царському генералові **Павлові Скоропадському** (1873–1945). Він повинен стати на чолі органічної ієрархії соціального світу й господарем і водночас *«Символом України»*. Таким чином, П. Скоропадський стає живим втіленням (носієм) *архетипу Гетьмана*, першообраз поведінки якого уособлює українську форму влади. На думку Липинського, без персоніфікації такої форми політичної влади обійтися неможливо, бо це сама народна маса постійно персоніфікує свої національні змагання і пояснюється це тим, що *«нація наша намагається знайти для виявлення нашої стихійної містичної національної душі таку реальну зовнішню форму національного існування, яка степені розвинути тієї нашої національної душі відповідає»*.

Відтак і політикам нічого не залишається, як прийняти ці реалії і зрозуміти, *«...що без персоніфікації несвідомої, стихійної національної ідеї мас, ці маси не можуть національно усвідомитись»* і *«єдиним засобом для персоніфікації української національної і державної ідеї є реставрація старинного, традиційного національного українського Гетьманства»*.

* * *

Таким чином, підсумовуючи, вкажемо, що історіософські ідеї Липинського мають чіткі аналогії з *«ідеальним типом»* консерва-

тизму, вибудованого в дослідженнях **К. Мангайма**. Назвемо ще раз такі їх риси, як ірраціоналізм у сприйнятті механізмів функціонування нації (поняття «містицизм», «магія», «віра», «стихійне хотіння»); органічність, «живий» зв'язок землі й станової структури суспільства, землі та нації; ідея Гетьманату як органічного володіння землею-Україною; ідея суспільної ієрархії; консервативний історизм; поступові еволюційні зміни, а не революційні розриви; розуміння поступу лише у єдності з моментом консервативного стримування; свідоме культивування традиції; конкретність мислення. Ці моменти добре ілюструють положення про своєрідність української національної форми консервативної історіософії, зреалізованої у творчості Липинського.

Питання для обговорення

1. Які політичні та соціокультурні зміни в ХХ ст. вплинули на розвиток української історіософської думки?
2. Проблема «еліта-маса» у В. Липинського.
3. Що означає феномен традиції для В. Липинського?

Теми рефератів

1. Поняття консервативного історизму у К. Мангайма.
2. Теорія еліти Вільфредо Парето як джерело формування державницької ідеології В. Липинського.
3. Консервативне розуміння поступу В. Липинським.
4. Липинський про «Україну між Заходом і Сходом».
5. «Українська Держава» гетьмана Скоропадського як об'єктивізація української консервативної традиції.

Лектура

Джерела

1. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Філадельфія [Б. в.], 1925. 112 с.
2. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. К.; Гарвард [Б. в.], 1995. XLVIII+472 с.

Додаткова лектура

3. Гирич І. Історіософські та суспільствознавчі погляди В. Липинського в його політичній публіцистиці 1908–1914 років. *Історіографічні дослідження в Україні*: Зб. наук. пр. 2013. Вип. 23. С. 122–159.
4. Крупницький Б. Ідея прогресу і соціологічні схеми Драгоманова і Липинського // Б. Крупницький. *Історіознавчі проблеми*

- історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український вільний університет, 1959. С. 139–149.
5. Лисяк-Рудницький І. Консерватизм. // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 125–129.
 6. Манхейм Карл. Консервативная мысль / пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 572–668.
 7. Мірчук І. Месіанізм Липинського // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов. Мюнхен [Б. в.], 1980. С. 35–39.
 8. Потульницький В. А. Україна і всесвітня історія: історіософія світової та української історії XVII–XX століть. К.: Либідь, 2002. 480 с.
 9. Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): У 2 ч. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. Ч. 1. С. 555–586.

2. Дмитро Донцов: апологія історичного волюнтаризму

Верства «луччих людей» як творці української історії. Специфікою історіософії як виду філософських рефлексій над історією є особливе загострення уваги на проблемах партикулярної національної історії. Так, історіософія у **Дмитра Донцова** (1883–1973) – це філософія національного духу, проте цей дух підіймається з мас чисто аристократично і медіумом його є національна еліта. На противагу уявленням народницької інтелігенції (цих *«апостолів юрби»*) у Д. Донцова (як і в **В. Липинського**) необхідною умовою історичного поступу нації є наявність еліти (*«касти»*) як формотворчого начала. Вихідною позицією у сприйнятті Донцовим українського минулого є визнання ним ієрархічного стану суспільства як єдино можливої умови для нормального розвитку української нації.

«Під кастою розумію, – пише він, – тут не щось подібне до замкнених каст Індії, лише щось інше. Під правлячою кастою, під «аристократією» розумію щось подібне до Ордену, окрему положенням у суспільстві й духом верству «луччих людей», як їх знала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони, суворим переїдженням, «чисткою» охороняла б свою духовну і моральну вищість і чистість, свою форму і силу».

Тезово специфіку розуміння історичного процесу Донцовим можна сформулювати так: не індивід чи клас, а нація є первинною

соціальною одиницею, суб'єктом історичного процесу. Історія людства є боротьбою націй, культур, рас, у якій перемагає сильніша. Нація ж, у свою чергу, поділяється на ініціативну меншість (еліту) та пасивний натовп (масу). Якраз через *«творче насильство»* активної меншості – спочатку в межах нації над пасивною більшістю, а потім і над іншими націями на рівні цивілізованого світу – здійснюється рух історії.

«Активна меншість є суспільнотворчою силою, чи то будуть «варяги», чи конкістадори, чи певна кляса, що репрезентує націю, чи нація, що репрезентує їх «союз», чи горстка підбурювачів – скрізь меншість... Творче насильство як «що», ініціативна меншість як «хто» – ось підстава майже всякого суспільного процесу, спосіб, яким перемагає нова ідея», – зазначає Донцов у одній зі своїх основоположних праць – *«Націоналізмі»* (1926).



*Дмитро Донцов
(1883–1973)*

Творча меншість має принципово інше світовідчуття, ніж пасивна більшість. Зоологічна воля до життя, до влади, до експансії – ось риси психіки еліти. Звідсіля сліпа віра, фанатизм та аморальність як головні практичні вимоги для послідовників цієї ідеології. Донцовський *вольовий (чинний) націоналізм* – це ідеологічна доктрина, що базується на суто ірраціональних началах. Зауважимо, що розуміння Донцовим категорії волі як основоположної для своєї доктрини є вельми специфічним. Воля для нього (як і для його

вчителя **Шопенгауера**) – це феномен інстинктивний, неусвідомлюваний. Це воля до життя *«без санкцій, без оправдання, без умовивання»*.

❖ **Воля** – прагнення людини спрямовувати свою діяльність на досягнення певних цілей. У вченні волюнтаризму воля постає первинною основою всієї людської діяльності й історичного процесу, зокрема, коли суб'єктивні бажання й наміри дієців протиставляються об'єктивним законам історичного процесу.

Донцов наслідує у своєму розумінні опозиції еліта/маса настанови **Ф. Ніцше** для якого *«Маси... заслуговують на увагу лише у трьох іпостасях: по-перше, як усе невиразніші копії великих мужів, виготовлені на поганому папері та зі зношених пластин; по-друге, як спротив великим; і врешті, по-третє, як знаряддя великих, – а в усьому іншому хай ідуть до біса і статистики!»*.

У пізній період своєї творчості Донцов багато цитує, крім Ніцше, ще одного філософа елітаризму – **Хосе Марію Ортегу-і-Гасета** (1883–1955). Цей іспанський філософ, творець вчення раціоніталізму, відомий також і своїми двома есе – *«Безхребетна Іспанія»* (1922) та *«Бунт мас»* (1930), своєрідних нарисів-уявлень про природу людських еліт. У цілому Х. Ортега-і-Гасет не створив завершеної теорії коловороту *«обраних меншин»* як, наприклад, той же теоретик елітаризму **Вільфредо Парето** (1848–1923), однак показав, що приналежність до еліти визначається життєвою позицією індивіда, автентичністю творчого поривання, що протистоїть заkostenілості маси. Він також вважав, що у наш *«демократичний»* вік соціальний відбір іде за якими завгодно критеріями, тільки не за наявністю творчого обдарування. Ортега так писав про сучасне йому західне суспільство, в якому прийшов до влади, на його думку, тип *«людини-маси»*: *«При доброму упорядкуванні громадянських справ маса – це та частина суспільства, яка не діє самостійно. Таке її призначення. Вона прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували, організовували, навіть для того, щоб перестати бути масою, чи принаймні прагнути для того. Але вона не прийшла на світ, щоб робити це все сама. Їй треба орієнтувати своє життя на вищі інстанції, складені з добірних меншин».*

Питання поступу. У межах процесу боротьби творчої меншості з пасивною більшістю Донцов розглядає також і проблему поступу в історії, щоправда на відміну від багатьох волюнтаристів цю ідею визнає лише в межах замкнутого історичного циклу. Поступ для нього є об'єктивним процесом, обумовленим вольовими чинниками і рушійною силою якого є переволення сильнішими представниками роду людського слабкіших. На противагу егалітаристам він не сприймає таких критеріїв поступу, як *«щастя пересічної людини»* або ж *«вдосконалення людської моральності»*. Людський поступ, на думку Донцова, містить у собі навіть жорстко детермінований *«природний»* процес, а *«природа не знає гуманності й справедливості»*, *«вона знає лише заслуги й винагороди. Коли селянин не орав і не сів, природа не каже йому: він порядний чоловік, ми не можемо бачити його голодного... Вона каже: цей чоловік не сів, він не жатиме! Коли рибалка не закидає сіті в море, природа не каже: він має діти й жінку, йому треба допомогти... Вона каже цілком просто, і зовсім не «людяно»: він не працював, хай терпить! Природа винагороджує лише в пропорції до зусиль і заслуг – для її мети. В суспільнім житті зобов'язує та сама засада, і ні одна нація не дістане в дарунок жнив від «справедливої» природи, коли вона не сіяла; ні одна не дістане незалежності, коли не хоче і не може*

її осягнути, коли не має почуття й сили здорових рас, що хочуть панувати над людьми, землею, повітрям і морями, служачи собі і – людському поступові».

Поступ якраз і зреалізовується, коли «жадібні до панування» люди оволодівають землями та «нижчими расами», що їх населяють. Тому процес поступу необхідно розуміти як завоювання, поширення одного національного «організму» за межі іншого. Саме в історичному просторі й часі розгортається боротьба, результат якої визначає переможця та переможеного. А вже факт наявності переможених засвідчує зміну історичної ситуації на користь переможців, які тепер, тобто після перемоги, так тлумачать минулі події, ніби вони «мали право» на поступ. У функціонуванні нації чи цивілізації нічого зайвого не буває. Взагалі суспільство – це така система, що змушує до боротьби, і якщо якась соціальна група в ній перемагає, то це не тому, що вона просто захотіла боротьби і перемоги заради самої ідеї перемоги. Елітарна група лише через перемогу над іншими може засвідчити, що вона здатна виконувати «соціально корисну функцію», необхідну не лише для збереження всієї спільноти в стані її присутності в історії, але і в її рухові на лінії поступу. Висловлюючись у межах термінологічного словника **Арнольда Тойнбі** (1889–1975), творча меншина якраз і організовує відповідь (response) локальної спільноти на виклик (challenge) історичної ситуації. Ті, хто в результаті перемог зорганізував рух поступу, найбільше й виграють від нього. Таким чином, для Донцова служити інтересам поступу означає право сильних «рас» на міжнародній арені (чи право еліти в межах нації) «організовувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації».

Як зрозуміло, і проблема рушійних сил історії у Донцова впирається в цю специфіку людської діяльності. «Двиговою силою історії» служить у нього людська дія (чин). Дія є реалізацією волевого чинника людини, що, у свою чергу, характеризується як «напняття душі». Ті одиниці з маси, які здатні на творчу дію, є елітою, що й рухає історію спільноти вперед.

❖ **Архетип** (від грецьк. *ἀρχή* + *τυπος* – першообраз, зразок) – первинні, вроджені психічні структури, схеми образів, що за К.-Г. Юнгом знаходяться на найглибшому, колективному, рівні людської підсвідомості і такі, що формують активність уяви. З ідейно-змістового боку архетипи є тими схильностями, що потім зреалізовуються в певних символах, міфах, сновидіннях, віруваннях. Вони задають каркас початкової вкоріненості людини в цьому світі.

Архетипова модель української історії. Часовий вимір української історіософії в творчості інтелектуалів-волюнтаристів типологічно продукує такий образ самого часу, який має антилінійні характеристики і тяжіє швидше до міфологічно-архетипового його сприйняття. Це може бути пояснене тяжінням цієї групи історіографів (**Вассиян, Донцов, Липа, Маланюк**) до світоглядної матриці традиціоналізму, в якій міфологічна складова проявляється досить виразно.

Представники волюнтаристської лінії в українській історіософії в основному приймають схему української історії **Михайла Грушевського**, викладену ним у статті *«Звичайна схема «руської» історії й справа раціонального укладу історії Східного Слов'янства»* (1904), в якій, як відомо, постулюється неперервна тяглість української історії започатковується праслов'янським племенем антів (IV ст. н. е.). Але зустрічаються і спроби удревнення цієї схеми, приміром, у **Юрія Липи**, коли *«первнями»* історії української нації оголошуються трипільський, елінський та готський.

Крім того, потрібно ще звернути увагу на прийняття представниками волюнтаризму *норманської гіпотези* творення держави Русь, яка Грушевським відкидалася, з огляду на його уявлення про народ, як основний фактор державотворення. Цей визначний український історик виходив з ідеї про автохтонне походження держави Україна-Русь, коли в Середньому Подніпров'ї шляхом довгої еволюції від землеробських культур скіфських часів і до слов'янського племінного об'єднання полян, зсередини суспільних потреб, *органічно* вилущується державна організація. Саме землі навколо Києва і племінне об'єднання полян уявлялися йому основою політично-державної організації України-Руси. Тому ідея імпорту держави ззовні чужеродними елітами (варягами) в полянське *«тіло»* наприкінці IX ст. була для нього неприйнятною. Та на противагу саме таким поглядам Грушевського й інших антинорманістів **Ю. Вассиян** писав, що *«варяги принесли з собою на українську засалю Духа північної раси і посяли на ній його здорові зерна. Та не довелося їм закріпити за собою переваги і волево-індивідуальний душевний устрій тої здобувчої й активної раси розслабила і розм'ягчила степова анархічна розчуленість. Суворя вдача лицарів снігової півночі розтаяла в теплі південної сонячної Аркадії, розніжилася в хвилях сенситивної живности»*. Саме через обов'язкову ідею необхідності політичної еліти в процесі українського державотворення, яка і робить *«мілітарно-державницьку ін'єкцію»* (**Є. Маланюк**) пасивній народній масі праві українські інтелектуали прийняли норманську гіпотезу походження держави Русь.

Та крім емпіричного рівня сприйняття українського історичного процесу, який базується на історичних джерелах, коли період Русі змінюється Литовсько-Польською добою, а та, у свою чергу, добою Козаччини і т. д., у поглядах представників волюнтаристської історіософії можна зафіксувати ще й символічний рівень. Тут час української історії ділиться на три відтинки. Перший – це аналог міфічного Першочасу, як вмістилища архетипів, що призначені для наслідування в наступні історичні епохи. Другий відтинок – це доба занепаду *«правильного»* суспільно-політичного устрою українців, коли архетипи не діють. І, нарешті, третій відтинок – це доба *«Відродження»*, коли елементи первинної автентичності повертаються в сьогочасну українську дійсність.

а) «Зразкова» епоха української історії. Отже, всі ці три відтинки вписуються в таку модель часу, яка близька до моделі архаїчного міфу. Міфічна ж модель часу передбачає виділення в минулому епохи сакрального Першочасу та відтворення присутності цього Першочасу у сучасності. Такий Першочас є *«справжнім», «дійсним»* часом, що творить у собі всі ті архетипи, до яких у подальші періоди української історії постійно повертатиметься національна свідомість. Знання первинної історії українського етносу сприймається як повернення до першооснов національного буття, як вихід за межі емпіричного, мирського (погіршеного) варіанту часу. Функція повернення до першооснов є досить дієвим засобом забезпечення підйому *«приспаного»* національного духу. Повертаючись до *«абсолютного начала»* Першочасу, яке було вмістилищем усього творчого, нація, омиваючись у *«водах вічності»*, ніби починає творити себе наново, переходить на якісно новий рівень своєї історії. Тому володіння своїм минулим, на думку національних ідеологів, надає сили для впливу на сьогодення. І навпаки, щоб оволодіти сьогоднішньою ситуацією в національній сфері, потрібно знати історію походження нації. Хто володіє знанням національного походження, той (за аналогією до архаїчних міфів) володіє долею нації.

Отже, за першими періодами української історії закріплюються смисли *«зразкової епохи»*, звідкіля пізніші її періоди *«черпають»* архетипові моделі поведінки. Найчастіше роль *«Золотого віку»* відіграють доба Русі та доба Козаччини, які на рівні історичної хронології закріплюються за XI–XIII ст. та за XVI–XVIII ст. У якості архетипів виступають зреалізовані у найповнішій своїй чистоті культ *ієрархічності* суспільного устрою та культ *героїзму*.

Для чого, приміром, приймається норманська гіпотеза походження Русі? А тому, що, на думку все того ж Вассияна, Україні

«потрібне велике минуле з героїчними славами воїнів і полководців, щоб мати певне моральне опертя – рацію продовження традиції, ступання слідами предків. У такому душевному наставленні доби нема місця для антинорманських теорій, навіть коли б вони мали очевидну перевагу історично-державному зав'язку «варязький ініціал». Саме етос варязства через творчий неспокій привносить у аморфну слов'янську субстанцію виразний вольовий порив.

У Донцова цей перший, «зразковий», відтинок характеризується пануванням кастових відносин або, як писав він, «*вся наша історія аж до половини XIX віку свідчить, що ідея гієрархічності, кастового укладу суспільності була незрушимим правилом нашого національного життя*». Причому підхід Донцова до конструювання «зразкової» епохи характеризується свідомим культивуванням архетипових структур. Він пише, що за дороговказ він «**вибрав**» *«традиції нашого “темного середньовіччя”*».

Виходячи із волюнтаристських засад своєї ідеології, Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття «*українського світу*», включаючи його минуле, і поставити на службу ідеології «*чинного націоналізму*». Спроба підкорення минулого полягає в поширенні жорсткої схеми кастовості на всю історію України.

Міфічність конструювання нового розуміння історії Донцовим виявляється в тому, що фактично для нього історія існує як опис зразків для оволодіння такою неприхильною для української нації тогочасною дійсністю. Найважливішим серед таких зразків (архетипів) є якраз архетип кастовості, який Донцов втілює в певних подіях чи історичних діячах. Кастовість – це сконструйований ним архетип, який для української історії є *наскрізною інваріантною структурою*, а тому він може бути вживленим і у минуле.

За цією ж аналогією підходить до історії й Донцов. Саме в архетипі кастовості втілена *національна сутність*, тому він перестає бути прив'язаним до якоїсь певної часової точки і його дія поширюється на всі періоди української історії, визначаючи їх. У самого Донцова така позачасова національна сутність мала назву «*дух нашої давнини*», про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував. Результатом процесу переосмислення українського минулого через «*вживлення*» в його «*тіло*» архетипу кастовості стає таке минуле, яке вже може бути засобом реалізації ідеологічних настанов «*чинного націоналізму*» в сьогоденні.

Правда, витоки ієрархізованого суспільства в Україні Донцов, із посиланнями на археолога **В. Щербаківського**, відносить ще до III тис. до н. е., пов'язуючи їх із приходом кочівників-номадів на наші землі. Але своїх викінчених форм правління аристократії на-

буває вже в часи Київської Русі, польсько-литовської доби і, врешті, сягає часів козаччини. Архетип кастовості на цьому проміжку часу виступає у чистому вигляді й утілюється він у таких діячах української історії, як князі **Олег, Володимир, Ярослав Мудрий**, магнат **К. Острозький**, у козацьких ватажках **Байді-Вишневецькому** та **Б. Хмельницькому**, філософі **Г. Сковороді**. Таким чином історичні особи перетворюються у зразкових героїв, носіїв лише аристократичних чеснот. Стану ж правлячої верстви, за Донцовим, притаманні такі чесноти, як *«героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття честі, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі»*.

Саме українська аристократія є носієм традиційно-національного духу і тому її занепад призводить до занепаду (до стану бездержавності) всієї української нації. Отже, цей перший відтинок аналогічний міфічному Першочасу – зразковій епосі для наступних періодів. Це своєрідний *«Золотий вік»* української історії, якщо далі проводити аналогію з добою архаїки.

Та крім українського Середньовіччя – Давньої Русі, – праві інтелектуали, у повній згоді з німецькими ідеологами *«консервативної революції»* (**А. Молер**), розуміють під Середньовіччям ще і його західноєвропейський варіант. У цьому випадку зразками для наслідування повинні стати такі цінності середньовічної доби, як примат віри над розумом, ідеалізму над матеріалізмом, ідея Церкви Воюючої, ієрархічність суспільного устрою (середньовічний становий поділ на тих, хто молиться, хто воює та хто працює). Донцов, приміром, конструює досить гармонійну картину середньовічного суспільного устрою: *«Давній устрій Європи спирався на «трьох китах», які... називалися Dieu, roi, chevalier (Бог, король, лицар). Зміст цих понять такий: ідея Бога... усталювала культ певного морального закону... і для маси і для правлячої верстви, культ обов'язку й відповідальності за долю країни. Поняття держави, що втілювалося в особі володаря – створювало примат загального добра над цілою масою партикулярних інтересів різних груп, кляс і одиниць. Нарешті існування окремої... підготовленої касты, в якій високо стояв культ Бога (моралі) і володаря (держави), надавало запоруку, що державні інтереси будуть в певних руках, та що низькі мотиви приватних інтересів або користи не гратимуть ролі в верхівки, якої почесним завданням є правити державою»*.

А поет і публіцист **Євген Маланюк** спробував навіть перекинути місточок між образами Київської Русі та західноєвропейського Середньовіччя, коли історичний досвід Русі назвав українською *«готикою»*. Саме концепт *«готики»* уявляється Маланюку не лише

символом середньовічної Європи, а ще й втіленням ідей державності, ієрархії, дисципліни.

б) Епоха занепаду. Далі за першим іде символічний відтинок часу, який у того ж Донцова пов'язується із втратою українською нацією верстви *«луччих людей»*, занепадом системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касты. Стан бездержавності – це *кара* українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє. *«За моральним упадком еліти, слідує, як його тінь, заслужена кара нації»*. Тут, як бачимо, також відбувається уподібнення міфічній моделі поведінки, де забуття того, що сталося в ідеальні первісні часи, розглядається як головна перепона для пізнання, а отже, і для порятунку української нації. Носіями архетипу кастовості цього темного періоду історії є не вся правляча верства, а лише окремі носії ідеалів вищої касты – **І. Котляревський, Т. Шевченко, М. Максимович**.

Виродження козацької аристократії Донцовим пов'язується із прийняттям нею цінностей демократичного суспільства – культу приватного життя, матеріалізму, особистого блага, чуттєвих насолод.

«Так спустошила і загинула й козацька держава, коли нагорі, серед правлячих опинилися люди з душею Шевченкових «свинопасів», – підсумовує ідеолог інтегрального націоналізму.

Тож не дивно, що місце *«змужиченої»* касты пізніше зайняли чужинці – росіяни та більшовики. Українська інтелігенція теж підтримала плебейські цінності *«людини-маси»*, а тому й не стала новою елітою, яка б могла виконати свою місію і вивести Україну до великих націй.

Цей період занепаду Донцов називає ще *провансальським*. На емпіричній системі часових координат – це ХІХ – початок ХХ ст. Ідеологію, яка обслуговує цю ситуацію історичної поразки української нації він називає *«драгомановщиною»*. Саме **Михайло Драгоманов**, цей *«ідеолог плебейства»*, на його думку, витворив ту сукупність ідей, які виховали світогляд поколінь українців (і особливо інтелігенції) із *«відумерлою волею»*, приречених на раціональне *«безчинне спостерігання»*. У своїй статті *«Драгоманов і ми»* (1923) Донцов називає три головні ознаки цієї ідеології: 1) *«признання спасенности московських культурних впливів, і то не лиш для наддніпрянців, але й для галичан»*; 2) ідея про те, *«що Україна бореться не з чужою державою, не з пануванням чужої нації, лише з певним політичним режимом (царотом)»*; 3) *«національно-державні інтереси народу повинні підпорядковуватися класовим інтересам сеї чи іншої верстви»*.

А в «*Націоналізмі*» (1926) він продовжує поглиблювати характеристики «*драгомановщини*» і додає сюди «*примітивний інтелектуалізм*», «*науковий*» «*квієтизм*», «*хуторянський «універсалізм»*», «*матеріалізм (лібералізм, демократизм, пацифізм, партикуляризм, анархізм)*», «*антитрадиціоналізм*».

Занепад українського «*Золотого віку*» підштовхує й інших українських історіософів до осмислення глибинних причин цієї ситуації. **Ю. Вассиян**, приміром, доходить до таких висновків відносно занепаду «*зразкової*» епохи Давньої Русі: 1) Давня Русь-Україна так і не засвоїла активного, організуючого духу Західної Церкви, а загрузла у «*контемпляції, аскетизмові, втечі від життя*», які панують у православ'ї; 2) негативним був вплив візантійських суспільно-політичних і культурних віянь, яким притаманні невпорядкованість, інертність, «*яловість*», настроїв відступу і поразництва, формалізм; 3) Давній Україні бракувало і великої геополітичної ідеї, приміром, завоювати Візантії, яка була ще присутньою у героїчній варязько-вікінгівській свідомості доби князів Олега і Володимира (IX–XI ст.), але занепадала надалі.

Вассиян також багато уваги приділяє виявленню специфіки українського національного характеру, який, на його думку, також прилучився до історичної поразки. Бо характерними ознаками психіки українця стали надмір емоцій, анархічність, недовірливість, заздрість. Представникам цієї хліборобської цивілізації, на думку цього історіософа, бракує рішучої відваги та активної експансивності.

Інший представник донцовського кола «*вісниківців*», поет і публіцист **Є. Маланюк**, ознакою занепаду України вважає появу в XIX ст. такого антиукраїнського ідеологічного комплексу як «*малоросійство*». Малоросійство, на його думку, породжене, насамперед, станом української бездержавності. Як і «*драгомановщина*» світоглядний комплекс малоросійства формується на рівні свідомості освічених прошарків українського народу: «*У нас малоросійство було завжди хворобою не лише півінтелігентською, а й передовсім – інтелігентською, отже, поражало верству, що мала виконувати роль мозкового центру нації. І в цім – суть проблеми. Тут одразу ж треба виключити той тип простолюду, який любив повторювати «моя хата скраю», або при польських конскрипціях називав себе поліщуком, як при советських переписах записує свою національність «руській»: то є лише мімікрія і самооборона, за якими тягнуться віки гіркого досвіду*».

в) Епоха «Відродження». Нарешті останній, третій, відтинок часу української історії, пов'язаний із поверненням аристократич-

ної верстви до структури українського суспільства. Кастову структуру, вважає Донцов, потрібно відновити, ідеал повторити, і тоді станеться повернення до величних епох української історії. Будь-що, але сучасність обов'язково повинна отримати *«санкцію»* на існування від досконалих часів минувшини. Сподівання на відновлення самостійності української нації Донцов пов'язує із початком Другої світової війни, яка відродить тип людини аристократичного світовідчуття. Ця активна верства врешті-решт об'єднає інертну масу в українську націю. А такі книги, як *«Дух нашої давнини»*, на думку її автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, бо вони *«воскрешають» «правильну» давнину*. Отже, *«хто хоче воскресити давнину, той мусить воскресити її чесноти і створити касту подібну її касті, як створили козаки касту подібну стародружинницькій касті старого Києва»*.

Крім того, знову ж наслідуючи схеми міфу, в уявленнях Донцова повернення часів величі в українську сучасність можливе через ситуацію *«катастрофи»*, якою якраз є Друга світова війна.

* * *

Отже, говорячи про специфіку сприйняття Донцовим української історії, відзначимо, що її він розуміє як суму зразків, прикладів, які виникли в ідеалізовані часи величі української нації і які повинні зреалізуватися в *«зіпсованій»* сучасності. Шукаючи причини тих бід, що спіткали українську націю, Донцов бачить їх у падінні архетипового кастового устрою. Присутність давнини в сучасності як зразка, за яким ця сучасність повинна бути організована, і засвідчує *аналогічність* Донцової схеми української історії деяким елементам структури архаїчного міфу (міфічній моделі часу).

Таке відверте перекомбінування смислів історії стосовно вже сформованої раніше народницької парадигми українського минулого сприймалося (насамперед тими, хто якраз і зв'язав себе з канонами народницької традиції) як відступ від *спонтанності*, основної ознаки національної традиції. Українська державницька ідея, на думку Донцова, *«може бути збудована лише на засаді перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму і на повороті до Духа нашої давнини, до Духа традиціоналізму»*. Якщо таке бачення Донцовим минулого України й можна назвати традиціоналізмом, то тільки з поправкою, що це *сконструйований* традиціоналізм; та, власне, якщо це не *«жива»* традиція, а традиціоналізм,

то він може бути лише ідеологічною конструкцією. По відношенню до світу первинної традиції як «*дореклептивної суспільної організації*» він є всього-навсього її імітацією, швидше, *свідомим* використанням подій минулого для обґрунтування претензій ідеології «*чинного*» націоналізму у сьогоденні. Та й сам Донцов (як, до речі, і **Липинський**) вже у праці «*Де шукати наших історичних традицій*» (1938) пише не про репродуктивне використання сучасністю традицій, а швидше про відтворення нею *духу* традиції: «*Мені ходило не про зверхній фасад минулих віків... лише про дух, що одушевлював і окрилював людей тої далекої доби*». Така конструкція привноситься у масову свідомість, де передбачається, що в її межах вона вже функціонуватиме спонтанно.

Крім того, такі уявлення Донцова мають прямі аналогії, а можливо навіть, з огляду на його добре знайомство з творчістю **Ніцше**, є неусвідомленою реалізацією одного із фундаментальних принципів його філософії – «*вічного повернення того ж самого*». Отже, поцейбічний світ єдиний і все в ньому існує лише в часі. У Ніцше Надлюдина, що подолала саму себе, може забажати через посередництво вічного повернення продовжити власне життя та й усі світові події у нескінченність. Для Надлюдини ідея «*вічного повернення*» – це такий собі поцейбічний сурогат безсмертя. Для нас у цій ідеї важливим є те, що минуле весь час нагадує про себе через повернення в сучасність, даруючи відчуття тривалості в кількох модусах часу. Минуле, яке постійно актуалізується в сучасності, таким чином, неможливо усунути з людського досвіду. Для людини воно може існувати лише стаючи складовою «*тепер*». Та й сам Ніцше в ранній період своєї творчості, формулюючи один із перших варіантів своєї гіпотези про «*вічне повернення*» на прикладі історії, зазначав, що «*...всупереч усім історичним способам бачення минулого, вони доходять цілком одностайного висновку: минуле і теперішнє є одним і тим же, а саме: типово однаковим у всьому розмаїтті і, як всюдисущність непромінальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення*».

Але тоді привносяться і нові смисли в донцовські образи часу. Модус майбутнього, куди прямує історичний процес і де фіксується його мета перестає бути значущим. Мета історичного процесу постійно, раз за разом, досягається у вимірі «*тепер*» і зреалізовується у фігурі «*час без мети*» як постійна зануреність у переживання теперішнього. Як зрозуміло, у Донцова і архетип кастовості в ідеї «*вічного повернення того ж самого*» також виконує роль «*того ж самого*», тотожного самому собі порядку речей.

Якщо згідно з принципом історизму існує унікальне минуле, незалежне від пізнаючого суб'єкта, яке може бути більш-менш адекватно пізнаним лише виходячи із відповідного *тогочасного* історичного контексту, то українська модель минулого, що належить Донцову, має досить виразну *антиісторичну* тенденцію. Справді, архетип кастовості, що пронизує історію України, зовсім не сприяє розумінню унікальності (*«одноразовості»*) тієї або іншої історичної епохи чи біографії окремої історичної особи. Архетипове (позачасове) сприйняття минулого, незалежно від того, притаманне воно архаїчному міфу, народній культурі, а чи ідеологічним побудовам Донцова, задіює найвищу можливість авторитету, яку може надати минуле сучасності, – це авторитет вічності. Але ж і мислити неісторично, знову за Ніцше, – це та здібність, що в певних межах є важливішою та первиннішою, *«оскільки вона є тим фундаментом, на якому тільки й може взагалі рости щось правильне, здорове та велике, щось насправді людське»*. Отже, неісторичне в історії – це те, що періодично повертається.

* * *

Таким чином, модель минулого України, репрезентована представниками волонтаристської історіософії є зразком свідомого конструювання уявлень про традиційні форми державного існування в межах ідеологічного дискурсу, які зреалізуються через повернення деяких архетипів (кастовості, героїзму) із минулого в сучасність. Подібна схема є відверто телеологічною. Вона працює на реалізацію однієї мети – відірвати українську історію від російської ідеї *«окраїнності»* та польської *«кресовості»* і, *«центрувавши»* Україну на рівні окремої нації, ствердити її самодостатню сутність. Тоді – вже з точки зору такого *«центру»* – той же російський чи польський фактор не обумовлюватимуть українське минуле, а будуть лише одним з історичних моментів української історії.

Питання для обговорення

1. Проблема «еліта-маса» в історіософії Д. Донцова.
2. Розкрийте зміст поняття «творче насильство ініціативної меншості».
3. Аналогії міфічному часу в історіософських текстах Д. Донцова.

Теми рефератів

1. Схеми українського історичного процесу в історіософії Д. Донцова.

2. Уявлення Д. Донцова про роль еліти в українському націєтворенні.
3. Вплив ідей А. Шопенгауера та Ф. Ніцше на історіософію Д. Донцова.
4. Розуміння Д. Донцовим проблеми суспільного поступу.
5. Архетип «дух нашої давнини» в історіософії «пізнього» Д. Донцова.

Лектура

Джерела

1. Донцов Д. Підстави нашої політики // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. – Львів: Кальварія, 2001. С. 91–242.
2. Донцов Д. Націоналізм // Д. Донцов Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів: Кальварія, 2001. С. 243–425.
3. Донцов Д. Росія чи Європа? Та інші есеї. К.: Вид-во Співки Української молоді, 1992. 43 с.
4. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій // Д. Донцов. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. К.: МАУП, 2005. С. 25–136.
5. Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. 342 с.
6. [Кандиба О.] Олег Ольжич. Український міт // Олег Ольжич. Незнаному воякові: Заповідане живим. К.: Фондація ім. О. Ольжича, 1994. С. 256–264.

Додаткова лектура

7. Баган О. В обороні української цивілізації // Д. Донцов. Вибрані твори: в 10 т. Т. 2. Культурологічна та історіософська есеїстика (1911–1939 рр.). Дрогобич: Відродження, 2012. С. 5–15.
8. Баган О. Ідеологія сили і наступу (Дмитро Донцов і світоглядні параметри вольового націоналізму) // Д. Донцов. Вибрані твори: в 10 т. Т. 7. Ідеологічна та історіософська есеїстика (1923–1939 рр.). Дрогобич: Відродження, 2014. С. 5–18.
9. Дичковська Г. Філософсько-політичні основи національно-визвольного руху 20–50-х років ХХ століття. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. 162 с.
10. Загребельний І. Націоналізм versus модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції. К.: Вид-во Сергія Пантюка, 2014. 192 с
11. [Рудко В.] Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 78–83.

12. Іщенко Ю. Пошук моделей національної ідентичності (порівняльний аналіз історіософського дискурсу М. Данилевського і Д. Донцова). *Політологічні читання*. 1994. – № 2. С. 145–188.

3. Юліан Вассиян: історія нації як результат формотворчих зусиль еліти

Інший представник волюнтаристської історіософії, філософ й ідеолог правого спрямування **Юліан Вассиян** (1894–1953), також вибудовує багато в чому подібне до донцовського розуміння історичного процесу, проте з деякими суттєвими уточненнями. На відміну від Донцова, для якого людина все-таки залишається всього-навсього знаряддям ірраціональної, сліпої ідеї волі, у Вассияна постулюється важлива роль морального фактора в історії. До того ж моральність у людини впливає не просто з факту її фізичної наявності, як, наприклад, твердять ідеологи лібералізму, – джерело людської моральності приховується в трансцендентному авторитетові (богові).

Індивід та нація. Історія для Вассияна 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 Вассияна 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 Вассиян 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 з однієї із *«ранніх»* статей Вассияна. *«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 видайність 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 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 природній ґрунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе одиницю як вислів своїх життєвих сил».*

Нація як феномен свідомості. Національне для Вассияна 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. Вассиян 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 образу нації як об'єктивно існуючої спільноти. Вассиян підкреслює, що національність є *«найглибша, найзагальніша й найтривкіша підстава людської соціальності».*

Але знову ж, не потрібно забувати, що *«емпіричний зміст нації – це конкретні людські одиниці, що носять у власній духовій будові основну форму своєї соціальності, а тою формою є національність, як самозрозуміла, готова морфологічна властивість її внутрішнього «я».*

Отже, спочатку 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 існування. Тут також помічається залежність від феноменологічного вчення **Гусерля** про інтенційні акти свідомості, що спрямовані на *«предметні феномени».* Як бачимо, до таких *«предметних феноменів»* Вассиян зарахував і явище нації. Нація для нього – це *феномен свідомості.* Отже, людина творить спільноту через самоусвідомлення до її приналежності й саме в ній вона може розвинути через найповніше виявлення особистісного начала. Нація – це не та спільнота, що примушує індивіда бути *засобом* для свого існування, навпаки, нація – це той колективний набір сприйнятих-почуттів-ідей нації у складі свідомості індивіда, що дозволяє саморозкритися людині, зреалізувавши себе в житті як *мету.* Національне як колективне та індивідуальне як неповторне не протиставляються одне одному, тобто одне не існує за рахунок іншого, а *органічно* поєднуються, оскільки існують на рівні єдиного – людської свідомості як її структурні компоненти. І весь сенс національного існування полягає не в ліквідуванні індивідуального начала, а в

«гармонії найбільшого числа творчих воль», що рухаються в напрямку самоздійснення.

Таким чином, продовжуючи розвивати ідеї філософії романтизму, 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.



Юліан Вассиян
(1894–1953)

Нація як результат вольових формотворчих зусиль еліти. Нація має дві проекції – просторову («*Земля, територія, як доповнення фізичного організму нації, творить разом з тенденцією найвидатнішого біологічного розвитку категорію кількісного виміру...*») та творчу («*...вона означає волю найдовшого тривання засобом найінтенсивнішого виявлення духово-культурного впливу в часі*»). Якраз друга проекція й становить історичне поле буття нації. 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 Вассияна є не якісь зовнішні детермінанти, а сама людина.

Що ж таке цей волюнтаризм як підґрунтя феномену історії? 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 право творити і формувати життя*».

Нація – це результат спеціальних зусиль вольової меншини над пасивним народом, який веде спосіб життя «*самозадоволеного розмягченого животіння*». 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...»*. Простір для 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»*. *«Земля»* оцінюється як 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 оприявнює 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 волюнтаризм Вассіяна від волюнтаризму **Донцова**. В останнього воля *«сліпа»*, це *«чин для чину, без мети»*, а ще *«воля є ціль в собі»* (хоча задля справедливості потрібно сказати, що у Донцова в його *«Націоналізмі»* теж зустрічаються вирази про *«творче насильство ініціативної меншости»*). Але у 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 сублимує енергію землеробського етносу в політичні форми нації.

Коли народ у своєму націєбудівництві доходить до рівня своєї держави, він стає цілком за **Гегелем**, уже не об'єктом, а суб'єктом іс-

торичної дії. Як вище зазначалося, для Вассияна 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*».

Про роль історичної особистості. Цікаве розуміння Вассияном ролі великої особи в історії як суб'єкта історичної дії: «*...життя стає великим через особовий вираз, яким є все особа, велика людина, що оформлює розпорошений, 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*».

Великі історичні 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.

Історичний процес – лінійний. Зважаючи на принцип реалізації історичної волі нації у творчому акті, Вассиян не сприймає й колових моделей історії, як наприклад «*повернення до того ж самого*» у Ніцше, бо «*принцип повторення в історії – дуже умовний, – пише він, – а найменше кирмується ним той, хто історію як правду творить. Отже треба рішучо відкинути пересвідчення в діяння незмінних, об'єктивних, телеологічних норм, що порушають муравельником живих людських автоматів, відповідно до раз визначеного пляну; визволитися з тенет невольницької моралі з її вірою в панування принципу космічної справедливості, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії, до біологічного й соціального урівнання. 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*».

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 тождествостей 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, будучи маріонеткою під час реалізації прихованих цілей історії, ніби спеціально не помічати цього свого становища. Тому творча воля у Вассіяна лише *«із себе»*, тобто з точки зору *«тепер»* і з опорою на минуле, а не лише як сліпе виконання приписів, що йдуть із майбутнього, може зреалізувати себе. Таким чином, вона й примушує бачити рух історії у вигляді векторної лінії.

Традиція і майбутнє. У статті *«Ідеологічні основи українського націоналізму»* Вассіяна поглиблює своє розуміння нового в історії через аналіз відношення теперішнього до минулого (традиціоналізму) та майбутнього (футуризму). Традиціоналізм означає для 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 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. Або, як він пише в іншому місці, на долю історичної традиції *«припадає в наш вік залізної логіки сили роля допомоги при творенні сучасного типу людини з лицарським обличчям рішучого простотою духа й готовністю пробоевого чину»*. Лише за умови, коли не ми працюємо на традицію, а традиція на нас, можливий розвиток нації в цілому. Отже, будучи *всього-навсього* чинником, традиція стає *«одним з основних елементів у системі тих сил, що завдяки їх діланню dokonується процес національного самоздійснення»*. 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 (*«насильним пірнанням зв'язків з минулiстю»*) Вассіяна 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 Вассияна є «відірваність, неокресленість, механічність, чиста утопічність». 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 здійсненому. 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 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.

Історія як історична пам'ять нації. Ідентифікація з минулим нації у Вассияна виконує одну важливу функцію: «Суцільне самопізнання перестає тут бути звичайним історіософським питанням (тобто «чистим» пізнання заради самого пізнання. – Авт.), 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».

Тут Вассиян продовжує розвивати традицію субстанційного розуміння історії нації. Є незмінна сутність «національної душі», що заглиблена в минулий час, в історію. Пізнаючи минуле, національним чином ідентифікований індивід ніби актуалізує (тобто повторює) цю природу (сутність) у сучасності. А сам стан національної ідентифікації 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 минувість і цілево унапрявленої в будучність».

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 продовжує виконувати свою звичну функцію, яку ще відомий німецький історик XIX ст. **Йоган Густав Дройзен** (1808–1884) означив так: вона дає народу *«образ самого себе»*. 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 цей обсяг своєю творчою роботою для наступних поколінь. Дуже давня спільнота, тобто така, що має величезний запас пам'яті, – це стара спільнота. Процес старіння спільноти 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 *«...супільність не розвивається, застоюється, яловіє, всихає. В цьому періоді розвиток не є якісний, оригінальні форми не появляються. Рутинність, вивченість, люксус і рафінованість форми замість внутрішнього етосу творчості, убогість мотивів у всьому»*.

Попередні факти національної історії впливають на наступні. Як уже зазначалося, для того щоб було можливим це наступне, потрібно актуалізувати (пригадати) попереднє, тобто ввести його в стан свідомості й зробити його підґрунтям для подальших дій, що диктуються потребами сьогодення. Саме тому *«акт найповнішої самосвідомості»* себе через своє минуле повинен стати *«основним законом нашого життя»*. Власне, історична пам'ять є актуалізацією того минулого, яке індивід не пережив унаслідок особистого здійснення, але яке він через уявлення про причетність до нього переживає як своє на рівні власної ідентичності. Відтак він вважає сприйняте минуле нації своїм минулим, а власне життя, свою біографію черговою ланкою, що продовжує історичний ланцюг нації із минулого через сьогодення в майбутнє. Таким чином, нація зберігається завдяки здатності розповідати собі історію свого походження й подальшого розвитку. Отже, феномен *моєї історії* по-

трібно розуміти через об'єктивну відокремленість від чужих національних історій та через індивідуальну злитість із нею.

❖ **Історична пам'ять** – вид колективної пам'яті, в якій фіксуються масові уявлення спільноти про своє минуле. Протиставляється науковому підходу до сприйняття образів минулого.

Роблячи подальші висновки з цих думок Вассияна, пригадаймо хоча б, що почуття *моєї історії* на рівні конкретики починає формуватися ще в дитячі роки (сімейне виховання, система освіти, засоби масової комунікації, художня та спеціальна література й т. п.). Особливо необхідно наголосити на шкільному курсі національної історії (який, до речі, продовжується й у вищій школі). Цей курс не що інше, як ретельно підібрана комбінація фактів разом із однозначним набором смислів. Це і є та несуперечлива модель історії, яка у роки сформованості особистості стане *матрицею* його особистої історичної пам'яті. Така матриця розміщується у свідомості носія національної ідентичності на дорефлексивному рівні само-собою-зрозумілих істин, а отже не може бути піддана ним критиці вже у зрілому віці; метафорично висловлюючись, такий *Lebenswelt (життєсвіт)* стає умовою перевірки на істинність тих історичних фактів, що наново засвоюються цією людиною. Вона є спрямовуючою силою активності індивіда у певній ситуації, але, до того ж, вона є і жорстким каркасом, який обмежує гіпотетично безмежну його активність напрямком саме цього (наприклад, українського), а не іншого національного фактора. Матриця історичної пам'яті індивіда є наслідком цілеспрямованої роботи зацікавлених структур суспільства з виховання лояльного до нації та її політичного режиму громадянина, а також стає й умовою подальших активних дій цього громадянина щодо зміцнення позицій цієї самої нації. Тут вона виступає схемою виробництва національних практик. Можна сказати, що матриця історичної пам'яті обумовлює «виробництво зовнішніх національних практик під виглядом внутрішніх структур особистості» (П. Бурд'є).

Отже, для Вассияна історична пам'ять не об'єктивно (неупереджено) відображає минуле («так, як це було насправді»), а реалізує інтерес діючого індивіда як національної одиниці в теперішньому часі й допомагає йому конструювати сценарії розвитку нації на майбутнє. Та, знову ж таки, Вассиян вмонтовує функцію пригадування минулого та ідентифікації з ним у ширший процес руху нації зі стану неісторичного існування до вершин історії, який він пов'язує із творчою діяльністю еліти й творенням нею держави. Історична актуалізація «природи національної душі» стає у нього необхідною умовою, «переломним зворотом нації від стихійного

існувального типу природного життя до свідомого ставання у повній формі руху історії».

Таким чином, осмислення феномену історичної пам'яті Вассіяном було зумовлене практичними потребами націєтворення, і він вбачає у ній складову людської ідентичності, що і обумовлює існування такої цілісності, як нація.

* * *

Підсумовуючи, вкажемо, що рефлексії Вассіяна над історичним виміром людського буття були обумовлені не в останню чергу впливами німецької філософії та, ширше, і всієї німецької духовної традиції першої третини ХХ ст. Причому це консервативно-субстанційний зріз цієї традиції. Погляд на минуле та осмислення великих історичних зрушень уже є об'єктивним аргументом проти прийняття революційних розривів у сучасності. Спроби Вассіяна пов'язати факти минулого із сучасністю, наприклад як «уроки історії» та ідентифікація індивіда з ними, уже приводять до формування історичного мислення з його моментами послідовності та неперервності між минулим і сучасним станом речей. «Осмислюючі» моделі минулого якраз і допомагають національним спільнотам повернутись до стану їх духовної стабілізації.

Питання для обговорення

1. Як співвідносяться у Ю. Вассіяна індивід та нація?
2. Проблема «еліта-маса» у Ю. Вассіяна.
3. З чим пов'язує Ю. Вассіян стан доісторичного існування українського етносу?

Теми рефератів

1. Проблема «неісторичного» та «історичного» етапів розвитку нації у Ю. Вассіяна.
2. Категорія традиції в історіософії Ю. Вассіяна.
3. Лінійні та циклічні моделі історичного процесу у волюнтаристській історіософії.
4. «Творча воля» еліти як рушійна сила національного історичного процесу в уявленнях Ю. Вассіяна та Д. Донцова.
5. Образи української еліти у волюнтаристській історіософії.

Лектура **Джерела**

1. Вассиян Ю. До головних засад націоналізму. *Розбудова нації*. Прага, 1928. Ч. 2. С. 33–42.
2. Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. *Розбудова нації*. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 65–77.
3. Вассиян Ю. Простір між Москвою і Візантією // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1: Степовий сфінкс. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 81–106.
4. Вассиян Ю. Завдання української історіографії // Ю. Вассиян. Суспільно-філософські нариси. Чикаго, 1958. С. 31–39.
5. Вассиян Ю. Одиниця й суспільність // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто: Золоті ворота, 1957. С. 9–14.
6. Вассиян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси) / Юліан Вассиян. Торонто: Золоті ворота, 1957. С. 77–90.
7. Вассиян Ю. Степовий сфінкс // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 49–80.
8. Вассиян Ю. Історія і людина. *Тризуб*. Брукселя, 1948. Ч. 5. С. 13–14.
9. [Кандиба О.] Ольжич Олег. Українська історична свідомість // Олег Ольжич. Незнаному воякові: Заповідане живим. К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. С. 242–256.

Додаткова лектура

10. Антонович М. Історіософія Юліана Вассияна // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс (суспільно-політичні нариси). Торонто [Б. в.], 1972. С. 26–38.
11. Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. К.: Поліграфкнига, 2009. 360 с.
12. Голянич М. Ю. Проблема людини і нації в історіософській концепції Ю. Вассияна. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. Івано-Франківськ: Плай, 2002. Вип. III. С. 72–79.
13. Стоян Д. В. Історія та нація в історіософії Ю.І. Вассияна. *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Зб. наук. праць*. 2008. Вип. 22. С. 275–283.

4. Історія та екзистенція

Загальна характеристика екзистенціальної філософії історії. Екзистенціалізм, філософуючи над специфікою людського існування, одночасно рефлексує й над його часовим виміром, що виводить екзистенціальну проблематику на філософію історичного процесу.

Філософія екзистенціалізму відобразила «дух» свого часу, періоду глибоких потрясінь, що спіткали західноєвропейську цивілізацію в першій половині ХХ ст. (Перша світова війна, оманлива стабілізація 20–30-х рр. ХХст, становлення тоталітарних режимів, Друга світова війна). Це філософія кризової свідомості, й тому закономірне звернення до проблеми критичних ситуацій, у які потрапляє людина в періоди жорстоких історичних випробувань. Коли великі тоталітарні ідеології змушують людей до *«загальної мобілізації»* в ім'я класу, нації чи раси, коли сакралізовані вожді вимагають волі, сили, рішучості, відданості й самопожертви, то виникає масовий настрій розгубленості, безпритульності, полишеності на свавілля долі. Людина відчуває себе випадково кинутою у світ, який наповнений таємними, небезпечними і переважними силами буття. Так описавши нестійкість, ламкість і кінецьність людського існування, екзистенціалісти (виключаючи, мабуть, **Ж.-П. Сартра**) усе-таки намагаються відшукати в людині екзистенціальний шар автентичного, первинно-істинного, в якому й виражається її ідентичність.

Віктор Петров вважає, що на відміну від ХІХ ст., для якого було характерним визнання природи як об'єктивної даності та її раціонального характеру тепер ХХ ст. *«центр ваги перенесло з елементу даності на елемент творення, з сталості на катастрофу, з еволюції на революцію, з природи на людину, з об'єктивного на суб'єктивне, з фіксації на творчий акт, з опису на дію, з природоописових наук на технічні»*.

Екзистенціалізм цілком вкладається в ці типологічні характеристики сучасної йому епохи. В основу його логічних конструкцій лягло *заперечення*. Людина, суб'єктивізм, революція, катастрофальність визначили провідний зміст цієї філософії.

Центральною категорією екзистенціальної філософії історії є категорія *історичності*, яка від **Г.В.Ф. Гегеля** через *«філософію життя»* проникає і в екзистенціалізм. Смісл її полягає в тому, що оскільки все суще може існувати лише в часі, то воно є лише потік безперервних змін, тобто все воно *«історичне»*. Історичний процес є тією основою, на якій і можливий розгляд усього сущого; історія,

таким чином, – це той абсолют, поза межами якого в принципі нічого існувати не може. У самій екзистенціальній філософії значення принципу історичності порівняно з попередніми його тлумаченнями дещо змінюється. Замість фіксації загальної мінливості в часі всього сущого на перший план виходить утвердження сутнісної незворотності історичного процесу, унікальності й неповторності його станів, їх вкоріненості у змістовній історичній плінності.

❖ **Феноменологія** (від грецьк. *phainomenon* – явище + *logos* – вчення) філософська течія ХХ ст., засновником якої був Е. Гусерль, що вивчає структуру різних видів досвіду: сприйняття, мислення, пам'ять, бажання, емоції, уяву. Первинно феноменологія має справу не з зовнішнім світом предметів, а лише з їх образами на рівні свідомості. Завдання – узріти явлення сутностей (ейдосів, феноменів) предметів і описати їх. Феноменологічний метод був покладений в основу «фундаментальної онтології» М. Гайдеггера та екзистенціалізму Ж.-П. Сартра.

У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії **Едмунд Гусерль** (1859–1938) у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (1935–1936) писав, що «історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів». Саме таке внутрішнє часоусвідомлення постає умовою можливості світу історії.

Час у Е. Гусерля «не є час світу досвіду, він є іманентним часом протікання свідомості». Тобто, він виводить конституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи із таких настанов, у філософії екзистенціаліста **Карла Ясперса** (1883–1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об'єктивну зовнішню історичність покликана в першу чергу фіксувати «проектність», принципову незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є тільки разом зі своїм минулим, історія – її єдина основа, і вже тому людина історична.

За учнем Гусерля, творцем «фундаментальної онтології», **Мартіном 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 цього філософа вкорінена вже 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, іс-

нуючий у часі взаємозв'язок подій та *історичність* як суб'єктивну форму таких сутностей, які визначені у своєму внутрішньому бутті тим фактом, що вони володіють історією. І саме завдяки існуванню первинного історичного людського буття *Dasein* (тут-буття, присутності, ества) стає можливим вторинний «*історичний ґрунт*» та вторинна зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, поняття «*всесвітньої історії*» також виникає якраз із орієнтації на це вторинно історичне.

Проте 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 *внутрішнього набутку* свідомості людини. Історична ж наука постає лише як систематизація цього набутку. Саме «*історичність екзистенції історіографа*» «...*екзистенційно фундує історіографію як науку аж до її найнепримітніших, «ремісничих прийомів»*. Інакше кажучи, ситуацію минулого ми можемо зрозуміти лише в тому разі, коли розуміємо себе в ситуації теперішнього. Відтак знаряддям історичного дослідження стають спогади, власна історична пам'ять суб'єкта дослідження, які й формують уявлення про внутрішню достовірність історії.

Розмірковуючи про вплив екзистенціальної філософії та почасти феноменології на рефлексії українських мислителів над історичним процесом, потрібно саму екзистенціальну філософію у цьому контексті розуміти більш широко. Справді, екзистенціалізм можна розглядати як вершинні зразки цієї філософії у **Карла Ясперса, Мартіна Гайдеггера, Габрієля Марселя, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю** чи **Ніколо Абаньяно**, проте існує ще й, скажімо, таке нестроге екзистенціальне філософування, як спосіб самовираження європейських інтелектуалів середини ХХ ст. Отже, вже і таким чином зрозуміла екзистенціальна філософія – це сукупність спільних *мотивів думки*, що притаманні й професійним філософам, і літераторам, і психологам, які саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ ст. Тому свої тексти такі українські інтелектуали, як **Юліан Вассиан, Віктор Петров, Микола Шлемкевич чи Олександр Кульчицький** хоча й не ототожнюють з основними школами екзистенціалізму, що панували тоді в європейській філософії, але вони наповнені внутрішніми екзистенціальними смислами, які легко можуть бути оприявлені у разі застосування інтерпретаційних процедур. Скажемо так, якщо «*ідеальний тип*» екзистенціалізму, приміром, уяви-

ти точкою (полюсом) згущення мотивів, то погляди вищеперелічених українських філософів – це те, що *тяжіє* до неї.

Юліан Вассиян: феноменологічний варіант історичності. Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, відзначаючи відчутне захоплення філософією **Едмунда Гусерля**, і в того ж українського філософа й правого ідеолога **Юліана Вассияна** (1894–1953). В одній зі своїх статей він пише, що відношення людської особистості «... до рідної історії буде передусім зумовлене 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».

Вассиян, аналізуючи специфіку історії, конструє свій варіант уявлення про онтологічне підґрунтя історичного процесу. Він намагається вибудувати *аналог* однієї з основних категорій філософії «пізнього» Гусерля – «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 **далшого досвіду**...». Далі Вассиян формує 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...», – підсумовує автор, а буденне життя людини є тим критерієм, що визначає вже цінність певного афекту. «Основний досвід» – це сфера принципової нерелективності, або, як він описує його дію, «внутрішнього автоматизму», «спонтанної стихійної органічної інтуїції», «спонтанного вилонювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа». Усе наше повсякденне життя ґрунтується на цій «безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері». Вассиян, констатуючи «апіорну природу» «основного досвіду», називає цей досвід як і в розумінні **І. Канта**, умовою загального життєвого досвіду, який не є сам при цьому результатом свого функціонування. По-іншому, весь наш історичний досвід проходить «процес добору й селекції ...згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя», тобто «основний досвід» є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. У свою чергу, об'єктивізація «основного досвіду» у форми загального життєвого досвіду у Вассияна є моментом історії, 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, Вассиян для характеристики своєї ідеї «основного досвіду» використовує гуссерлівське розуміння «життєсвіту». Як і в Гусерля, його «основний досвід» є дорефлексивною смисловою очевидністю, що сприймається як сама собою зрозуміла річ. Він наперед заданий досвідові історичного світу й постійно об'єктивується в ньому як щось первинно зрозуміле. Такий допредикативний досвід смислових актів свідомості складається з первинних почуттєвих сприйнятих, якими у Вассияна, 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. Розробки Гусерлем своєї ідеї *Lebenswelt*, що були започатковані ще у 1920-ті рр. і в роботі «Криза європейських наук та трансцендентальної феноменології» (1936) знайшли своє завершення були добре відомі й Вассияну.

Микола Шлемкевич: загублена українська людина. У екзистенціаліста К. Ясперса аналогіями «межових ситуацій» особистого життя людини в історії є *перехідні періоди*. Перехідний період в історії як період радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушує людську свідомість загострено сприймати час та історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше відчуває світ та себе в ньому приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю й тривогою. Саме у найвищих точках прозріння людини відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність. Історія, яка не має смислу, не має і єдності, й історія, яка не має мети також не має смислу, бо мета є реалізацією цього смислу. Тому великі історичні події завжди звершувалися в точках перехідних періодів, – стверджує Ясперс.

❖ **Екзистенціалізм** (від лат. *existentia* – існування) або це філософія існування – це одна з найвпливовіших течій у західній філософії 20–50 рр. ХХ ст. Найвідоміші її представники: Г. Марсель, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Н. Абаньяно, М. Бердяєв. Екзистенціалізм на перший план висуває ідею про абсолютну унікальність людського буття, що не може бути адекватно висловлене в поняттях. Ця філософія звертає увагу на проблему критичних, кризових ситуацій в житті людини, на такі смислосначучі питання в її житті як вина і відповідальність, ситуація вибору, ставлення людини до свого покликання та смерті тощо.

Те, що Ясперс називає моментом межовості в перехідних ситуаціях, відомий український мислитель середини ХХ ст. **Микола Шлемкевич** (1894–1966) фіксує в таких словах: *«Це ще не кінець гора розщепленої української людини. Аж тут починається її розгубленість. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття»*.

Образно висловлюючись, для України вся перша половина ХХ ст. є своєрідною перманентною точкою переходу, суцільним *перехідним періодом*. Революційні події 1905–1907 рр., Перша світова війна, Лютнева й Жовтнева революції 1917 р., державницькі змагання 1917–1921 років, установлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, Голодомор 1932–1933 рр., страшні репресії 30-х рр., Друга світова війна, возз'єднання Західної України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 р. на Закарпатті (Карпатська Україна) та Акт про відновлення державності від 30 червня 1941 р., – всі ці доленосні події постійно й корінним чином змінювали світосприйняття тих конкретних людей, що ідентифікували себе з українським народом/нацією, тобто на рівні їхнього особистого життя вони ставали *межовими ситуаціями*. Такі соціальні, економічні, політичні, культурні кризи породжують і відповідний їм кризовий стан свідомості, що тяжіє до ірраціональних способів світосприйняття.

За екзистенціалізмом, людина усвідомлює сенс життя на межі його втрати. Скільки українців у цей час змушені були зазирнути у вічі смерті? Мова йде про мільйони.

Екзистенціалісти на відміну від позитивістів чи марксистів підкреслюють не закономірність, причинність чи необхідність в історії, а її *свободу та проблематичність*. Проблематичність історії – це проблематичність самої людської екзистенції. І мета екзистенціальним чином зрозумілої історії полягає у відкритті такого минулого, що допомагає розкрити й підтвердити істину неповторної екзистенції в теперішньому часі.

Непевність екзистенції вкорінена в умові історії – мінливому часі. Початкова свобода екзистенції, що існує в часі, породжує такі стратегії проживання в ньому, що можуть бути названі розмаїттям *можливостей*. Екзистенція існує в умовах, коли завжди є можли-



Микола Шлемкевич
(1894–1966)

вість зберегти себе або загинути, оновитися або розпастися. Всі аспекти зміни в часі – це реалізація певної можливості. Причому можливість завжди є відкритістю в майбутнє. У свою чергу, реалізація можливості в майбутньому можлива завдяки відкритості цієї можливості в минулому. *Майбутнє завжди проблематично прикріплене до минулого в точці тепер.* Теперішні можливості – це перспектива на майбутнє, яка вкорінена в минулому. Тобто можливість як проект майбутнього містить у собі певний образ минулого. Як писав із цього приводу все той же правий інтелектуал **Юліан Вассиан**: *«Ми ж маємо перед собою власну майбутність і тому минуле досліджуємо не з уваги на нього самого, але головно з уваги на спосіб вияву своєї волі в будові дальших ланок історії».*

Людська екзистенція виявляє в особистому індивідуальному минулому і тих моментах колективного минулого, що ідентифіковані індивідом як власні, справжні аспекти істини й використовує їх як норми для обмеження та вибору можливостей у майбутньому. У разі, якщо людина перебуває в стані екзистенції, то й історичні події показують себе у вигляді можливості збереження та збагачення екзистенції, а не як просте механічне їх чергування одна за одною.

У своїй книзі *«Загублена українська людина»* (1954) Шлемкевич намагається подати опис основних типів переживання дійсності українською людиною новітньої доби й особливо зразків екзистенціального існування українців після Другої світової війни – і тих, що пішли в еміграцію, і тих, хто залишився під *«Советами»*. Конкретніше, він пише про феномен масових *«душевних зламів»* у носіїв української ідентичності, переживання стану *«межових ситуацій»*.

Шлемкевич пише про всеобіймаючу кризу української людини, що в карколомних подіях ХХ ст. загубила чіткі світоглядні, моральні й естетичні орієнтири свого існування. Мистецька творчість замість того, щоб бути в безпосередній близькості до життя, до відображення його почуттєвої правди, ставала прозовою чи віршованою ілюстрацією більшовицької та націоналістичної ідеології. Такий *«спутаний Ерос»* на службі в ідеологій і є знаком загубленості української людини у глибинах власної душі. Взагалі мистецтво, завдання якого через актуалізацію почуттєвого начала показувати прояви та мету людського життя, поводить себе так, нібито воно є світоглядом, тому що повчає й веде людину до якихось великих цілей. Світогляд же *«замість роз'яснювати дороги життя»* і давати людині чіткі моральні норми й ідеали намагається *«зворушувати»* людину, ніби він і є мистецтво.

Етос, життєвий порядок української людини, теж перебуває у кризовій ситуації, оскільки відсутня гармонійна суспільна ієрархія, яка притаманна спільноті за стабільного стану. Гармонійна ієрархія передбачає широку основу масової, «порядної людини», над якою вивищується політична, мистецька й духовна еліта. На думку Шлемкевича, якраз на масі «порядних людей» (філістерів) тримаються суспільства. Саме спосіб життя «порядної людини», її моральні цінності стримують людей елітарного типу в їхньому бажанні вийти за межі ідеї суспільного обов'язку чи обов'язку перед законами родинного життя. І лише у сфері громадсько-політичного та духовно-творчого життя «порядна людина» дозволяє людині елітарного типу бути собою, тобто звільнити себе від законів життя філістера. Адже, врешті-решт, автентичність еліти працює тут на розвиток всієї цілісності, якою є історична спільнота. З іншого боку, наявність еліти («проводу») не дозволяє перетворитися «порядній людині» в одноплосинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в суспільство людина вищого порядку, втілення вищого морального ідеалу»). Натомість українці у своїй новітній історії або мають зрізану суспільну піраміду без еліти, або ж через велику кількість претендентів на елітарність насправді творять псевдоеліти, що добре засвідчили, приміром, події в таборах Ді-Пі (від англ. displeased persons – «переміщені особи») після Другої світової війни. Перебуваючи вже в еміграції, наприклад, у США, українська людина сліпо пристосовується до матеріальних цінностей американської «порядної людини», знову ж таки за умов відсутності власної еліти. Так само, як і у випадку з мистецтвом, первинний порядок порушений, бо зрушена рівновага і в суспільній ієрархії, і в ієрархії моральних цінностей та ідеалів, що відображають суспільну.

Та найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у Шлемкевича «заблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних суспільствах, де панують «великі» ідеології (націонал-соціалізм, більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не «органічну» спільноту. Саме за таких режимів «...людина-ближній стає тільки одним примірником у череді, в людській юрбі; вона стає одним екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ніцше)». Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 40–50-х рр. ХХ ст.: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!» – вихоплюється у нього. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини. Душі людини, що потрапила

в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття – це *«тупий погляд нудьги»*. Автомобільна *«безцільність погоні»* на *«гайвеях»* стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає *«зробити найбільше гамору»*, і як висновок – мета життя такої людини – це *«вічна гонитва»* без мети. Подружнє щастя – це теж не більше, ніж *«холодна війна»*, чергове перемир'я. На рівні *«культури споживання»* немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється *«на статистику й техніку кохання»*. І як підсумок: *«немає людини. Є «ми-ми»: на залі, і на сцені! Її величество: маса!»*. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як *«усередненої посередності»*, як *«хтось»* (*«das Man»* в інтерпретації М. Гайдеггера).

Колись **Ф. Ніцше** пророкував смерть бога й народження надлюдини, **О. Шпенглер** говорив про смерть духу (культури) й тріумф техніки (цивілізації), тепер же Шлемкевич песимістично стверджує, що *«на наших очах помирає людина!»*. І закликає: *«О, приятелі: – рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!»*.

І цей український філософ, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ще й ще раз, говорячи *«про покинутість людини, про тривогу як її основне почуття, про тривогу як про праматерію душі»*, ставить остаточний діагноз модерній людині та й усій епосі, яка породила ці проблеми. Ще предтеча екзистенціалізму **Сьорен К'єркегор** (1813–1855) писав, що здатність бути самим собою залежить від вміння зустрітися зі своєю екзистенціальною тривоگوю й рухатися вперед, не зважаючи на неї. Тривога у такому розумінні не має якоїсь предметної спрямованості. Життя в непевному світі породжує й розмиту, невизначену та постійну екзистенціальну тривогу, глибинна причина якої – можливість опинитися на межі небуття. Та саме стан тривоги створює можливість виведення індивіда за межі свого несправжнього існування тому, що змушує шукати чітку спрямованість у майбутнє; майбутнє це часто також невизначене, однак є хоча б надія, що саме там людина може позбавитися цього всеосяжного почуття. Тому стан тривоги найчастіше є конструктивним, для людського існування він означає, що людина здатна прямувати у своє майбутнє, сподіваючись, що в ньому її ще щось чекає. Які ж можливі варіанти виходу з екзистенціальної кризи пропонує Шлемкевич українській людині, як можна вирватись зі стану буденної несправжності із його постійним відчуттям душев-

ної спустошеності, суцільної нудьги, а в його абсолютній формі – із переживанням відсутності сенсу власного існування?

Шлемкевич твердить, що, незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, напевно, як і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність. Але, пристосовуючись, одягаючи потрібні *«життєві маски»*, все ж таки не потрібно забувати й про *«свій український світ»*. Якраз цей *«український світ»* у нього й створює можливість прориву до автентичного буття, до своєї екзистенції.

На початку своєї книги Шлемкевич виводить чотири історичні типи світоглядів, у яких, на його думку, уособлюється модерне українство, *«український світ»*. Перший тип він називає, за **Миколою Гоголем**, *«старосвітськими поміщиками»*. Цей тип знаходить себе в часті біологічного животіння й *«тупіння в достатку»*, яке мабуть найповніше знаходить своє вираження в запитанні чоловіка-поміщика до дружини: *«А що ми покушали б, матушка?»*. Власне, так, вважає Шлемкевич, на початку XIX ст. закінчує своє існування на тихих хуторах, *«осторонь великих доріг історії»*, перетворившись у глибоко провінційного поміщика колишня могутня провідна козацька верства, що будувала українську державу часів **Богдана Хмельницького**.

Другий тип Шлемкевич називає *«сковородянською людиною»*. Як і тип *«старосвітського поміщика»*, *«сковородянська людина»* також означає кінець великої епохи. Але на відміну від першого типу вона, не бажаючи пристосовуватися до нової російської імперської дійсності, вбачає своє щастя в особистому духовному самовдосконаленні. Така людина настільки віддалилася від реалій соціального життя, що цей суспільний світ насправді навіть і не помічає носіїв способу життя **Григорія Сковороди**.

Третій тип має назву *«гоголівська людина»*. Початково – це ті потомки козацької еліти, що захотіли й надалі брати активну участь у політичному житті тепер уже нової для них держави – Російської імперії. Проте на цих шляхах їх чекало розщеплення національної й політичної самосвідомості. В нових реаліях вони, залишаючись етнічними українцями, політично ідентифікували себе з Росією.

Однак найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що носить назву *«шевченківська людина»*. Схиляння перед розумом та його найвищим втіленням – наукою, а також перед таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для Шлемкевича найголовнішими рисами шевченківської

людини. Саме цей тип світогляду найповніше був притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917–1920-х рр., люди цього світогляду створили державу «*вільно-го духу*» – Українську Народну Республіку.

Шлемкевич далі твердить про постійну наявність рис світогляду цих чотирьох типів українців у модерній історії, включаючи й сучасну советську та американську дійсність. Уся справа в тому, які світоглядні цінності минулого із цього розмаїття можуть слугувати для збереження та розвитку «*українського світу*». І мета культивування в сучасності ідеалу «*шевченківської людини*» полягає в тому, щоб вийти зі стану «*тупого самовдоволення*» масової людини й через інтенсивну роботу власної душі створити спільноту вільних духом людей. Шлемкевич вірить, що власна вільна держава, якщо вона й можлива, постане лише як політична форма вільних духом людей, як реалізація ідеалу шевченківської людини.

Екзистенціальне засвоєння історичної спадщини означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда через «*вижимку*» із них певного духовного смислу та сприйняття його як «*прозріння*» під час екзистенціальних актів, а потім і «*введення*» до складу власної ідентичності. Завдяки таким «*ідентифікаційним процедурам*» людина «*втягується*» в загальний потік історії. І тоді історичні конфлікти сприймаються людиною як її особиста трагедія і усвідомлюються вони нею на прикладі своєї власної долі. Кожне покоління проходить через набуття своєї історичної ідентичності, й розпочинається воно з точки виникнення, тобто тут кожен особисто повинен прийти до своєї «*втягнутості*» в історію. Та історична спадщина, що на рівні суспільства розглядається багаторазовим засвоєнням одних і тих самих фактів та цінностей окремими індивідами, на рівні душі окремої людини стає її особистим набутком. І будь-яке повторне засвоєння історичного досвіду для окремої людини є не поверненням до того, що вже було, а завжди черговим *першим* пробудженням на шляху до стану екзистенціального існування. На рівні людської душі таке минуле кожного разу здійснюється наново, і саме через таке екзистенціальне вперше-повторення особистість творить свою неповторність.

Покоління українців середини ХХ ст., на думку Шлемкевича, повинне пройти свій шлях до виходу зі всеохоплюючої кризи українства через неповторно-свої екзистенціальні пробудження.

Постає питання, наскільки доречно використовувати поняття екзистенції для опису колективних феноменів, адже мова у Шлемкевича йде про «*українську людину*», а не про певну, не закорінену

в національне особистість, що гостро переживає свою самотність перед соціальним світом. Справа в тому, що існує стійка традиція, коли починаючи з того ж **К'єркегора**, концепт екзистенції стосується якраз конкретного існування самотньої людини. Цей данський мислитель вводить поняття екзистенції для того, щоб протиставити свою філософію такому «абстрактному» й «системному» мислителю, як **Гегель**. Адже, на його думку, людське буття інтелектуально, тобто опосередковано, досягнути неможливо, воно розкривається людині безпосередньо, в актах екзистенції, або ще: реалізація стану існування виключає мислення («...існує річ, яка не дає себе мислити, і це – існування»). Тому в такому розумінні екзистенцію не можна редукувати ні до мислення, ні до якихось колективних сутностей; людина на рівні свого неповторного існування – істота принципово не редукована, й із цієї точки зору безглуздо звучатимуть, наприклад, такі словосполучення, як «європейська екзистенція», «національна екзистенція» чи будь-яке інше приписування екзистенції колективним феноменам.

Ми виходимо з того, що поняття національної (української) екзистенції можна застосувати, відштовхуючись від певного змісту свідомості суб'єкта, тобто від його ідентичності, яка містить у собі й момент ототожнення з колективним (національним). Екзистенції нації насправді немає, але є екзистенція особистості, що ототожнила себе з нацією. І якщо трагічність особистого існування індивіда й помічається, то, як у того ж Шлемкевича, виникає цей стан не від розірваності із соціумом (людина закинута в соціум, який вона не обирала), а від ототожнення себе з таким уявленим колективом, як нація, яка в даній історичній ситуації є упослідженою, відтак і носії її ідентичності переживають цей стан у вигляді почуттів особистої національної меншовартості або самотності саме через свою національну приналежність. Моменти національної історії, які людина переживає знову й знову, мають для неї «доленосний характер», вони стають змістом екзистенціального існування, повернення до тієї автентичної «домівки», без якої в умовах відчуженого навколишнього середовища вижити неможливо. Зберегти елементи цієї історичної колективності на рівні індивідуальної ідентичності – ось порятунок для людини, вирваної зі звичного національного середовища й поміщеної в емігрантське середовище чи відчужені «советські» реалії.

За такого тлумачення екзистенції ми залишаємося знаходитись у межах неповторної людської самотності (самості). І при цьому факти української національної історії «працюють» на прихід окремої людини до самої себе, тобто до свого автентичного іс-

нування. Саме в такому розумінні можна говорити й про *українську екзистенцію*.

Отже, кожен неповторно, самотньо переживає свою особність, але за допомоги однакових моментів української історії. Увага акцентується не на типових, повторюваних фактах чи цінностях, а на інтенсивності сприйняття та засвоєння історичного матеріалу (через межові ситуації або навіть кризові стрибки). Причому *«межову ситуацію»* потрібно, мабуть, розуміти не обов'язково в її крайніх виявах (втрата близьких чи страх смерті), а й у послабленіших варіантах, як, наприклад, в інтерпретації німецького філософа **Отто Фрідріха фон Больнова** (1903–1991): якоїсь фатальної *«зустрічі»*, несподіваного *«пробудження»*, раптової *«кризи»* чи свідомої *«включеності»* в конфліктну ситуацію, що приводять до відкриття в собі цього стану автентичного існування. Чи обов'язково повинно таке ототожнення з типовими фактами української історії викликати почуття єдності з іншими, подібним чином ідентифікованими українцями, тобто винесення назовні своєї національної ідентичності, – це ще питання. Але на рівні внутрішньому, через *«приголомшливі»* переживання фактів національної історії людина ніби торкається останнього осердя свого власного життя й відкриває в ньому оті моменти справжності й автентичності.

За такого сприйняття немає бачення минулого як відчуженого об'єкта, навпаки, сприйняття й розмірковування над минулим відбувається ніби зсередини, а не ззовні переживань індивіда. І такі переживання, повторимо ще раз, стосуються чогось основного в особистому житті людини, тобто її особистого буття у зв'язку з буттям у цілому. В союзі зі своїм минулим *«Я»* опиняється якраз у сфері автентичного буття. Гостра потреба в моменті справжності виводить людину за межі конкретного й детермінованого і вводить її у вимір абсолютного й необумовленого. Перебуваючи у стані екзистенціального існування, людина відкриває в собі історію з її абсолютними характеристиками й завдяки цьому розуміє, що вона стає дійсно людиною.

Звернемо увагу ще на один момент. Застосування екзистенціальних варіантів повторення історії у Шлемкевича фіксує не глибоку відчуженість особистості від суспільства та історії, не її глибоку самотність перед світом, а, швидше, – подолання такої самотності й прихід до нової колективної солідарності, ім'я якій *«єдність в національному»*. Отже, мова йде про подолання завдяки екзистенціальним практикам самотнього існування особистості, що в пошуках своєї автентичності воліє не помічати свого місцезнаходження у відчуженому американському чи українському *«советському»* со-

ціумі. Для розуміння такої первинної єдності «Я» з іншими людьми і, ширше, з надособистісними імперативами людського існування більше, мабуть, підходить формула **Х. Ортеги-і-Гассета**: «*Я є Я та мої обставини*», аніж, приміром, вислів того ж **Ж.-П. Сартра**: «*Пекло – це інші*».

У випадку з ідеями Шлемкевича це означає, що потрібно брати цінності «*шевченківської людини*» й спочатку відкривати їх у собі як момент найвищої істини буття внаслідок екзистенціальних прозрінь, а потім постійно культивувати їх на рівні своєї власної ідентичності – це і є реалізація екзистенціальної історичності на практиці. Однак простим повторенням рис «*шевченківської людини*» на рівні особистісної ідентичності, але вже у принципово нових, сучасних ситуаціях середини ХХ ст., «*вийти з безнадійного бігу старими шляхами, старими думками*» неможливо. Повернення й культивування в собі принципів «*шевченківської людини*» можливі, коли вони слугуватимуть не для консервації в істинах минулого, а для переосмислення власних можливостей і проектування їх у майбутнє вже в новому ключі («*Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кришталеві мислі, образу, життєвої постави, – отворимо двері достойної будучини*»). Це і буде відповіддю «*української людини*» неавтентичному масовому існуванню людини епохи споживання. Так історія минулого через людську екзистенцію перетворюється в історію майбутнього.

Отже, тому вона й «*українська людина*», що за допомоги фактів української історії приходить до себе, долаючи межі несправжності свого індивідуального існування, і зовсім не тому, що вона *невиокремлено* знаходиться в межах спільноти українців. Ще раз підкреслимо, що екзистенціальність ситуації полягає в акцентуванні уваги на моменті приходу одинокої людини до самої себе завдяки відкриттям можливостей національної історії та нерелектованості того стану, що водночас історія своїми ідентифікаційними можливостями і включає людину до спільноти українців. Таке тлумачення екзистенціальних прозрінь дозволяє зберегти описаній Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності й уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином, робимо ще один висновок, який впливає з ідей цього філософа: лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

В цьому й оригінальність підходу до проблеми екзистенції у Шлемкевича: українська людина *долає* екзистенціальну відчуженість саме через звернення до своєї історії. Хоча, якщо знаходиться в межах **Сартрової** парадигми, то звичнішою була б позиція, яку

ми зустрічаємо у румунського інтелектуала-традиціоналіста **Мірчі Еліаде** (1907–1986). У *«Міфі про вічне повернення»* (1949) він пише про втечу модерної людини від *«жахи історії»* у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдину можливість вижити в часі. Історія – це не певна національна історія, це історія як така, й від неї треба рятуватися, якщо хочеш подолати свою екзистенціальну кризу. На противагу саме таким підходам Шлемкевич, зберігаючи початкову довіру до світу історичного буття, вбачає можливість порятунку людини, викинутої у відчужений соціальний світ у глибинах власної національної історії, але обов'язково через *«внутрішній зворот»* душі. І зрозуміло, що питання *«втечі від історії»* за такого підходу в принципі стояти не може.

* * *

Отже, за екзистенціального сприйняття історичності мова йде лише про використання фактів історії для конструювання власної людської ідентичності на основі екзистенціальних прозрінь. Тобто минуле тут підкоряється ситуації теперішнього, в якому перебуває людина. Представники наукової історіографії могли б закинути, що екзистенціальна історичність є таким собі видом *«буденного»* розуміння минулого, в якій відсутня критична позиція щодо власних сприйнятих історичних фактів і яка часто має тенденцію до їх міфологізації. Та, як відомо, екзистенціалізм зачіпає зовсім інший ракурс сприйняття минулого. За екзистенціального витлумачення поглядів Шлемкевича також цей момент прагматичного використання минулого людиною, що знаходиться в часовому вимірі теперішнього, відіграє роль збереження особистісної автентичності.

Про специфіку українського варіанту екзистенціалізму. Важливі думки стосовно специфіки післявоєнної доби (після закінчення Другої світової війни) та місця в ній екзистенціальної філософії (і ширше – світовідчуття) були висловлені в ході обговорення повісті **Юрія Косача** *«Еней та життя інших»*. Філолог **Юрій Шевельов (Шерех)** (1908–2002), аналізуючи її в есеї *«Прощання з учора»* (1947), виходить з того постулату, що сартрівський варіант екзистенціалізму відображає безпосередню політичну практику, а тому є філософією французького руху Опору (*«Резистансу»*). В Україні також є свій рух опору (боротьба ОУН-УПА), а отже повинна бути і його філософія. Такою філософією постає український варіант екзистенціалізму. На відміну від атеїстичного варіанту екзистенціалізму **Ж.-П. Сартра** Шерех пропонує його назвати *«ан-*

теїстичним». Як відомо, персонаж античної міфології гігант Антей набрався нездоланної сили від доторку до матері-Землі.

Шерех запитує: *«Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, 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 і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому, зумовлене тим, що рух став масовим, народнім, надавало цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення»*. Такий ось «новий український варіант французького сартризму».

Але тут постає питання: чи є філософія **Сартра** філософією політичної боротьби? Хоча сам Сартр після Другої світової в своєму журналі *«Нові часи»* не раз наголошував саме на такій інтерпретації, бо для нього період німецької окупації Франції плекав людину *«мужньої тривоги»*. А **Косач** і **Шерех** безперечно повірили Сартру, коли й собі заговорили про *«активістичне забарвлення»* занепадницьких настроїв (*«песимізм активності»*). Та одна справа, коли екзистенціалізм намагається бути своєрідними духовними ліками від зморених Другою світовою земляків-українців і вже зовсім інша, коли свобода одиноких борців за визволення України, яка виростає з *ніщо*, песимізму й скептицизму оголошується позитивною силою, що надихає на таку боротьбу. Наскільки твердою основою світогляду (*«тривкою правдою»*) борців за незалежну Україну можуть бути окремі ідеї екзистенціалізму? Мова ж, власне, йде про практичні дії зі зміни політичного устрою. Крім того, така практична діяльність неможлива без *«ноток»* месіанізму в структурі світогляду. Але, знову ж, чи можливий месіанізм атеїстів-борців без віри?

Про специфіку українського екзистенціалізму писав і історик **Борис Крупницький** (1894–1956). Як і для Шереха, для нього екзистенціалізм також пов'язаний з французьким Резистансом: *«він є протестом на придушення людини націонал-соціалістичним тоталізмом»*. Для Крупницького, як людини віруючої, сартрівський атеїстичний екзистенціалізм також не є прийнятним. Бо українцям *«бракує типово французького монтенівського скепсису, який є рідним батьком сьогоднішніх Сартрів. Український духовний тип не любить крайностей, не любить також і ходити над безоднями, як*

це робив залюбки емінентний російський екзистенціаліст Достоевський. Український світогляд ... скорше в сполученні антитез. Він примиряє, а не загострює і прагне гармонії, при тому він глибоко християнський і не відривається від християнства навіть там, де діють сили в суті ворожі християнству». Тому вихід йому вбачається у тих варіантах екзистенціалізму, що споріднені з християнством. Це «філософія християнської екзистенції», що її репрезентує **Р. Гвардіні**; по-суті, це «філософія серця» або протоекзистенціалізм **С. К'єркегора**. Його приваблює й персоналізм католика **Е. Муньє**. Саме у вченнях цих філософів є багато таких моментів, які ворухать «співгармонійні струни української душі».

Крім того, як і у випадку зі **Шлемкевичем**, якщо філософія **Сартра** не є специфічною філософією народу французів, бо «екзистенція» у нього описує деякі стани свідомості самотньої людини, що протистоїть соціуму («пекло – це інші»), то **Крупницький** виводить екзистенціалізм із колективних сутностей – «українського духовного типу» та «української душі».

Таким чином, ті духовні пошуки філософів-екзистенціалістів, які повинні були вивести післявоєнну Європу з ситуації кризи були близькими й українським інтелектуалам-емігрантам. Свою віру в належність України до європейської цивілізації вони й намагалися втілити в конструюванні українського варіанту екзистенціалізму.

Питання для обговорення

1. Яка структура «основного досвіду» у Ю. Вассіяна?
2. Охарактеризуйте «межові ситуації» «української людини» за М. Шлемкевичем.
3. Як історія допомагає «українській людині» долати соціальне відчуження?

Теми рефератів

1. Внутрішнє часоусвідомлення як умова можливості історії в екзистенціалізмі.
2. Екзистенціальна філософія історії.
3. «Основний досвід» Ю. Вассіяна як онтологічне підґрунтя історичного процесу.
4. Історія як фактор подолання несправжності людського існування.
5. Типи «української людини» за М. Шлемкевичем.

Лектура Джерела

1. Шлемкевич М. Сутність філософії. Париж; Нью-Йорк; Мюнхен [Б. в.], 1981. С. 87–255.
2. Шлемкевич М. Загублена українська людина. К.: МП «Фенікс», 1992. 168 с.

Додаткова лектура

3. Ясперс К. Про сенс історії. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навч. посібник / упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. К.: Ваклер, 1996. С. 183–210.
4. Витанович І. Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича. *Листи до приятелів*. Нью-Йорк, 1967. Кн. 7–8–9. С. 9–16.

5. Микола Хвильовий: концепт «помезів'я» історичного місця України

Культурфілософська дихотомія «Схід – Захід» фіксує уявлення про два шляхи розвитку людства. Будучи остаточно сформованою в ХІХ ст., як складник просвітницького модернізаційного проекту вона стала тим смисловим полем, у межах якого українська національна ідентичність формувала свою тожсамість. Потреба у національному і цивілізаційному самоствердженні підштовхує національним чином заангажованих інтелектуалів до конструювання таких моделей життєпростору, в яких, з одного боку, фіксується відрив від простору східної метрополії (Росії), а, з іншого, розставляються історичні позитивні акценти відносно руху до іншої складової цієї міжцивілізаційної дихотомії – Заходу.

* * *

Попередники Хвильового. Одним із перших, хто намагався в модерний період української історії, пориваючи з традиціями російського слов'янофільства, осмислити безпосередню приналежність України до європейської цивілізації, був **Михайло Драгоманов** (1841–1895). Так, уже у статті «*Малороссія в її словесности*» (1870) він торкається історичного аспекту культурної та релігійної єдності України з Європою, стверджуючи, наприклад, що «...в Южної Руси происходило то же, что делалось в Европе в эпоху возрождения и реформации». Пізніше, в «*Чудацьких думках про україн-*

ську національну справу» (1891), Драгоманов ратує за повернення прямих контактів між Європою та Україною, твердячи, «...що українське письменство доти не стане на міцні свої ноги, доки українські письменники не будуть діставати всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Європи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство...». Звертає на себе увагу, що «Європа» для нього – це загальнолюдський космополітизм на противагу провінційній національній обмеженості. У цього українського мислителя вперше відбувається переорієнтація з національного типу зв'язку, притаманного тожсамості слов'янофілів-кирило-мефодіївців, на цивілізаційний західницький.

Відразу вкажемо, що пошуки цивілізаційної приналежності України «на межі» Заходу і Сходу хвилюють як у часи модерного державотворення (1917–1920), так і після поразки визвольних змагань, уже у 1920–40-х рр., багатьох інших творців української національної ідеології, що знаходилися як у межах, так і поза межами більшовицької України.

М. Грушевський, продовжуючи розвивати ідеї Драгоманова, одним із перших за часів становлення новітніх форм української державності заговорив про «нашу західну орієнтацію». У збірці статей «На порозі нової України» (1918) він пише, навівши досить сильну історичну аргументацію, про український народ як народ початково «західної культури», але із могутніми «орієнтальними впливами». На його думку, лише у XIX ст. українська культура остаточно була «відірвана від Заходу, від Європи і обернена лицем на північ, ткнута носом в глухий кут великоруської культури й життя. Все українське життя було вивернене з своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої колізії й викинене на великоруський ґрунт, на потік і розграблення».

Образ Росії подається Грушевським як антитеза цивілізованому Заходу, як один із варіантів втілення законів східних деспотій. Звідсіля – завдання повернення до своїх цивілізаційних первнів. Саме через внутрішню спорідненість із західною цивілізацією таке повернення мислиться ним природним і пов'язується із завоюванням Україною політичної незалежності. «Україна – пише М. Грушевський, – зможе тепер вернутися з новою, навіть – до реакції – з дещо перебільшеною силою до цього близького їй духом і вдачею світу. В першу чергу – до світу германського, німецького, з яким і в минувшині у неї було найбільше зв'язків, найбільше переймань і запозичень, і тепер обставини так складаються, що найлегше буде тут зв'язатися з західним світом, користати з його запасів знання, культури, громадського інстинкту й дисципліни».

А сам вираз – Україна «між Сходом і Заходом» – у 1925 р. вперше, здається, вжив у своїй розвідці «Релігія і церква в історії України» відомий ідеолог консерватизму **В'ячеслав Липинський**. Він писав: «Від дня наших народин йде на землі нашій перехрещення впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій». Він говорив також про «рівновагу між Сходом і Заходом – між культурою візантійською, перевага якої вела на Україні до «Третього Риму» – православної Москви, і культурою латинською, перевага якої вела до її авангарду на Сході – до Польщі». Іще далі В. Липинський пише про синтез між елементами культури Заходу і Сходу в Україні, синтез, «який є суттю України». Таким чином мова у Липинського йде не про цивілізаційний розкол України, яке їй диктує нещасливе географічне «місце», а про взаємопроникнення протилежних цивілізаційних впливів, які стають умовою її існування. Інший відомий історик консервативного спрямування **Степан Томашівський** (1875–1930) у 1926 р., розвиваючи ідеї України як цивілізаційного перехрестя про синтез західних і східних впливів, зауважував таке: «хоч українська національна територія переважно лежить у східній половині європейського континенту, то сама українська нація, як племінна окремішність, як культурна й політична індивідуальність, походить із Заходу і являється витвором західних культурних впливів».

Ще раніше, щось подібне до ідей Липинського висловив і **Дмитро Донцов** у «Підставах нашої політики» (1921): «Ми були, може, далеким Сходом Окциденту, але в жаднім разі не далеким Заходом Орієнту», – писав він. Функція геополітичної фігури «Україна–між» за Донцовим та ж сама, що і в часи Давньої Русі – бути буфером між диким Сходом і цивілізованим Заходом. А в своєму «Націоналізмі» (1926) він протиставив світогляд «буддистських» народів як уособлення цивілізації Сходу «фавстівському» світоглядові людини Заходу. Росія для нього – це Схід, що знаходиться у постійному антагонізмі з Європою-Заходом. Місце України у цьому міжцивілізаційному протистоянні він однозначно бачить у рухові до Заходу. Але, як видно, у Донцова, на відміну від Липинського, підкреслюється момент не гармонії, а протиставлення Заходу і Сходу і проблема «Захід чи Схід» трансформується у проблему «Росія чи Європа?». Таким чином, у Донцова ми спостерігаємо виникнення ідеї історичної місії України в межах цивілізації Заходу у формі її пом'якшуючого удари Сходу бар'єру.

Своє ставлення до дихотомії «Схід–Захід» та місця в ній України українські інтелектуали 20–30 рр. ХХ ст. часто вибудовували як реакцію на геополітичні побудови російських євразійців. Тому

«Схід» (включаючи Росію) – це те, від чого Україна, щоб побудувати і розвинути свою особність, повинна обов'язково відмежуватися. Звідсіля і ті негативні типологічні характеристики, які даються східній цивілізації. Для **Є. Маланюка** «Схід» – це «єгипетські фараони, китайські богдыхани, перські падишахи, татарські хани і московські царі. Сатрапи і баскаки. Намет кочівника і караван-сарай. Примусова монгольська рівність і китайський комунізм. Фелахи й індуси. Зовнішня декоративність і брак монументальності в спорудах. Монотонна пісня самотності в пустелі й істеричні танці шамана. Це – Атилла і Чингізхан, хан Батий та Іван Грозний, опричники і ЧеКа. Блюзнірське перемішання Церкви і держави... Це терор – як система правління. Це – інституція тотальної відповідальності («кругова порука»), «опала» (знищення і спалення осель) і «заручники»... Це культура, окреслена у знаній максимі: “Де стає мій кінь, там трава не росте”».

Концепт «України на межі» у Миколи Хвильового. Одним із найбільш яскравих прикладів конструювання геополітичної фігури «Україна-між» можна вважати погляди ідеолога культурно-національного відродження 1920-х рр., класика української літератури, націонал-комуніста **Миколи Хвильового (Фітільова)** (1893–1933). Культурне піднесення 20-х рр. ХХ ст. ввійшло в українську історію під назвою «розстріляного відродження» (цей термін уперше вжив у 1959 р. літературознавець **Юрій Лавріненко**). Політика «українізації», яку більшовики особливо активно почали



Микола Хвильовий
(1893–1933)

проводити з 1923 р., об'єктивно продовжила процеси виокремлення української нації з російської понаднаціональної «уявленої» спільноти після національно-визвольних змагань 1917–1921 рр. Становлення української нації у ХХ ст. в ході цих історичних процесів передбачало й формування нової національної ідентичності (на відміну від старої малоросійської регіональної як складової «общерусской»), що включало усвідомлення свого культурного місцезнаходження у межах цивілізаційної опозиції «Захід»–«Схід». Початки такого «цивілізаційного» самоусвідомлення породжують

сять креативною силою – групами національно заангажованих інтелектуалів у вигляді певних історіософських схем і вже потім привносяться в масову свідомість українського народу. І якраз Хви-

львий, в основному у своїх памфлетах, написаних у 1925–1926 рр., «*Камо грядеши?*», «*Апологети писаризму*», «*Україна чи Малоросія?*», і спробував витворити несистематизовану історіософську модель «*відродженої*» української нації на межі двох цивілізацій.

Історіософія, як інтелектуальна практика на межі традиційним чином зрозумілої філософії історії та ідеології, що шукає у минулому, сьогоденні й майбутньому якийсь сенс і намагається осмислити шлях України в історії, стає дієвим засобом вирішення суспільно-політичних та культурних завдань нації. Й історіософія Хвильового добре ілюструє вищенаведену тезу.

Хвильовий – українець, комуніст і, врешті, європеець. І ці три складники його ідентичності, злиті в суперечливе ціле, породили амбівалентність світогляду, яка так добре відчувається в його публіцистиці. У своєму забороненому за життя памфлеті «*Україна чи Малоросія?*» Хвильовий, наслідуючи ідеї **Освальда Шпенглера** (1880–1936), твердить, що «*кожний народ переживає дитинство, культурний етап і цивілізаційний... Цивілізаційний етап і на наш погляд є останній акорд всякої культури і початок її кінця*». Проте далі він іде на компроміс, поєднуючи історизм і підхід до культури як автономної цілісності та якимось нелогічно накладаючи на цей органічний шпенглерівський поділ історії «*істматівську*» ідею суспільно-економічної формації, і, як наслідок, говорить про патріархальний, феодальний, буржуазний і пролетарський час людської історії. Власне, те, що було замкненою цілісністю (дискретною локальною культурою) в Шпенглера, перетворюється у Хвильового на певну кількість етапів на лінії історичного прогресу в межах іншої єдності – світового історичного процесу. Перший етап у розвитку культури, за Хвильовим, починається в Азії, відтак «*і мікенську, і індійську, і єгипетську, і вавилонську, і арабську культури ми відносимо до патріархального напівміфічного циклу*». (У доповнення до вищесказаного: тут етап за інерцією все ще продовжує називатися циклом). Після азійського патріархального періоду настає час Європи, тобто феодального періоду, який «*природно мусив виявляти себе на європейській території, де людський матеріал був повний набраною в віках і не виявленою енергії. Цією енергією Європа розв'язала не тільки другий період, але й третій – буржуазний. Четвертий, пролетарський, культурно-історичний тип європейське населення не здібне підняти. ...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*».

На відміну від **Шпенглера**, який пояснює специфіку кожного з культурних організмів наявністю специфічної «душі», у Хвильового ми зустрічаємо ідею «наскрізних» психологічних типів, що визначають сутність і антагоністичних класів, і суспільно-економічних формацій загалом. Для Європи таким типом Хвильовий визначає тип громадянської людини, і така людина зустрічається і в минулому, і в сучасності, і серед буржуазії, і серед пролетаріату («Тут ми стикаємось з ідеалом громадської людини, яка ускладнювалась на протязі багатьох віків і є власністю всіх класів»). Ставка на сильну особистість приводить до розходження з догмами марксистсько-ленінського вчення, де на перше місце виходить панівна роль народних мас в історії.

І якщо Шпенглер просто констатує стан занепаду Європи як певного культурно-історичного типу, то Хвильовий, відійшовши від такого шпенглерівського розуміння і застосувавши марксистський прогресистський підхід до історичного процесу, пророкує на місці старої європейської цивілізації появу нового культурного організму, тобто *четвертого* культурно-історичного типу (після патріархального, феодального та буржуазного), а також цілком у традиціях марксистської ідеології вказує на пролетаріат як на ту силу, що приведе до його утворення. Якщо логічно продовжити думку Хвильового, то це є стан комунізму.

У поглядах Хвильового можна також зазримити деякі цікаві паралелі між шпенглерівським розумінням цивілізації і ленінським вченням про імперіалізм як про вищу й останню стадію капіталізму. Як відомо, в **Шпенглера** цивілізація – це останній етап у розвитку культури. Відтак без перебільшення можна стверджувати, що у кожного з восьми культурно-історичних типів (єгипетського, індійського, вавілонського, магічного (арабсько-візантійського), китайського, аполонівського (греко-римського), фаустівського (західноєвропейського) та культури майя), на які він ділить історію людства є своя цивілізація. Кожен культурно-історичний тип, будучи організмом, прямує до своєї загибелі. І тому цивілізація стає невідворотною долею будь-якої культури. *«Цивілізації є крайніми і штучними станами, на які здатний більш високий тип людей. Вони – завершення; вони йдуть за становленням як те, що вже стало, за життям як смерть, за розвитком як заціпеніння, за селом і душевним дитинством, засвідченим дорікою і готикою, як розумова старість і скам'яніле світове місто. Вони – кінець, без права оскарження...».*

Найцікавішим, чого часто не помічають дослідники памфлетів Хвильового, – це те, що в Шпенглера подібним чином зрозумі-

ла цивілізація стає тотожною імперіалізму. *«Імперіалізм, – стверджує він, – це чиста цивілізація. У цій незаперечній формі проявляється доля Заходу»*. І якраз у цьому моменті ленінська класова критика імперіалізму як загниваючого капіталізму збігається з критикою Шпенглером цивілізаційного закріплення Заходу. Тому не дивно, що для Хвильового втрата *«класового чуття»* (що закидали йому комуністичні критики) перед наведеним і багатьма подібними пасажами *«Присмерків Європи»* стає неминучою: Шпенглер бо лише підтверджує ленінське вчення про імперіалізм. Така накладка класового марксистського та цивілізаційного шпенглерівського підходів на розуміння загальноєвропейської кризи породжує уявлення про неминучу загибель Заходу. Та Хвильовий згідно із діалектичним вченням у стані загинання помічає й паростки нової Європи. Щасливе комуністичне майбутнє – це програма-максимум. І, як не дивно, ці моменти відродження у сучасній йому Європі 1920-х рр. він пов'язує із фашистським рухом. Його, хто описував у своїх художніх творах ідеал нової могутньої людини, творця щасливого завтра, не могли не захопити аналогічні особливості фашистської доктрини, внутрішня енергетика цього руху, ніцшеанська ідеологія жаги до життя, волі до влади.

У своїх памфлетах Хвильовий продовжує традицію конструювання української особистості, але, звичайно, вже в інших історичних умовах, в умовах реалізації комуністичної схеми історичного розвитку. Він пише про необхідність подолати в межах *«общерусской» «слов'янофільську теорію самотності»* на *«теорію комуністичної самостійності»* й прикласти до нашої дійсності

Є всі підстави стверджувати, що Росія була *«відлучена»* Хвильовим від *«азіатського ренесансу»* не в останню чергу під впливом тієї ж книги **Шпенглера** (хоча географічно Росія, зрозуміло, знаходиться і в Азії). Ідеї *«Присмерків Європи»* допомогли Хвильовому навчитися сприймати російську ментальність, її мову та культуру як *«Великого Чужинця»*. Сам **Шпенглер** на протигагу фаустівській культурі – культурі волі – характеризує російську душу так: *«Російська безвільна душа, прасимволом якої постає нескінченна рівнина, самовідданим служінням і анонімно силкується загубитися в горизонтальному братерському світі. Подумовувати про ближнього, відштовхуючись від себе, морально підносити себе любов'ю до ближнього, каятися заради себе – все це виглядає їй знаком західного марнославства і блюзнірством, як і потужне стягнення неба наших соборів на протигагу заставленій куполом покрівельній рівнині російських церков»*.

Шпенглер розкриває російське розуміння правди як «безымянного согласия призванных». Не дивно, що для Хвильового, який пише про елітарну особистість творця, необмежений творчий пошук, що протиставив себе невігластву масової людини («просвіти» у термінології Хвильового), образ такого знеособлюючого колективізму росіян не міг імпонувати.

Для розуміння взаємодії у поглядах Хвильового класового та національного елементів на шляху до комунізму потрібно навести і прокоментувати хоча б таку цитату: *«Ми є справді-таки незалежна держава, що входить своїм республіканським організмом в Радянський Союз. І самостійна Україна не тому, що цього хочемо ми, комуністи, а тому, що цього вимагає залізна й непоборна воля історичних законів, тому, що тільки таким чином ми прискоримо класову диференціацію на Україні. Коли якась нація... виявляє свою волю на протязі віків до виявлення свого організму як державної одиниці, тоді всякі спроби так чи інакше затримати цей природний процес, з одного боку, затримують оформлення класових сил, а з другого – вносять елемент хаосу вже в світовий загально історичний процес».*

Хвильового безперечно можна віднести до сповідувачів тих ідей, яким **Карл Попер** (1902–1994) свого часу присвятив книгу «Злиденність історизму»: «Пам'яті незчисленних чоловіків і жінок всіх переконань, націй і рас, що стали жертвами фашистської та комуністичної віри в Незмінні Закони Історичної Необхідності». За історизистського тлумачення історія бачиться такою, що нею керують об'єктивні закони суспільного розвитку, і на основі їх відкриття можна передбачити шляхи розвитку людства; далі, історія спрямовується до певної мети – ідеального стану досконалості (у цьому випадку – комунізму). І таке поєднання принципів телеології та причинності притаманне також поглядам Хвильового. Отже, «механіка» функціонування людського світу з його точки зору нам відома. Цей світ строго детермінований законами історичного розвитку, які відкрили **К. Маркс** і **Ф. Енгельс**. У нації теж є закони свого розвитку, але вони не можуть не бути складовими більш глобальних закономірностей марксистського вчення. На ланцюгу історичного процесу існування націй є закономірною ланкою поступу людства до вершин свого розвитку. Фактично, за Хвильовим, також дати нації *розвинутися до кінця*, проявити свій внутрішній енергетичний потенціал і буде складовою прогресивного руху на шляху до комунізму. І завдання комуніста – *відповідати* цим єдино правильним марксистським законам. Тому, не потрібно привносити «хаос» у рух історії, виступаючи проти ще однієї «залізної»

закономірності, навпаки, потрібно всіляко сприяти розвиткові національного фактору (у нашому випадку – українського), що рівнозначно прийняттю, розумінню і розвиткові комуністичної ідеї. Тобто, будь-які утиски українського національного життя з боку комуністів прочитуються Хвильовим як справа антикомуністична. Він іде навіть далі і твердить, що розбудовувати російську культуру в Україні в конкретно-історичних умовах 1920-х рр. є, по суті, справою *контрреволюційною*. Таке зміщення смислів й акцентування уваги на особливій ролі нації в порівнянні з класовим чинником, навіть обумовленості класового національним (затримка з розвитком нації затримує і формування класових сил) робить Хвильового не просто комуністом, а націонал-комуністом.

Тепер детальніше про *«азіатський ренесанс»*. В ідеї *«азіатського ренесансу»* поєднано, здавалося б, непоєднане у тогочасних ідеологічних реаліях *«Советської»* України – більшовицька класова теорія та ідеї представника *«філософії життя»* **Шпенглера**. Але на що більшість сучасних дослідників знову ж таки чомусь уперто не звертає увагу, так це на ідею, що *«азіатський ренесанс»*, центром якого є Україна, розгортається як складова реалізації четвертого, пролетарського, культурно-історичного типу, тобто стає необхідним етапом на шляху до побудови комуністичної формації. Намагання тлумачити погляди Хвильового з применшенням їх комуністичної наповненості, мабуть, можна пояснити відповідною ідеологічною заангажованістю дослідників.

Після того як у модерну добу остаточно сконструювалася цивілізаційна опозиція *«Захід-Схід»*, неможливо було вже визначати свою власну цивілізаційну приналежність без її врахування. Особливо це виявилось важливим для народів Центрально-Східної Європи, до яких належить і український. Тим часом Хвильовий конструює історіософську теорію *«помежів'я»* як географічну локалізацію ментально-психологічних та цивілізаційних особливостей української нації. Потрібно мати на увазі, що дихотомія *«Захід-Схід»* формувалася на Заході, причому з точки зору західного (європоцентричного) способу мислення. Тому, характеризуючи перший смисловий полюс (Захід), превалюють позитивні оцінки, а характеризуючи Схід, – навпаки. Захід – це демократія, Схід – деспотизм; Захід – це динамізм, Схід – застій, нерухомість тощо. Натомість Хвильовий Схід наділяє позитивними характеристиками.

У першому своєму памфлеті *«Камо грядеши?»* (1925) він ще відносить *«ренесанс»* лише до сфери мистецтва: *«Говорячи про азіатський ренесанс, – пише Хвильовий, – ми маємо на увазі майбутній нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай,*

Індія і т.д. Ми розуміємо його як велике духовне відродження азіатськи-відсталих країн».

У пізніших памфлетах і листах Хвильовий розуміє його вже як цивілізаційний феномен та як політичну настанову.

Якщо тепер спробувати реконструювати погляди Хвильового на цю проблему, то виходить такий логічно несуперечливий образ ідеї *«азіатського ренесансу»*. Насамперед Україну він бачить досить умовною складовою азіатської цивілізації, називаючи її ще *«Азіатською Хохландією»*, але з поправкою з огляду на знаходження України на межі Азії. Сама ж ідея відродження, що йде з Азії, нав'яна, швидше за все творами **Володимира Леніна** (1870–1924) (*«Ленін ніс світло з Азії»*) про революційну роль колонізованих народів Сходу у майбутніх подіях світової історії. У зв'язку з революційними подіями в Китаї, Індії, Ірані та Туреччині **В. Ленін**, пишучи про національне *«пробудження Азії»*, Азію як *«горючий матеріал у світовій політиці»*, *«відсталу Європу і передову Азію»*, був переконаний, *«...що в грядущих вирішальних боях світової революції рух більшості населення земної кулі, спочатку спрямований на національне визволення, обернене проти капіталізму й імперіалізму і, може, відіграє далеко більшу революційну роль, ніж ми сподіваємось»* та *«селяни колоніальних країн, незважаючи на те, що вони зараз ще відсталі, відіграють дуже велику революційну роль в наступних фазисах світової революції»*.

Саме на основі ленінського вчення про імперіалізм, де проводиться думка, що звільнення від колоніальної залежності народів Сходу повинно привести до краху всю капіталістичну систему і формує свої ідеї Хвильовий. Сполучення економіки Заходу й вольового духу Сходу і дасть те піднесення, що в термінології **Шпенглера** можна назвати народженням нового культурно-історичного типу, а географічним місцем його виникнення стане Україна. Євразія як синонім України (доречно згадати російський варіант євразійської теорії, в якій *«континентом Євразією»* виступає вже Росія) є у Хвильового тією *«південно-східною республікою комун»*, що знаходиться *«на межі двох великих територій, двох енергій»*. Він не вірить, що європейський пролетаріат зможе самостійно розпочати рух до комунізму, оскільки знаходиться під сильним впливом *«третього стану»*, тобто буржуазії. Від Європи майбутня, комуністична, епоха може взяти економічну основу (*«міцну матеріальну базу для азіатських конкістадорів»*), від Азії – енергію. Тип людини, наповненої цією енергією, Хвильовий за аналогією із завойовниками Америки називає конкістадорським і переконує, що *«тільки конкістадори Великого Сходу утворять четвертий культурно-історичний тип,*

що тільки вони виведуть людськість на шлях комуністичних революцій». Таким чином, саме в Україні відбудеться поєднання ментальності й культури Сходу і Заходу, саме тут азійські конкістадори стануть західниками і саме тут «під дальній гул барикадних боїв спалахне багряно-голубим п'ятикутником над темною європейською ніччю» «азійський ренесанс» як початок нової світової комуністичної революції. Після неї обов'язково настане комунізм, цей «четвертий культурно-історичний тип». Тож виходить, що «азійський ренесанс» у Хвильового є не зовсім азійським. В «азійській Хохландії» Європа лише оновлює себе за допомоги Азії і, звичайно ж, творчою роботою представників української нації. Пізніше оті смисли, послуговуючись якими, Хвильовий окреслює місце України «між Заходом та Сходом», в українського історика **Бориса Крупицького** (1894–1956) вилюються у чеканне формулювання «Україна – це Захід на Сході», або місія України – це «місія західника на Сході». Звертає на себе увагу також те, що Хвильовий у зміст поняття «Схід» ще не вкладає значення православного Сходу; Схід для нього – це тільки тюркський, китайський чи індійський Схід.

Як бачимо, погляди Хвильового є, до того ж, зашифрованим виявом ідеї українського месіанізму. Однак специфіка такого месіанізму полягає в тому, що твориться він людиною з атеїстичним типом світогляду. Часи ж первинного месіанізму (на зразок польського, який функціонував у межах панівного релігійного типу свідомості) вже минули й тому ідея месіанізму конструюється Хвильовим як *раціонально-необхідна*. Між іншим, із цієї точки зору месіанські мотиви в ідеологічній програмі кирило-мефодіївців, що приписують **Костомарову**, – «Книгах буття українського народу», – мали автентичніший характер хоча б тому, що розвивалися саме в межах християнської релігійної парадигми. Хвильовий же усвідомлено пише, що його ідеї повинні належати до месіанського типу: «Коли ти будеш шукати тут елементи месіанізму, ти їх, звичайно, знайдеш», – вустах персонажу із «Санаторійної зони», Анарха, проголошує він свої думки.

* * *

Таким чином, історіософські ідеї Хвильового формувалися під впливом трьох світоглядно-філософських традицій: матеріалістичного розуміння історії з ідеями **Леніна** включно, теорії **Шпенглера** та української національної ідеології. Об'єктивно ідея «азійського ренесансу» «працювала» на творення уявного стану

відрубності України, її культури та історичного шляху розвитку незалежно від Росії. Варіант історіософської фігури «Україна на межі» постає необхідною складовою функціонування самостійного типу національної свідомості, через яку Хвильовий у своїх поглядах надає Україні статусу суб'єкта історичного процесу. Більше того, за допомоги цих поглядів Хвильовий, долаючи провінційний статус України, виводить її в творці світової історії.

Вісь «Північ–Південь». Іншим місцем цивілізаційного розташування України виступає її просторове перебування як сполучної ланки між Північчю і Півднем. Так, **Юрій Липа** у «*Призначенні України*» (1938 р.) саме там визначив місце України серед інших регіональних цивілізацій. Ототожнюючи Україну із західноєвропейською цивілізацією, він усе ж таки вважав, що «...не схід і не захід є джерелом України. Підложжям її раси, підложжям її культури і світогляду від самого початку і до останніх часів був – Південь. Звідси прийшло оформлення християнства. Південь, Дунай і Закавказзя – це напрямні головної експансії київських князів. Середземне море – напрямна політичної і торговельної експансії античного світу».

Мова йде про той спосіб зв'язку Півночі і Півдня в Україні, який з часів Русі втілювався в метафорі «*із варяг у греки*». Південь в Україні – це і прийняття християнства з Візантії, і спроба перенесення столиці за Святослава із Києва на Дунай, і Середземномор'я як напрямна торговельної експансії. Північ – це норманська династія Рюриковичів, це торговельні зв'язки, звідти прийшли і готи як важливий первень української раси.

Але геополітична вісь «*Південь-Північ*» так і не стала актуальною в історіософських візіях українських інтелектуалів, хоча біля витоків цієї ідеї і стояли ідеї таких відомих істориків, як **Михайло Грушевський** та **Степан Томашівський**, які велику увагу приділяли саме «*чорноморській орієнтації*» України. Та якщо проблему «*Півдня*» розглядати крізь цивілізаційну парадигму, то це все таки складова цивілізації Сходу (грецьке православ'я – східне християнство, Туреччина – ісламська держава).

Питання для обговорення

1. Порівняйте погляди М. Грушевського та Ю. Липи на цивілізаційне місцезнаходження України.
2. Який вплив на історіософські погляди М. Хвильового мали ідеї О. Шпенглера?
3. Як М. Хвильовий розуміє «смерть Заходу»?
4. Як М. Хвильовий розуміє майбутнє України як четвертого культурно-історичного типу?

Теми рефератів

1. Концепт «України на межі» в українській історіософській думці.
2. Вісь «Північ–Південь» в українській геополітичній думці.
3. Вплив на історіософські погляди М. Хвильового ідей В. Леніна.
4. «Історицизм» та його критика К. Поппером.
5. М. Хвильовий як ідеолог доби «розстріляного відродження».

Лектура

Джерела

1. Хвильовий М. Камо грядеши? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 390–443.
2. Хвильовий М. Листи до Миколи Зерова // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. . 840–881.
3. Хвильовий М. Україна чи Малоросія? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 576–621.
4. Хвильовий М. Сентиментальна історія // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Дніпро, 1990. С. 487–536.

Додаткова лектура

5. Астаф'єв А. Парадигма «Схід – Захід» у політичній націософії Дмитра Донцова. *Українські проблеми*. 1999. №1/2. С. 160–173.
6. Вдовиченко Г. Історіософія та філософська антропологія М. Хвильового. *Мультиверсум. Філософський альманах*. К.: Український Центр духовної культури, 2005. Вип. 50. С. 74–82.
7. Дзюба І. Микола Хвильовий: «Азіатський ренесанс» і «психологічна Європа». *Дзеркало тижня*. 2005. № 40 (568). 15–21 жовтня.
8. Кислюк К. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: моногр. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
9. Родін В. Історіософські концепції М. Хвильового та О. Шпенглера на зламі епох: точки зіткнення і розбіжності. *Сіверянський літопис*. 2001. №2. С. 114–117.

Тема IV

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА МОДЕЛЬ



Цей тип філософсько-історичного знання через категорії культурології добре описує кризові тенденції в осмисленні європейської (й української) історії від початку Першої світової війни й до кінця 40-х рр. XX ст. При цьому історіософська проблематика тут розглядається крізь призму даних літератури, фольклору, мистецтва, релігії, образів точних і природничих наук.

1. Дмитро Чижевський: історичний процес у межах теорії національного характеру

Відразу зазначимо, що філософсько-історична проблематика не була визначальною у творчості українського гуманітарія **Дмитра Чижевського** (1894–1977). Однак з огляду на те, що філософською рефлексією позначені багато його наукових робіт, прямо не пов'язаних із філософським підходом до них, можна спробувати виділити в них і філософський шар рефлексій над історією. Серед небагатьох робіт, безпосередньо присвячених філософії історії, варто назвати ранню розвідку Д. Чижевського *«На теми філософії історії»* (1925). В інших же працях філософсько-історичні ідеї висловлені побіжно, часто як методологічне підґрунтя для розв'язання конкретних наукових проблем (наприклад, у статтях *«Культурно-історичні епохи»* (1948) та *«Початки і кінці нових ідеологічних епох»* (1954)). Незважаючи на таку *«ескізність»*, філософсько-історичні погляди Чижевського становлять певний інтерес для розуміння специфіки розвитку української філософії у XX ст., необхідними вони стають і для пояснення особливостей розвитку української національної ідеології. Відтак є потреба звернути більш чільну увагу на цей доробок у його творчості й указати на той світоглядний, духовний та методологічний контекст, що, як відомо, і надає смисл текстові (тобто філософсько-історичним побудовам автора).

При цьому виразно проглядається, як уже зазначалося, що підґрунтям рефлексій над історичним виміром людського буття у Чижевського є гегелівська теорія історичного процесу (принаймні це твердження правильне для 1920–1930 рр.). До ідеї світового духу, який у певний проміжок часу робить, так би мовити, ставку на той чи інший народ/націю, знаходячи у ньому найвище для певного етапу вираження і стаючи «духом народу», Чижевський ставиться досить прихильно. Цей «історичний «дух»... – пише він, – виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі історичні епохи окремим народам або їх групам».



Дмитро Чижевський
(1894–1977)

Поняття нації у Чижевського. Отже, концепт народу/нації є визначальним для розуміння специфіки історичного процесу. На початку «Нарисів історії філософії на Україні» (1931) Чижевський подає своє розуміння феномену нації. Він розрізняє два види поглядів на цю проблему – раціональний і романтичний. Для раціонального підходу істотним є розуміння нації, національного як «історичної помилки», «необхідного зла», яке буде обов'язково подолане у майбутньому, на шляху до самореалізації раціонального начала.

Погляди самого Чижевського виразно тяжіють до іншої, романтичної, моделі пояснення феномену нації. Людство, як ціле, складається із конкретних націй і тільки через них воно можливе. Не можна любити загальнолюдське, «вічне», «наднаціональне» через заперечення національного. Вселюдське, «наднаціональне», що є ідеалом раціоналістів, може проявитися лише через національне, і тому «кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз у своєму своєрідному оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значіння». Біля витоків такого гегелівського, і в той же час романтичного, розуміння суті нації були ідеї німецького преромантика **Й. Г. Гердера** (1744–1803). Саме він уподібнював нації до гілок на стовбурі людства.

Пізніше перехід ідеї національного духу із гегелівського метафізичного рівня на емпіричний породив теорію національного характеру (**Г. Штайнталь**, **М. Лацарус**), яка вже претендувала на те, щоб бути не лише філософським, але й науковим рівнем пізнан-

ня. Різновидом філософсько-історичного знання стає теорія національного характеру у творчості **Вільгельма Вундта** (1832–1920) – відомого німецького психолога-емпірика та філософа. Саме у нього, на відміну від своїх ідейних попередників, метафізичне поняття «*національний дух*» замінюється емпіричними поняттями «*національна душа*». Погляди Чижевського на природу історичного розвитку також розвиваються у межах цієї парадигми. Отже, суб'єктом історичного процесу є нація, сутність якої найповніше втілюється у національному характерові.

«Коротке» ХХ століття (**Е. Гобсбаум**) розпочалося страшними війнами і революціями. Народжувалася нова історична епоха і Перша світова війна чітко розділила світ європейської історії на *до* і *після*. Молодий Чижевський і сам брав безпосередню участь у цих бурхливих процесах. Він, як член Української Центральної Ради від російської партії меншовиків, був одним з небагатьох, хто голосував проти української політичної самостійності у 1918 р., у 1919 р. його розстрілювали денікінці, в 1920 р. заарештовувало ЧК і він емігрував із більшовицької Росії, а в 1930-х, із-за єврейського походження дружини, нацисти всіляко перешкоджали розвитку його наукової кар'єри.

❖ *Доля* – поняття, яким позначається обумовленість наперед-визначеністю та незворотністю людської поведінки. Доля як характеристика несвободи людських вчинків раціонально пізнана бути не може, вона лише розгадується магічними практиками.

«Доля» як рушій історичного процесу. Як відомо, кризові моменти історії завжди актуалізують ірраціональні способи їх пояснення. Може саме цим впливом позанаукового контексту можна пояснити ту дивну ситуацію, коли Чижевський як дослідник, що завжди позиціонував себе прихильником строгого наукового методу, і, скажемо так, широкопозитивістською налаштованістю своєї свідомості, тим не менш у статті «*На теми філософії історії*» (1925) рушійною силою сучасної йому історії робить ірраціональний концепт *долі*. Він вважає, що для характеристики епохи «... немає виразнішого і багатшого змістом слова, ніж «доля» – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний своїм значенням, могутній у силу своєї захопленості 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».

Під час і після Першої світової війни поняття долі у працях європейських історіософів та культурфілософів стає досить популярним при поясненні «*внутрішнього механізму*» трагічних іс-

торичних подій. Варто назвати хоча б праці **Миколи Бердяєва** («Судьба Росії» (1918)) та **Освальда Шпенглера** («Присмерки Європи» (1918)). Чижевський також у межах цієї традиції вважає, що не позитивізм з його ідеєю історичного закону і поступу як внутрішнього механізму історичного розвитку, і не марксизм з його історичним оптимізмом, що є «профанацією святих історичного руху» можуть адекватно пояснити специфіку історії, а лише древнє, міфологічно-релігійне, поняття долі.

Чижевський написав свою статтю «На теми філософії історії», коли працював викладачем філософії в Українському педагогічному інституті ім. М. Драгоманова в Празі і опублікував її в неперіодичному органі академічної громади студентів цього інституту – журналі «Спудей» (1925, № 2–3). У цій статті він, підкреслюючи специфіку відношення індивідуального (людського) та надіндивідуального (колективного, національного), долю людини називає саму її приналежність до певної спільноти. Така доля всесильна, її не можна обійти чи підманути. «Доля завжди сувора і жорстока; у ній – незмінність, залізна необхідність, або, ліпше, безвихідність».

На думку Чижевського, як життя окремої людини, так і життя народу залежить також не лише від раціональних моментів, в історії такого колективного організму також є місце цій непередбачуваний, таємничій силі, що приховується у самому факті життя – долі. Як окрема людина має свій незмінний характер, так і нація має свій колективний характер. У цьому національному характері і проявляється доля народу/нації: яка специфіка національного характеру, такий і рух цього народу в часі.

Та все ж долю можна перемогти. Таке трапляється не часто, але буває. І коли Чижевський пише про поодинокі випадки перемоги нації над долею чи то через «унутрішнє національне відродження» (хоча здавалося б, що народ з колін вже ніколи не підніметься), чи то як «дивне відновлення держави», то відразу виникають алюзії з набуттям українським народом своєї політичної самостійності (IV Універсал Центральної Ради), самим фактом виникнення якої український народ долає свою бездержавну долю.

Але перемога над долею така ж *непояснювана* раціональним способом як і сама доля. І в науковій мові немає такого поняття, щоб якось пояснити цю ситуацію *непояснюваного*. Та знаходячись в межах наукової парадигми пояснювати все таки якось треба і Чижевський не знаходить тут нічого кращого, як використання теологічного терміна «*благодать*» чи «*милість*» (*gratia*). Правда, перед цим він застерігає, що релігійні конотації з цього терміна повинні бути вилучені.

Окрема людська воля не може перемогти долю нації. Тому, коли людина все таки вступає у боротьбу з долею, то її повинно супроводжувати не почуття радісного оптимізму, а почуття високого трагізму. Це і є правдиве відношення індивіда до історичної стихії. І якщо людині судилася перемога, то в кінцевому результаті не це людське бажання перемагає, а благодать: *«Доля впаде лише під ударом незалежної від людини благодаті»*. Ідучи за протестантським теологом **Паулем Тіліхом** (1886–1965), Чижевський наполягає, що саме благодать розриває *«тісне коло історичної необхідності»*.

«Трагічний погляд на історію не вбачає в будучині тільки однієї можливості – перемоги. Він гостро відчуває на кожному кроці й іншу можливість – загибель; ніщо, що поглинає його ідеали у випадку поразки, – загине людина, нація, партія, держава... Тому прийнявши трагічний погляд на історію, можливо боротися за «святе святих», за найвище, за останнє».

І саме в оцій постійній усвідомленості небезпеки жити і творити – трагічна повага (*достойнство*) людини. Отже, інколи благодать *«спрацьовує»*. Але якщо немає завжди живої волі окремої людини, яка усвідомлюється як трагізм історичних перспектив, то й усі двері історії залишаться зачиненими назавжди. Тому незважаючи ні на що, людина повинна боротися. Не чекаючи. І може тоді на неї чекає велике.

Для сучасників (і учасників) подій початку ХХ ст. їхня історична реальність справді часто поставала раціонально непояснюваною. А через категорію долі можна адекватніше, ніж, наприклад, через категорію закону, пояснити непередбачувані, незрозумілі, ті, що навіть йдуть у розріз із особистими національними переконаннями та бажаннями, тогочасні історичні реалії. Доля ж бо – це не те, що з раціональної точки зору є сукупністю випадковостей, і в яку можна лише сліпо вірити. І це не лише черговий випадок, що зненацька втручається в життя людини, – доля має свій *смысл* і гарантує його, як окремій людині, так і, загалом, цілій нації. Тому вона ще й подає надію, втішає та зміцнює сили навіть у стані трагічної поразки.

Потрібно сказати, що і пізніше, у 30-ті рр. ХХ ст., Чижевський також притримується ідеї про ірраціональний характер рушійних сил історії. Тепер він їх називає *«вищими силами»*.

❖ **Епоха історична** – певний відтинок історії, що виділяється на основі деякої суми специфічних ознак. Якраз епохами вимірюється історичний час. Епоха чітких меж не має. Епохи виділяються, коли вони насправді мають визначне місце в історії.

Історична епоха. Та Чижевський є не тільки носієм українського національного світогляду і, таким чином, творцем історіософських ідей, що концептуалізують цей тип світогляду, – він, насамперед, вчений, і тому не може не розрізняти специфіки наукового та світоглядно-ідеологічного дискурсів. І в пізніші періоди своєї наукової діяльності його набагато більше цікавлять ті складові філософсько-історичного знання, що не пов'язані безпосередньо з ціннісним виміром людського буття чи національним світоглядом. Мова у цьому разі йде про *епістемологічні* проблеми історичної науки, і в першу чергу ті, що виникають при спробі створити наукову періодизацію історії. Поділ історичного процесу на *періоди, епохи, формації* завжди відбувається з позицій теперішнього часу і специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. Людина, живучи у світі значущого, не може не приписувати значень і своєму минулому, яке внаслідок такого приписування не сприймається як суцільний масив зникаючих у Леті міжлюдських ситуацій, а постає як щось *неоднорідне*; це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. При цьому не потрібно забувати, що процедури періодизації, які проявляються в накладанні сітки значень на минуле *фіксують* історичне життя, яке за своєю природою є рухом. В образі історичного періоду чи епохи зупиняється процес, що рухається у певному напрямку. З точки зору Чижевського, минулий історичний час можна ділити на відтинки по-різному: на епохи, за століттями, або, приміром, на добу *«національного відродження»* чи *«добу Руїни»*. Для філософів притаманні досить абстрактні схеми поділу минулого. Та, незважаючи на велику кількість в історії філософської думки таких поділів (за приклад Чижевський бере побудови історичного процесу **Йоахима Флорського, Й. Г. Фіхте**, марксисту), можна завважити у цьому розмаїтті і деякі спільні риси. Виділивши це спільне, ми помічаємо, що історичний процес у творчості згаданих мислителів поміщається у схему із трьох відтинків. Перший відтинок – це деякий первісний стан, якому приписують риси *«Золотого віку»*; другий відтинок – це теперішній стан, і фіксується він на лінії часу зі значенням занепаду; третій, що асоціюється із майбутнім, наповнюється оптимістичними смислами відродження, – це повернення ідеальних часів величі, що були притаманні минулому Золотому віку.

Чижевський – на противагу, як він вважає, абстрактним філософським поділам – пропонує ділити історію на періоди, виходячи зі змістових характеристик епохи. У його праці *«Культурно-історичні епохи»* (1948) проблема змісту розглядається на прикладі

фактів літератури, мистецтва і, більш широко, фактів європейської та української культур. Література чи мистецтво є складовою феномену історії, а тому те, що характерне для мистецької епохи якоюсь мірою стосується і всього історичного процесу. Саме за такого підходу історія стає *історією стилів*, «себто історією зміни певних для кожної доби характеристичних систем мистецьких ідеалів, мистецьких смаків та характеристичних рис мистецької творчості».

При цьому кожна епоха має своє обличчя, «свій стиль». Розвиваючи попередню гіпотезу, Чижевський пише про «хвилювання» таких культурних стилів європейської історії: раннє середньовіччя поступається пізньому середньовіччю, те, у свою чергу, переходить у Ренесанс, після Ренесансу йде бароко, після бароко настає класицизм, далі йде романтизм, потім реалізм, який закінчується з настанням неоромантизму (символізму) або ще модернізму, і, врешті, стиль сучасності – це неокласицизм. Кожен наступний стиль протистоїть попередньому, що є ще одним варіантом реалізації гегелівської ідеї діалектичної суперечності як умови історичного розвитку.

Характерні риси, що виділяють певну епоху на лінії часу як якусь особність, ставлячи її в ряд інших замкнених єдностей, утворених своїм набором характерних рис, Чижевський розуміє як відкриття об'єктивно існуючого стану речей у минулому. Отже, «*епоха*» у Чижевського – це не довільно вихоплений дослідником за якимись суб'єктивними критеріями відтинок на лінії часу, це та часткова цілісність, що унеобхіднена якісною різномірністю змістових характеристик часу; і вони, як характерні риси, змушують історичний час *зсередини* поділитися на певні відтинки. Це – з одного боку, з іншого – розриви лінії часу на окремі епохи є попередньою умовою осмислення та інтерпретації минулого. І в частині інтерпретації потрібно вказати на активну позицію суб'єкта дослідження в історичному пізнавальному процесі. Чижевський прекрасно розуміє цю центруючу роль дослідника в осягненні минулих епох і побудові їх образів. Свідченням цього є використання ним під час їх вивчення минулого такого конструкта свідомості дослідника, як веберівський «*ідеальний тип*». Однак використання категорії ідеального типу є для нього лише *засобом* правильного схоплення наперед заданої історичної епохи. Тож історична епоха в розумінні Чижевського – явище об'єктивне, хоча відразу ж, зі свого боку, потрібно зауважити, що відкриття *саме такого* набору характерних рис залежить усе-таки від *цього конкретного* дослідника. В іншого можуть бути зовсім інші характерні риси.

Ідеальний тип. Для детальнішого прояснення ситуації з'ясуємо, як визначаються характерні риси, що й уможливають понят-

тя «*epoca*»? Коротка відповідь: через процедуру *типологізації*. Для того, щоб зрозуміти специфіку сприйняття Чижевським ідеального типу потрібно охопити деякий історичний контекст проблеми. Розроблене **Максом Вебером** (1864–1920) поняття ідеального типу стало одним із центральних у методології гуманітарних наук ХХ ст. Але Вебер запозичив цей термін у відомого теоретика держави і права **Георга Елінека** (1851–1911), наповнивши його новим змістом. Сам Г. Елінек поділяє типи, як результат процедури типологізації, на емпіричні та ідеальні. Емпіричні або ще середні типи – це звичні з часів Аристотеля типи (їх місце – між одиничним та загальним), які утворюються шляхом порівняння деякої кількості емпіричних об'єктів за спільною для всіх їх ознакою. В результаті утворюється родове поняття як представник цієї множини об'єктів, в якому знаходять своє втілення чи, по-іншому, зводяться в нову єдність, їх споріднені, «*середні*» риси і яке по відношенню до них відіграє роль «*зразкового*» поняття. Таким чином, виникає світ типових явищ. Ідеальний тип – це наскільки загальне поняття, що в ньому вже не відображаються реально існуючі в емпіричних об'єктах відносини. Він відіграє роль *теоретичного нормативу* при вивченні окремих держав чи юридичних категорій. Цей тип є своєрідною *утопією*, що відноситься не до світу наявного, а до світу належного і тому за Елінеком «*уявлення про ідеальний тип держави врешті-решт засновується на суб'єктивних переконаннях... Ідеальні типи є таким чином за своєю суттю об'єктом не науки, а віри, і цим пояснюється така разюча схожість між політичним доктринерством та релігійним фанатизмом*».

Ідеальний тип у Елінека конструюється не індуктивним шляхом, як у випадку з емпіричним, а шляхом або *абстрагуючої спекуляції*, або за зразком вже існуючих держав чи їх окремих установ.

Вебер також починає вибудовувати своє розуміння ідеального типу з констатації його *межового*, граничного характеру. У нього ця логічна конструкція повинна бути набагато загальнішою, ніж «середній» або ще – реальний тип. І на відміну від реального типу твориться він, як і в Елінека, не індуктивним шляхом узагальнення, а шляхом *утопічної раціоналізації*, тобто мисленнєвого *однобічного посилення* однієї з рис емпіричної дійсності. В результаті утворюється логічно зв'язна конструкція, але далі Вебер пише, що незважаючи на те, що ідеальний тип конструюється способом виділення, посилення і загострення окремих елементів емпіричної реальності, по-суті, таке поняття – *фікція*, якій в емпіричній дійсності нічого не відповідає. Фактично ж ідеальний тип вибудовується як доведення деяких реальних фактів історичного життя до їх повної

здійсненості, до їх завершеного вираження, до логічної несуперечливості. Таким чином будується «чиста» модель логічної реальності, із якою існуючі факти історичної реальності й співвідносяться. Хоча, як і **Елінек, Вебер** називає такий ідеально-типовий образ утопічним, але він не має у нього того нормативного значення, як у цього німецького правника.

❖ **Ідеальний тип** – це поняття, у якому «окремі зв'язки й процеси історичного життя об'єднані у певний, позбавлений внутрішніх суперечностей космос **мислених** зв'язків. З погляду свого змісту згадана конструкція має характер **утопії**, створеної шляхом **мисленого** посилення деяких елементів дійсності. Її відношення до емпірично даних фактів дійсного життя полягає насамперед у тому, що, коли зв'язки, представлені в описаній вище конструкції в абстрактній формі, ... якоюсь мірою **проявляють** себе або ж **вважаються** як значимі, – ми спроможні, зіставляючи їх з **ідеальним типом**, з прагматичною метою **показати** їхню **своєрідність** і пояснити її. Такого роду метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним. У процесі **дослідження** ідеально-типове поняття – це засіб для винесення правильного судження щодо каузального зведення: воно – не «гіпотеза», але здатне вказати напрямок, яким мусить іти утворення гіпотез. Не дає воно нам і **зображення** дійсності – але надає для цього одно-значні засоби вираження» (**М. Вебер**).

Творення ідеальних типів не є ні метою, ні результатом аналізу науковцем емпіричної реальності, а лише засобом пізнання і вони не виводяться із емпіричної дійсності, а конструюються теоретичним шляхом на початку наукового аналізу; найзагальніша функція цієї конструкції полягає в тому, щоб, завдяки своїй чіткості, бути способом привнесення раціональної ясності (структурованості) в таку розпливчасту й туманну соціальну дійсність, яка одного разу стала предметом уваги науковця. В науці історії ідеальні типи («капіталізм», «церква» чи «секта») слугують засобом інтерпретації, тобто розкриття *генетичних зв'язків* у самих історичних явищах. Вони дозволяють побачити *своєрідність* цих індивідуально-історичних явищ. В соціології, яка виявляє закони розвитку суспільства, ідеальні типи, в порівнянні зі сферою історії, є більш загальними («чисті типи») і їх застосування фактично замінює закономірні зв'язки типовими.

Чижевський інтерпретує веберівський ідеальний тип як поняття хоча й не зовсім родове, але як і родове за ознакою відірваності від конкретності; таке поняття і *унікальне*, і *абстрактне* одночасно.

У «Філософії на Україні (спроба історіографії)» (1926) він з посиленням на того ж Вебера пише, що «... для характеристики нації (як і кожного іншого з'явища зі сфери Духа) важливе не «пересічне», а «типове», себто найяскравіше, видатне (наприклад, для характеристики якогось мистецького стилю потрібно не якихось узагалі «пересічних», «середніх» представників даного стилю, а «найбільш типових», себто – найбільш мистецьки обдарованих творців і найбільш мистецьки-вартих творів)».

Тут добре видно, як саме Чижевський зрозумів спосіб конструювання ідеальних типів. Якщо у **Вебера** таке поняття твориться через однобічне посилення у його змісті якоїсь однієї сторони емпіричної історичної дійсності, то Чижевський ще й додає до цього, що ці окремі історичні факти повинні бути «найяскравішими», «видатними», а не лише «середньостатистичними». В понятті ідеального типу «об'єднуються не риси, спільні для об'єктів однієї групи, а «типові», яких немає в багатьох об'єктів або ж є тільки в малій підгрупі». І саме такі поодинокі факти можуть називатися типовими для якоїсь історичної доби чи мистецького стилю, а не велика сукупність, поєднаних у типіві за якоюсь однією «усереднюючою» їх спільною рисою. І набагато пізніше, у праці «Культурно-історичні епохи», він пише також щось подібне: «Не шукання за пересічними, «нормальними», середніми та «сірими», безбарвними з'явищами є передумовою історичного синтезу, а навпаки, встановлення найяскравіших, репрезентативних, «надпересічних», «типових» з'явищ. На підставі аналізу цих з'явищ можемо дістати яскраві та ясні характеристики цих культурних стилів».

Як видно, тут також лише «найяскравіше», «надпересічне» отожднюється з «типовим».

Тому неповторне і «яскраве» «Слово о полку Ігоревім» або твори таких геніїв літератури як **Й. В. Гете**, **Т. Шевченка**, **Дж. Байрона** є типовими для своєї доби, але з наголосом, що мається на увазі саме ідеальний тип, і ці ж твори стають дуже нетиповими з точки зору процедури «усередненої» типологізації.

Та тут уже йде вихід за межі веберівської теорії ідеального типу. У **Вебера** ідеальний тип – це логічна фікція, утопія, в емпіричній реальності йому нічого не відповідає (наприклад, «господарство Робінзона Крузо»), він також і не реальний («середній») тому, що в ньому не уособлюється якась кількість емпіричних об'єктів. У нашому ж випадку поодинокий історичний факт (дуже нетиповий для певної епохи чи стилю з точки зору «усередненого» розуміння типу) починає виконувати роль ідеального типу. Таке розуміння ідеального типу Чижевським ближче все таки до мето-

ду конструйованої типології американського соціолога **Говарда Бекера** (1899–1960), в якому за основу типологізації приймається окремих *реальний* випадок чи історична подія.

Хоча, звичайно, у Чижевського зустрічаються й ідеальні типи у їх веберівській інтерпретації, приміром, як ідеальні типи *індивідуальних історичних утворень*. Наприклад, Богоматір як ідеальний тип матері. На думку Чижевського саме як ідеальний тип змальовує її **Шевченко** у поемі *«Марія»*. Або коли він пише про містиків, які були, знову ж у його тлумаченні, ідеальним типом людини для **Івана Вишенського**.

До того ж у самого Вебера його теорія чільно пов'язана з неокантіанською методологією, прикладеною до історичного процесу. Власне, його *«ідеальний тип»* – це один із можливих варіантів реалізації ідей **Г. Рикерта**. Для цього філософа, як і для інших неокантіанців, важливою є ідея активності свідомості під час пізнання об'єктивно існуючого світу. Буття будь-якої дійсності – це її буття, насамперед, у свідомості. Тому ні про яке *відображення* об'єкта в суб'єкті не може бути й мови. Розум дослідника не відображає на поняттєвому рівні певні об'єкти історичної реальності, а *привносить* категорії в об'єкт. Відтак засвоєння історичної дійсності у формі науки історії стає результатом *теоретичного конструювання* через свідоме застосування методу. У Рикерта принципом вибору об'єкта для історичного дослідження є віднесення його до якоїсь загальнозначущої цінності, завдяки чому сам об'єкт наділяється певним значенням. Вебер, таким чином, конкретизує за допомогою концепції ідеального типу думку Рикерта про те, що об'єкт історичних наук конструюється за принципом віднесення до цінності.

Звичайно, Чижевський спеціально не займається теорією *«ідеального типу»*, його цікавить передусім *практичне* використання цієї теорії, проте на ту інтелектуальну традицію, у межах якої він працює, ми вказати повинні.

Окремі типові явища у Чижевського виходять за хронологічні межі епохи, якій вони притаманні. Вони можуть бути типовими і для іншої епохи. Якраз тут спрацьовує знову ж таки гегелівський принцип *«зняття»* (Aufhebung), коли кожний наступний період історичного розвитку ніби усуває все важливе, що було у попередньому етапі, роблячи його непотрібним, причому наступний, більш високий етап, не заперечує попередній повністю, – розвиток відбувається через збереження усіх важливих рис попереднього у наступному. І саме концентрація уваги на таких фактах виводить і самі епохи за часові межі, а *«наскрізні»* утворення виводять дослідника у вимір незмінного. (Тому через їх вивчення самі історич-

ні епохи можна розглядати як «надчасові цілості»). Дослідження їх приводить до фокусування уваги не на часовій, а на формальній складовій таких типових фактів, примушує бачити не моменти мінливості, а незмінні структури. Чижевський у цьому пункті погоджується із українським літературознавцем **Володимиром Державиним** (1899–1964), який говорив про «морфологію» культурних з'явищ і припускав «*можливість повного одриву морфологічного дослідження від історії*». Справді, методологічно такі цілості адекватніше розглядати через застосування не історичного, а структурного підходу.

* * *

Отже, на прикладі кількох поданих моментів філософсько-історичного дискурсу Чижевського ми бачимо, наскільки нерозривно він пов'язаний із рухом тогочасної німецької філософської думки, як органічно використовує у своїх наукових цілях її здобутки.

Питання для обговорення

1. Які методологічні можливості концепту «ідеальний тип» зреалізовує у своїх дослідженнях Д. Чижевський?
2. Який зміст Д. Чижевський вкладає в поняття «історична епоха»?
3. Які ідеї доби Романтизму вплинули на розуміння Д. Чижевським феномену нації?
4. Чому Д. Чижевський намагається осмислити сучасну історичну епоху через концепт долі?

Теми рефератів

1. В'ячеслав Липинський як історіософ в інтерпретації Д. Чижевського.
2. Гегелівська ідея історичних та неісторичних народів у Д. Чижевського.
3. Категорія національного світогляду у Д. Чижевського.

Лектура

Джерела

1. Чижевський Д. Про філософію історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 7–13.
2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 1. К.: Смолоскип, 2005. С. 1–162.

3. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 227–236.
4. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 24–35.
5. Чижевський Д. Початки і кінці ідеологічних епох // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 14–23.

Додаткова лектура

6. Артюх В. Дмитро Чижевський про світоглядну основу філософського процесу на Україні. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. К., 2011. Вип. 5. С. 2338.
7. Давід П. Weltanschauung / пер. з фр. В. Єрмоленка // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий. К.: Дух і Літера, 2011. С. 347–348.
8. Козак С. Українська романтична історіософія з погляду Дмитра Чижевського. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 5–6. С. 29–37.
9. Хруцький А. Коментарі до історіографії філософії в Україні Чижевського. *Сучасність*. 1988. Ч. 5. С. 61–68.

2. Віктор Петров: концепція історичних епох

Віктор Петров (1894–1969) є одним із найбільш ерудованих українських інтелектуалів епохи «розстріляного відродження» та повоєнної української еміграції. Він відомий, насамперед, як літературознавець, фольклорист і археолог. Після Другої світової війни В. Петров опиняється поза межами Советського Союзу й саме тут ним були написані основні історіософські праці.

Екзистенціальне переживання Петровим своєї історичної ситуації поєднується із усвідомленням того факту, що причиною деградації культури є технічний прогрес. Розуміння кризового стану сучасного йому суспільства розгортається пізніше у концепцію *культурно-історичних епох*. Дроблення (членування лінії часу) на епохи, періоди обумовлене необхідністю виділити значуще в минулому для сучасності. Взагалі, періодизація постає як засіб для структурування потоку часу. Впорядковуючи емпіричний матеріал, історики вибудовують у хронологічному порядку історичні періоди, часто відповідаючи часто на певні запити екзистенції

самих істориків. Для Петрова історичний процес – це перебіг послідовності певних культурно-історичних відтинків, що зумовлені дискретністю часу. Кожен такий відтинок (епоха) має свої кризові стани. Головною ознакою кризи сучасної доби він називає почуття «*несталості*» особистості, що проявляється у суцільній релятивізації. Релятивізм – породження руйнівної сили техніки – призводить до стану перманентної втоми від плюралізму дріб'язкових істин, відсутності чітких моральних критеріїв.



Віктор Петров
(1894–1969)

Членування історичного процесу на періоди, епохи, формації, як уже зазначалося, завжди відбувається з позицій теперішнього часу та специфіки того запасу культурного досвіду, в якому знаходиться дослідник. При цьому однією із найбільш давніх і авторитетних класифікацій, європоцентричних за своєю суттю, є поділ історії на давню, середню та нову. Петров, напевне, також був би серед прибічників цієї тріади, але його більше цікавить специфіка сучасної доби, і тому для нього набагато актуальніша інша тріада – Середньовіччя, Новий час, Наш час. Причому «*Наш час*» (своєрідний аналог Новітнього часу в класифікації советської історіографії), що розпочинається з Першої світової війни, за багатьма моментами перегукується із Середньовіччям. Якщо розглядати погляди Петрова не як просте наслідування ідей тих же **Гегеля**, **Шпенглера** чи **Бердяєва** (і тоді він є не більше, ніж їх епігон), а в ситуації діалогу найрізноманітніших контекстів – філософського, історичного, національного, наукового, то можна стверджувати про їх оригінальність, що помічається насамперед під час тлумачення ним класифікації історичного процесу та специфіки зв'язків між періодами цієї класифікації.

Людина живе, як ми уже відмічали, у світі значущого, а тому неодмінно наділяє значеннями і своє минуле, внаслідок чого воно сприймається як неоднорідне. Це і є підґрунтям членування історичного процесу на різні відтинки, що відповідають тим значенням. Український дослідник у своїх «*Історіософічних етюдах*» (1946) виходить з того, що «*історичний процес не становить собою безперервного потоку бування. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступеневі послідовності, що кожна з них – у своїй відокремленості від інших, як від тих,*

що її попереджують, так і від тих, що її заступають – тяжить до тебе. Є самодостатня в собі».

Та чи інша епоха для Петрова є сукупністю типових ознак. І перехід від однієї до іншої епохи є заміною одних типових ознак на інші – протилежні. Так, теократичний абсолютизм, як політичний принцип епохи Середньовіччя, замінюється в епоху Нового часу ідеєю секуляризованого абсолютизму.

У свою чергу, новий період у розвитку Нового часу виникає через протиставлення визначальним рисам попередніх етапів. Мова йде про політичний демократизм, що абсолютній владі короля протиставляє абсолютну владу народу – *«не влада народу, а безособова влада всіх»*.

Отже, перехід від однієї до іншої епохи відбувається внаслідок перетворення на протилежність наступної епохи. Тут, як і в Чижевського, безперечно, відчувається вплив **Гегеля**: Через застосування гегелівської ідеї «зняття» або ще «усування-і-збереження» (Aufhebung), протилежність між епохами не можна представити в абсолютних вимірах.

«Говорячи пряме заперечення, я ніколи не забував, – пише Петров, наслідуючи великого німецького філософа, – що я маю на увазі ствердження. Я вже згадував: кожна доба, протиставлена іншій, кожен етап доби, протиставлений попередньому, несуть на собі ознаки тотожності з попередньою добою, з попереднім етапом, бо кожне не-А, в його протиставленні А, є формулою ствердження А, негативним визначенням А».

Відмітимо цікаву особливість: *«жодна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки етапами. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів»*.

В дискусію з Петровим з приводу цієї ідеї «заперечення-ствердження» вступив відомий український історик **Б. Крупницький**. Її він чомусь зрозумів лише як «пряме заперечення» наступною епохою попередньої. Але для Крупницького дуже важливим є, щоб у цій схемі працювала ще й ідея розвитку. А розвиток можливий лише завдяки появі нового. Нове ж – завжди результат творчого акту. І тут діалектика «заперечення-ствердження» стає для Крупницького «простою» і «легкою» конструкцією, бо ситуація творчості передбачає «персоніфікацію» діалектики, тобто вихід її на діяльність окремої людини і ми тоді повинні говорити про антропологічний вимір теорії історичної епохи.

Що стає з людиною під час зміни епох? У які нові життєві ситуації потрапляє вона і як ці ситуації нею сприймаються? Якраз у

такі переломні періоди, на думку українського мислителя, й відкривається екзистенційний вимір людського буття. Третя епоха, епоха *Нашого часу*, означається Петровим уже не стільки через мисленневу фігуру типових ознак, скільки *зсередини* самої людини, що пережила всі страхиття цього часу: революції, світові війни, голодомори. Отже, людство вступає в нову епоху. Це епоха *«атомової енергії»*, і те почуття, що супроводжує людство при вступі у цю нову епоху, – це почуття страху. *«Людство вступило в еру страху»*, – твердить Петров.

Образ історії, робить висновок Петров, є складовою образу світу, який в епосі Нового часу твориться науками, і в першу чергу фізикою.

*«Класичний образ світу, витворений фізикою, з її трьома основними поняттями **безперервності, причиновості 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 рівності, лягли в основу модерних історіософічних студій».*

Класична фізика, однак, наразі знаходиться у стані глибокої кризи. Сучасна ж фізика у відкриттях **М. Планка, Н. Бора, А. Ейнштейна, В. Гейзенберга** відкинула засадничі принципи безперервності, причинності та субстанційності і безперервності протиставила перервність, причинності – невизначеність, а матеріальній субстанції – *«спробу побудувати вчення, вільне від субстанціонального погляду на матерію».*

І тому, продовжуючи застосовувати ідею залежності бачення історії від образу світу, витвореного відкриттями у фізиці, Петров переконаний, що новий образ світу витворений сучасною (модерною) фізикою, змушує нас зовсім по-іншому подивитись і на історичний процес.

Погляд науковця на історію – це вміння накласти певні методологічні принципи на предмет його уваги. Український історіософ доходить висновку: ідея *структурності* саме і є тією ідеєю, яка зможе адекватно охопити специфіку сучасної епохи. *«Там, де історики бачили лише хронологічну послідовність часу, – зазначав він, – ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних».*

Зв'язувальними ланками між епохами у нього постають незмінні, «наскрізні» утворення, які він назвав терміном «категорії». Категорії, зародившись у якусь певну епоху, залишаються актуальними і для протилежних їй епох. До таких категорій він зараховує естетичні: поеми **Гомера**, драми **В. Шекспіра**, трипільський орнамент; технічні винаходи людства; етноси. Втім, позаепохальні категорії не тільки виконують функцію зв'язувального начала між окремими епохами, а ще й виводять нас у позачасовий вимір епохи, тобто у вимір незмінного.

Крім цього, видається цікавим розуміння Петровим ідеї прогресу (поступу) у застосуванні до історичного процесу. Ідея руху й розвитку, з його точки зору, є ідеєю певної епохи (епохи Нового часу), вона не обов'язково притаманна будь-якій епосі об'єктивно. І саме людина Нового часу виносить ідею поступового розвитку за межі своєї епохи, приписуючи її іншим епохам не тільки як ідею, але і які властивість самої епохи. Український дослідник безперечно був знайомий з основними ідеями праці **Освальда Шпенглера** «Присмерки Європи» (1918–1922), що мала величезний вплив на елітарне світовідчуття часу в період між двома світовими війнами. Хоча, і на цьому потрібно наголосити, ознайомлення з ідеями О. Шпенглера (1880–1936) зовсім не відобразило якимось чином в історіософських побудовах Петрова головну з них – ідею культурно-історичного циклу.

Важливим видається те, що Петров, мабуть, не без впливу німецької культурфілософської традиції (включаючи того ж **Шпенглера**), розрізняє у людській життєдіяльності шар культури та шар цивілізації, причому ідею мінливості він застосовує саме до феноменів цивілізації, а ідею незмінності, сталості – до феноменів культури.

На прикладі естетичної складової епохи Петров показав, що ідея поступу є частковою, а не всезагальною і, що характерно, якраз у багатьох сферах духовності вона не «працює»: «логіка, етика і естетика людства лишаються поза засадами розвитку». Таким чином, ідея поступу у Петрова не притаманна всьому культурно-історичному процесу, вона застосовна лише до явищ цивілізації, які він пов'язує з розвитком техніки.

Як і Шпенглер, український дослідник не сприймає ідеї лінійного поступу. Порівняння за критерієм «вище-нижче», що використовується під час реалізації ідеї прямолінійно зрозумілого шпенглерівського поступу, у Петрова не «працює»: «Але ми пам'ятаємо, – ілюструючи свою думку, пише він, – зубр, намальований рукою палеолітичної людини, технічно такий же досконалий, як і

заець Альбрехта Дюрера, – щоб узяти для зіставлення аналогічні речі. Орнаментальне мистецтво Трипілля таке ж довершене, як і портрети жінок Д. Левицького чи В. Боровиковського. Як би не змінився світ, їх мистецька вартість лишилася незмінною. Гомерова «Іліада» творчо вища за Гетеву поему «Герман і Доротея». Так само як «Дон Кіхот» мудріший і внутрішніший за твори нобелівського лауреата Томаса Манна дарма, що Сервантес свою спокійно-лагідну й розважну книгу написав у в'язниці, серед волоцюг, убивць і злодіїв».

Як бачимо із цього уривка, естетичні вартості знаходяться поза площиною часової послідовності, а отже і поза моментом ідеї розвитку, що є наслідком абсолютизації часового виміру людського існування. Взагалі, будь-який художній твір – це модель *завершеної дії*, модель деякої досягнутої досконалості. Тому мистецькі твори в історії існують ніби на одному рівні. Взагалі, на прикладі історії мистецтва добре демонструвати ті філософсько-історичні теорії, що показують свою нечуттєвість до ідеї поступу.

Утім, є й відмінність від поглядів німецького культурфілософа. Якщо у **Шпенглера** кожна культура самодостатня, абсолютно замкнена в собі цілісність, то у Петрова, через позачасові категорії, що є спільними для кількох епох, продукується уявлення про подібність різних епох. Завдяки позаісторичним категоріям, що зв'язують епохи, стає можливою єдина світова історія. Отже, знову ж таки, у Петрова зустрічається й ідея самодостатності епох, обумовлена закриваючими рамками панівної ідеології, тобто, те, що Шпенглер розуміє як ідею дискретності локальних культур. Звідси – твердження про *«тяжіння кожної епохи до самої себе»* та їх *«самодостатність в собі»*.

Отже, в підсумку мова може йти лише про відносну закритість епохи. Повній замкненості, як уже зазначалося, на заваді стають позачасові категорії. У Шпенглера, як відомо, всі вісім культурних організмів самоцінні, їх не те що зв'язати неможливо, їх не можна навіть порівняти тому, що для такого порівняння не існує жодного критерію. Цивілізація в Шпенглера є останнім етапом у розвитку культурного *«організму»*, якій притаманні якості закріплення, механічності, тобто тяжіння до незмінності. У Петрова ж, навпаки, моменти незмінності характерні саме культурі: *«естетична довершеність твору не залежить від руху людини у часі»*. До речі, ота екстраполяція природничих наук на історію, коли образ історії, її розуміння залежать від відкриттів у сучасній фізиці, про що вже говорилося вище, є, напевно, також результатом впливу принципу *«органічності»* Шпенглера. Так, розвиваючи ідею культури як *«організму»*, цей культурфілософ пише, що *«як листя, квіти, гілки та*

плоди виражають своєю формою, зовнішністю та виглядом життя рослини, так і релігійні, наукові, політичні, господарські освіти дають вираження життя культури».

Та крім перегуку зі Шпенглером, потрібно вказати також і на аналогії з деякими історіософськими ідеями російського філософа **Миколи Бердяєва** (1874–1948). Вони стосуються насамперед розуміння специфіки сучасної епохи. В своєму *«Новому середньовіччі»* (Берлін, 1924) цей філософ намагається поставити діагноз новій епосі, що започаткувалася після Першої світової війни та більшовицької революції. Нова епоха для нього – це *«...епоха загострення боротьби релігії Бога й релігії диявола, начал Христових і начал антихристових буде вже не секулярною, а релігійною, сакральною епохою за своїм типом, хоча б кількісно перемагала релігія диявола й дух антихриста. Тому російський комунізм є релігійною драмою, що розгортається при ньому, належить уже новому середньовіччю, а не старій новій історії. От чому про російський комунізм зовсім не можна мислити в категоріях нової історії, застосовувати до нього категорії волі або рівності в дусі французької революції, категорії гуманістичного світогляду, категорії демократії й навіть гуманістичного соціалізму. У російському більшовизмі є обмеженість і потойбічність, є моторошне доторкання до чогось останнього. Трагедія російського більшовизму розігрується не в денній атмосфері нової історії, а в нічній стихії нового середньовіччя».*

Петров також говорить про відтворення деяких типових рис середньовічного світогляду в епосі Нашого часу (*«поворот до Середньовіччя»*). Саме деяких, адже розуміє, що Наш час, як сукупність характеристик, які творять його цілісність, у жодному разі, не може бути тотожним Середньовіччю. Все набагато складніше. Послугуючись ідеєю гегелівської тріади *«теза – антитеза – синтез»*, за якої, як уже зазначалося, Новий час заперечує Середньовіччя, а Наш час ніби синтезує деякі риси тієї й тієї доби, Петров пише, що, як і Середньовіччя, Наша доба *«плюралістичному релятивізму Нового часу ... протиставила ідею цілості, але не як ідею тотожної собі цілості, а як цілості, прийнятої в «єдності суперечностей»*. Соціальний демократизм сучасності прагне *«не свободи для відокремлених одиниць, але тотожності цілого»*.

Петров, помічаючи риси схожості із Середньовіччям, усе ж таки намагається охопити Наш час у всій його неповторності. Як уже говорилося, поступ для нього – це ідея, що відображає механістичні ідеали Нового часу. Сучасна доба, Наш час, породжує інші ідеї, що відображають інші реалії: після відкриття розпаду *«атомового ядра»* ідея технічного розвитку приходить до свого завершення, і

«якщо не буде відкрита інша структура світу, ніж атомова структура матерії, то можна сказати, що в цьому відкритті техніка досягла своїх межових означень», – пророкує Петров. А це, власне, і є закінчення епохи Нашого часу й перехід до якогось принципово нового стану речей.

Банальною може видатися теза, що кожен дослідник є сином свого часу. Однак банальність – ще не ознака хибності цього твердження. Трагічність сприйняття тогочасної дійсності й призвела європейських мислителів до *катастрофізму* в осмисленні історичного процесу, що й зумовило відродження антипрогресистських, антилінійних моделей історії. Поняття *«розрив»*, *«занепад»*, *«криза»* стають основними у історіософській творчості мислителів, які глибоко переймалися трагічними переживаннями своєї доби. І Петров не був винятком. Та у нього неприйняття нерозривної послідовності історичного руху посилювалося ще й завдяки вибудованому на естетиці модернізму неприйнятті народницького світогляду. Як уже зазначалося, *«принцип лінейного поступу»*, витворений добою Нового часу, за Петровим, не зможе адекватно пояснити сучасність; для цього потрібен категоріальний інструментарій, тотожний складності Нашого часу. Тому цей період передбачає не розгляд його через ідею еволюційного розвитку (якщо можна взагалі застосовувати до нього ідею розвитку), а більше революційного – через стрибки, кризи, катастрофи: *«Наша доба, – пише він, – 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»*.

Крім того, розвиток неодмінно поєднуватиметься з моментами деградації. Якраз застосування категорії *«розрив»* до порядку історії продукує таке її сприйняття, за якого еволюційний процес розгортання наповнюється обривами, затримками та зупинками. Цільний образ історичного процесу починає ніби лихоманити. Проте якщо момент розриву й має якесь позитивне значення в історії, то лише у разі, коли він усуває ті моменти історичного плину життя, які заважають вивільненню нових творчих сил і структуралізації на цій основі подальших елементів історичного життя, а відтак повинні відмерти. Відокремлення від виміру минулого справді може звільняти простір для нових проектів. Але Петров, утім, має на увазі, що *«розрив»*, який сутнісно притаманний добі Нашого часу здебільшого руйнує, а не творить. Ситуація розриву у нього завжди вказує на припинення творення нових історичних форм, що продовжують структурувати деякий зміст, закорінений в ос-

нові минулого. Взагалі, розрив засвідчує послідовне знецінювання всіх історичних практик, що підпадають під категорію «традиція».

Таким чином, нове розуміння образу часу як дискретності, що було започатковане відкриттями у фізиці і потім перенесене європейськими філософами, істориками, антропологами (**Е. Гусерль, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс**) у сферу гуманітаристики вже як конструкту свідомості було використане Петровим для характеристики особливостей історичного процесу.

Таке бачення цим українським гуманітарієм історичного процесу дозволяє також провести й певні аналогії із сучасними постмодерністськими схемами руху історії. Втім, постмодернізм в історії є лише подальшим розвитком того типу думок, які ми зустрічаємо й у Петрова. Як відомо, у постмодернізмі втрачається образ тяглості того, що традиційно називалось «історичним процесом», і замінюється дискретно-фрагментарним баченням як найбільш адекватним способом його витлумачення. Постмодерна свідомість ніби штучно вихоплює миттєвості із безперервного гетерогенного історичного потоку й, не витворивши з них якоїсь завершеної картини, так і залишає їх розсипаними випадковими змістовими точками. В результаті створюється образ порядку як безпорядку і тоді, наприклад, Мішель Фуко говорить про «порядок хаосу».

* * *

Підсумовуючи ці історіософські ідеї, відзначимо таке: зміна всієї сукупності історичних етапів, на які неможливо накинути такі ієрархізувальні схеми, як «нижче – вище», «спрочене – досконале», засвідчує розрив із марксистським нарративом, де рух у часі суспільно-економічних формацій відбувається на векторі поступу.

Важливу видається також спроба структурного (інваріантного) погляду на такі історичні відтинки, як епохи. Ідея структурного (структуралістського) підходу до явищ гуманітарної сфери стає популярною у тогочасній інтелектуальній атмосфері після виходу праці основоположника структурної лінгвістики **Фердинанда де Сосюра** «Курс загальної лінгвістики» (1916). Варто назвати також твір із зовсім іншої сфери – це тритомна «Філософія символічних форм» (1923–1929) **Ернста Касирера**, де структурний принцип проводиться на основі кантівської трансцендентальної методології. Потрібно вказати також і на традицію російського формалізму (**В. Виноградов, Б. Ейхенбаум, В. Шкловський**), під ідейним впливом якого, формувався структурний підхід до аналізу історичних епох та їх стилю у Віктора Петрова.

Питання для обговорення

1. У чому полягає різниця в тлумаченні понять «культура» та «цивілізація» між О. Шпенглером і В. Петровим?
2. Які причини спонукали В. Петрова осмислювати специфіку сучасної історії через образ катастрофи?
3. Коли було створено тричастинну періодизацію європейської історії?
4. Які смисли В. Петров вкладає в поняття «Наш час»?

Теми рефератів

1. Використання ідей О. Шпенглера в українській історіософії.
2. Структурний підхід до аналізу історичної епохи у В. Петрова.
3. Поняття «нове Середньовіччя» в консервативно-націоналістичних типах ідеологій.
4. Образ поступу в історіософії В. Петрова.
5. Впливи відкриттів у фізиці на формування історіософських поглядів В. Петрова.

Лектура

Джерела

1. Крупницький Б. Про категорію заперечення в історичному процесі // Б. Крупницький. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український Вільний Університет, 1959. С. 206–217.
2. Петров В. Засади поетики // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 894–911.
3. [Петров В.] Віктор Бер. Історіософічні етюди // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 914–935.
4. [Петров В.] Віктор Бер. Наш час, як він є // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 810–824.
5. [Петров В.] Віктор Бер. Народництво. З циклю: Засади історії // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 959–961.
6. [Петров В.] Віктор Бер. Сучасний образ світу: Криза класичної фізики // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 946–958.
7. [Петров В.] Віктор Бер. Християнство й сучасність // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 3. К.: Темпора, 2013. С. 1606–1613.
8. [Петров В.] Віктор Бер. Проблема епохи // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 992–1000.

Додаткова лектура

9. Агеєва В. Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. К.: Факт, 2006. 432 с.
10. Андрєєв В. Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого. Дніпропетровськ: Герда, 2012. 476 с.
11. Павличко С. На зворотному боці автентичності: Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948). *Сучасність*. 1993. № 5. С. 111–125.
12. Приходько В. Проект історії без часу в історіософії Віктора Петрова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Філософія. Політологія. К., 2005. Вип. 73–75. С. 37–39.
13. Руденко С. Філософія історії Віктора Петрова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. Політологія. К., 2003. Вип. 57. С. 63–68.
14. Фізер І. Український Фуко чи французький Петров? Разюча схожість двох історіософів. *Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія»*: Філологія. К., 1999. Т. 17. С. 42–44.

ВИСНОВКИ



Ось і надійшла до завершення наша книга. Наприкінці зробимо деякі висновки. У другій половині XIX – середині XX ст. в межах української філософської культури сформувався й отримав свій подальший розвиток зв'язаний сюжетно-тематичною єдністю рух філософсько-історичної думки. Аналіз поглядів таких яскравих її представників як М. Костомаров, П. Куліш, М. Драгоманов, І. Франко, А. Товкачевський, Б. Кістяківський, В. Липинський, Д. Донцов, М. Хвильовий, Ю. Вассиян, В. Юринець, Д. Чижевський, Ю. Липа, В. Петров, М. Шлемкевич, здійснений із залученням широкого світоглядно-філософського контексту дозволяє сказати наступне.

1. Українська філософсько-історична думка є одним з тематичних розділів у структурі української філософської культури кінця XIX – першої половини XX ст.

Уся сукупність шару філософсько-історичних ідей в українській філософській культурі має дві складові – історіософію та епістемологію історії. У свою чергу, історіософські ідеї українських мислителів першої половини XX ст. функціонують у межах кількох філософсько-наукових парадигм – позитивістсько-соціологічної, марксистської, культурологічної та екзистенціально-волюнтаристської. Історіософія як тип субстанціалістської філософії історії є домінуючим типом знання для більшості українських інтелектуалів, погляди яких проаналізовані в цьому навчальному посібнику. Як і належить історіософії, розумінню історичного процесу в її межах приписуються есенціалістські характеристики. Есенціалізм передбачає існування сталого набору сутнісних ознак, що не залежать від плину часу. Історіософія оперує великими позаісторичними просторовими й часовими формами: Україна, «народ», «нація», «провідна верства», «Схід», «Захід», «епоха», «Історія». Для утвердження думки про «реальність» того чи іншого концепту використовують антропоморфні, органіцистські та біологічні метафори.

2. Початковий етап розвитку української історіософії демонструє свою залежність від романтично-християнських світоглядних настанов та польського месіанізму. В історіософських побудовах Костомарова й Куліша для пояснення специфіки руху українського народу в історії активно використовується романтичний концепт «духу народу» та його модифікацій.

Якщо ж взяти до уваги й те розуміння історіософії, що сформувалося межах російської філософської традиції як лише релігійно-теїстичного варіанту філософії історії, то потрібно сказати, що рівень секуляризації української історіософії вищий і тому така відсутність опори на християнську релігію зумовлює і набагато меншу представленість в ній ідей провідництва та есхатологізму (за виключенням М. Костомарова).

3. Позитивістсько-соціологічний тип (і етап) історіософського знання характеризується раціоналізмом та емпіризмом, антиметафізичною тенденцією досліджень, вірою в єдність природничих і гуманітарних наукових методів, принципом багатфакторного детермінізму; історія постає у ньому подібною до природи в природному рухові поступового вдосконалення людства, яке підноситься до все нових вершин свободи, моральності, благополуччя. На цьому етапі завдання філософії історії полягають у тому, щоб на основі знайдених істориками фактів узагальнити їх і потім на цій підставі виявити закономірності історичного розвитку.

Для волюнтаристського-екзистенціального типу в українській історіософії притаманне підкреслювання такого фактору історичного розвитку як реалізація видатною особистістю свого вольового чинника, вирішення проблеми механізмів історичних змін тут приводить до вивищення моменту традиції на противагу поступу, причому позитивістсько-соціалістична ідея поступу тяжіє у волюнтаристській парадигмі до сакралізації самої традиції як *«духу нашої давнини»*. Історія тут, на противагу плоскому прогресизму прямолінійного її тлумачення мислиться як глибинне переживання культурно-історичних феноменів. А людина в ній мислиться як така, що відчуває велич і трагіку життя, як така, що піднялася над буденністю і приземленістю життя в ім'я романтичного ідеалу.

Екзистенційне ж переживання історичності у творах українських філософів та істориків означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда через *«вижимку»* із них певного духовного смислу та сприйняття його як *«прозріння»* під час екзистенціальних актів, а потім і *«введення»* їх до складу власної ідентичності.

4. Сама історія в працях українських інтелектуалів розуміється як процес, що розгортається в реальному часі-просторі і така, що здійснюється в силу певних причин/обставин. Ці причини/обставини, де б вони не знаходилися і в чому б вони не бачили-

ся, виступають тими базовими факторами, що визначають рух історії і її спрямованість.

Оскільки у більшості українських мислителів цього періоду існує переконання в єдності історичного процесу, то стає можливим застосування до нього ідеї закону. Вони переконані, що історичний світ розвивається за певними законами. Одним із виявів закономірного руху історії є застосування до історичного процесу теорії кількох факторів (природно-кліматичних, антропологічних особливостей населення, діяльності великих історичних особистостей тощо). І лише як виняток замість ідеї закону до розуміння історичного процесу інколи застосовують поняття долі, яка сприймається як доля-фатум (Д. Чижевський). Доля виступає в даному випадку ірраціональним заміном раціонального закону. Строга детермінованість подій, що подається у вигляді закону, притаманна як представникам позитивістсько-культурницької парадигми (М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський, В. Петров), так і носіям волюнтаристської тенденції, причому в останньому випадку закон пов'язується з ідеєю волі (Ю. Вассиян, В. Липинський).

5. Проблема «носія» історичності, що знайшла своє відображення в категорії «*суб'єкт історичного процесу*», вирішується українськими мислителями двояко. Для представників народницького світоглядного стилю мислення таким суб'єктом виступає «народ», зрозумілий як «простий», «автентичний» та як носій первинних істин щодо історичного процесу. Для представників елітаризму таким суб'єктом є «нація». Нація тут постає ієрархізованою соціальною структурою, що рухається в історії завдяки реалізації свого природного творчого начала її «кращими» представниками – елітою (В. Липинський, Д. Донцов). Як би там не було, але суб'єктом історичного процесу в українських мислителів завжди є певне колективне утворення і ніколи індивід.

Традицію як механізм трансляції історичної спадщини, а отже і як певну зв'язувальну ланку між модусами минулого та теперішнього, у більшості випадків розуміють «робочим матеріалом» для історичної творчості, а не як закостенілу незмінність, що служить лише об'єктом поклоніння в сучасності (В. Липинський, Д. Чижевський, Ю. Вассиян). Побутування традиції у сучасності у розумінні цих авторів – це не ситуація повернення до минулого, а радше – рух у майбутнє за допомоги минулого.

У випадках, коли у межах використання традиції здійснюється спроба перетворити історію величного походження України в історію її майбутнього (Д. Донцов), тобто побачити в майбутньому

щось краще, ніж у теперішньому стані, – спостерігається своєрідне тяжіння до утопічності. Волунтаристська історіософія для підсилення дієвості здійснює також спроби ідеологічної сакралізації сконструйованої традиції (Ю. Липа, Д. Донцов) і навіть відтворення міфологічної моделі часу.

Ідея історичної творчості, що так пов'язана з проблемою внутрішньої зміни традиції, має ще й самостійне значення. У цьому разі історія виступає втіленням творчих актів еліти (Ю. Вассиян). Але дія творчої волі «із себе» уможлиблюється лише через подолання попередньої історії, тобто передбачається не тільки наслідування, а ще й момент розриву з традиціями, що склалися.

б. Що ж до розуміння особливостей процесів історичного розвитку, то серед українських мислителів зазначеного періоду зустрічаються такі їх конструкції:

а) у тих випадках, коли порушується проблема спрямованості та часових «фігур» історії, то вирішується вона на користь лінійної моделі (Ю. Вассиян, Д. Чижевський, В. Петров). Хоча, знову ж таки, як у випадку із Д. Донцовим, його сприйняття минулого може бути реконструйованим як циклічна модель української історії. За такого сприйняття виникає момент зворотності історії («повернення до того ж самого»). Однак циклічні моделі історії визначальної ролі для розуміння історичного процесу в історіософських побудовах українських мислителів усе ж таки не відігравали. У Б. Крупницького ж можна спостерігати тяжіння до хвильового образу історичного процесу;

б) модерна ідея поступу настільки тяжіє над свідомістю українських мислителів першої половини ХХ століття незалежно від історіософської парадигми, що носить всеобіймаючий характер. Для позитивістськи налаштованого І. Франка поступ однозначно виступає головним законом руху людського суспільства в часі, що ніколи не може бути завершений, а волунтарист В. Липинський вибудовує спіралевидну модель поступу, який є лише однією зі сторін історичного процесу і може існувати лише в парі із моментом консервативного стримування. У будь-якому разі без застосування цього концепту розуміння історичного процесу стає неможливим.

І хоча для носіїв ірраціональних тенденцій у філософії, здавалося б, типовою є якраз боротьба з раціональною та телеологічною ідеєю соціального поступу, та знову ж таки в українських волунтаристів (Д. Донцов) повної відмови від ідеї прогресизму не відбувається. Ними тут використовується прийом «вплетення» поступу в традицію. І як наслідок такого розуміння руху історії в

межах позитивізму й марксизму конструюється прогресистська лінеарна модель часу, а в межах ірраціональної парадигми спостерігається тяжіння до відтворення темпоральної тріади за принципом: золотий вік – занепад – відродження / воскресіння.

Але, крім бачення поступу об'єктивною характеристикою історичного процесу, у деяких мислителів (А. Товкачевський, В. Петров) поступ сприймається як історична ідея, що виконує лише інтерпретаційні функції щодо історичного процесу, останній же внутрішньо позбавлений цієї ідеї. Крім того, В. Петров і Б. Крупницький привносять нове розуміння в модель поступу, адекватне «атомовій» епосі: на їхню думку цей механізм діє не рівномірно, а стрибками, через розриви, поштовхи, імпульси, «спазми», «скоки».

Коли спеціально ставиться питання про смисл історії, то, як у випадку з А. Товкачевським, він збігається з проблемою мети історії. Спрямованість історії в певному напрямку до певного бажаного стану й є смислом історії.

7. Проблема рушійних сил історії українськими мислителями також вирішується залежно від філософсько-історичної парадигми. В цілому під рушійною силою потрібно розуміти стан конфлікту, перемога в якому однієї із сторін і рухає історію в часі. У Д. Донцова «*двиговою силою історії*» служить людська дія, конкретніше – вольова дія еліти, що формує націю в часовому вимірі. Для націонал-комуніста М. Хвильового рушійна сила типова для прихильників історичного матеріалізму – це класова боротьба та робітничий клас як переможець у цій боротьбі на етапі переходу до комуністичної формації.

У межах народницько-позитивістської парадигми проблема великої історичної особи залишається підпорядкованою проблемі народу – носієві історичності. Історична особа, як продукт середовища, має значення лише у ролі виразника інтересів народу (М. Грушевський, «*ранній*» І. Франко). У рамках волюнтаризму великі історичні особи є акумуляторами й оформлювачами загальної національної волі до життя (Ю. Вассиян) та символічним вивершенням органічної національної ієрархії (В. Липинський).

8. Історичний процес витлумачується українськими мислителями як такий, що завжди має певні стадії свого розвитку. Здійснюючи стадіальне членування, одні мислителі відштовхуються від аналогій з живим організмом (періоди дитинства, юності, зрілості, старості культур та цивілізацій) (В. Петров, Ю. Вассиян), інші беруть за основу виділення подібних стадій особливості розвитку окремих елементів суспільства (знаряддя праці, власність) (І. Франко).

Спроба поглянути на історію не як на поле дії об'єктивних законів, не як на наперед задану людині реальність, а зсередини людської свідомості (Ю. Вассиян, М. Шлемкевич) засвідчує не лише зв'язок таких поглядів із феноменологією чи екзистенціалізмом, а ще й відкриває новий – *антропологічний* – вимір сприйняття історичного процесу. Існування історії кожної часової миті залежить за такого сприйняття від творчої дії індивіда, що таким чином зреалізовує свої життєві інтереси.

9. Вітчизняна філософія історії глибоко вкорінена в реалії теперішнього часу, що пов'язано із спробами усвідомлення місця України у світовій історії. Розвиток української філософії історії цього періоду також прямо зумовлений становленням української модерної нації і такого її важливого елементу як історична складова національної самосвідомості. Саме цей процес і примушував вітчизняних мислителів інтенсивно засвоювати і переробляти різні (часто конкуруючі) філософсько-світоглядні парадигми західноєвропейської, російської та вітчизняної думки попередніх періодів.

Українська історія при цьому мислиться: а) самостійною (на противагу російським і польським проектам національної історії, в яких Україна виступає їх локальною складовою); б) такою, що органічно влітається у світовий історичний процес і є складовою Західної цивілізації (М. Грушевський, Д. Чижевський). У контексті української історіософії цього періоду остаточно була актуалізована й проблема «*Захід-Схід*» та прояснено її значення для усвідомлення фактора цивілізаційної приналежності України (Д. Донцов, В. Липинський, М. Хвильовий, Б. Крупницький). Було сконструйовано образ України як країни з драматичною історією цивілізаційного розриву. Робляться висновки про межовий характер української історії («*між Заходом і Сходом*») (В. Липинський) та про її рух до західних цивілізаційних первнів (Д. Донцов).

В уявленнях українських історіософів практичне значення історії, як своєрідної «школи» перетворення теперішнього приводить до акцентування уваги на феномені історичної пам'яті, яка мислиться як конструювання ідеологічними структурами «правильних» образів минулого для процесів національної ідентифікації на масовому рівні.

ЛІТЕРАТУРА



- Антонович М. Історіософія Юліана Вассіяна // Ю. Вассіян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс (суспільно-політичні нариси). Торонто [Б. в.], 1972. С. 26–38.
- Арон Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка. К.: Український Центр духовної культури, 2005. 580 с.
- Арон Р. Етапи розвитку соціологічної думки / пер. з фр. Г. Філіпчука. К.: Юніверс, 2004. 688 с.
- Астаф'єв А. Парадигма «Схід – Захід» у політичній націософії Дмитра Донцова. *Українські проблеми*. 1999. №1/2. С. 160–173.
- Баган О. Історіософські есе. Тернопіль: Крила, 2022. 384 с.
- Бердяев Н. Новое средневековье. М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. 84 с.
- Бердяев Н. Конец Европы // Н. Бердяев. Судьба России. М.: Мысль, 1990. С. 104–112.
- Бернгейм Э. Философия истории, ее история и задачи / пер. с нем. А. А. Рождественского. М.: Изд. Н. Н. Ключкова, 1909. 112 с.
- Бернгейм Э. Введение в историческую науку / пер. с нем. В. А. Вейнштока. М.: Изд. М. Н. Прокоповича, 1911. 136 с.
- Бичко І. Історія і екзистенція. *Людинознавчі студії*. Наукові записки ДДПУ. Дрогобич: Вимір, 2000. Випуск другий. С. 4–13.
- Бичко І. В. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій. *Київські обрії: історико-філософські нариси*. К.: Стилос, 1997. С. 316–337.
- Білас Л. Криза нашого образу історії // Я. Ісаєвич. Лев Білас та його історіографічні праці. Львів [Б. в.], 2002. С. 26–56.
- Богдашина О. Позитивізм в історичній науці в Україні: (60-ті рр. ХІХ–20-ті рр. ХХ ст.). Х.: Вид-во Віровець А. П. «Апостроф», 2010. 480 с.
- Бойченко І. В. Філософія історії: підручник. К.: Знання, КОО, 2000. 723 с.
- Бокль Г. Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. 461 с.
- Брагінець А. С. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. Львів: Книжково-журнальне вид-во, 1956. 410 с.
- Будз В. Проблема сенсу історичного процесу в філософії історії Михайла Грушевського. *Вісник Харківського національного*

університету імені Василя Каразіна. Серія «Філософські науки. Теорія культури та філософія науки». Харків, 2000. № 465. Вип. 26. С. 3–13.

- Будз В. Проблема визначення законів і закономірностей історичного процесу в філософсько-історичній концепції Михайла Грушевського. *Людина і політика*. 2001. № 6. С. 114–121.
- Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії / пер. з польськ. Д. Андрухів. К.: Всесвіт, 1999. 510 с.
- Вдовиченко Г. В. Історіософське вчення М. Хвильового про «азіатський ренесанс» і його критика в українській літературній дискусії 1920-х рр. *Гуманітарні студії*: зб. наук. пр. К.: ВПЦ «Київський університет», 2007. Вип. 2. С. 15–30.
- Вдовиченко Г. В. Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи «Розстріляного Відродження». К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. 511 с.
- Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового і соціально-політичного пізнання // М. Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім. О. Погорілого. К.: Основи, 1998. С. 192–263.
- Вивід прав України / за ред. М. П. Парцей. Львів: Слово, 1991. 126 с.
- Витанович І. Уваги до методології й історіософії Михайла Грушевського. *Український історик*. 1966. № 1–2. С. 32–51.
- Вільчинський Ю. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. К.: Поліграфкнига, 2009. 360 с.
- Галушко К. Консерватор на тлі доби: В'ячеслав Липинський і суспільна думка європейських «правих». К.: Темпора, 2002. 288 с.
- Гегель Г. Ф. В. Лекції по філософії історії / пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
- Гирич І. Історіософські та суспільствознавчі погляди В. Липинського в його політичній публіцистиці 1908–1914 років. *Історіографічні дослідження в Україні*: Зб. наук. пр. 2013. Вип. 23. С. 122–159.
- Гірчак Є. Ф. Хвильовізм (Спроба політичної характеристики). Харків: ДВУ, 1930. 160 с.
- Голубенко П. Хвильовий і Шпенглер. *Сучасність*. 1963. № 5. С. 53–70.
- Голянич М. Ю. Проблема людини і нації в історіософській концепції Ю. Вассіяна. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. Івано-Франківськ: Плай, 2002. Вип. III. С. 72–79.

- Гошовський М. Проблема прогресу в українській соціальній філософії (XIX – I чверть XX ст.). *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 3. С. 88–102.
- Гринів О. Українська націологія: XIX – початок XX ст. (Історичні нариси). Львів: Світ, 2005. 288 с.
- Гринів О. Українська націологія: між світовими війнами (Історичні нариси). Львів: Світ, 2008. 432 с.
- Депенчук Л. Богдан Кістяківський. К.: Основи, 1995. 174 с.
- Депенчук Л. П., Лук М. І. Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. К.: Український центр духовної культури, 1999. 210 с.
- Дзюба І. Микола Хвильовий: «Азіатський ренесанс» і «психологічна Європа». *Дзеркало тижня*. 2005. № 40 (568). 15–21 жовтня.
- Дойчик М. В. Філософія історії: навчально-методичний посібник. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2010. 192 с.
- Еліаде Мірча. Священне і мирське / пер. з нім. Галини Кьорян // Мірча Еліаде. Мефістофель і андрогін. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 5–116.
- Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Мирча Элиаде. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. С. 27–144.
- Енгельс Ф. Листи про історичний матеріалізм (1890–1894). К.: Політвидав України, 1980. 31 с.
- Єндик Р. Теорія О. Шпенглера у М. Хвильового. *Наші дні*. Львів, 1943. № 5. С. 6.
- Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. К.: Основи, 1993. 126 с.
- Загребельний І. Націоналізм versus Модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції. К.: Вид-во Сергія Понтюка, 2014. 192 с..
- Заїкин Вячеслав. Вячеслав Липинський як історик. *Дзвони*. 1932. Ч. 6. С. 473–490.
- Зайцев П. «Книги Битія» як документ і твір. *Наше минуле*. 1918. № 1. С. 29–34.
- Залізняк Микола. Фільозофія історії Г. Рікєрта. Львів, 1912. 50 с.
- Захара І. С., Паславський І. В. Філософський зміст історико-культурних епох у трактовці Івана Франка. *Іван Франко і світова культура: Матеріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО: у 3 кн.* К.: Наукова думка, 1990. Кн. 1. С. 168–171.
- Захара І. Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка. *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: матеріали Між-*

- народної наукової конференції (Львів, 25 – 27 вересня 1996 р.). Львів [Б. в.], 1998. С. 180–185.
- Зашкільняк Л. Методологічні погляди Михайла Грушевського. *Україна модерна*. Ч. 2–3. Львів: Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, 1999. С. 233–253.
 - Ісаїв В. Політична соціологія В'ячеслава Липинського. *Сучасність*. 1984. Ч. 6 (278). С. 81–95.
 - Історія філософії на Україні: у 3 т. / гол. редколегія: В. Шинкарук (гол. ред.) та ін. Т. 2: Філософська думка в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX–поч. XX ст.). К.: Наукова думка, 1987. 367 с.
 - Кареев Н. Основные вопросы философии истории. Т. 1: Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1883. 456 с.
 - Кареев Н. Філософія історії, історіософія і соціологія / пер. з великорус. О. Сушка. Львів [Б. в.], 1903. 35 с.
 - Кареев М. Умовий рух в другій половині XIX століття / пер. з рос. М. Залізняка. Львів, 1912. 147 с.
 - Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: монографія. К.: Либідь, 1999. 352 с.
 - Кашуба М. Ідея суспільного прогресу в працях Івана Франка. *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 р.)*. Львів: Світ, 1998. С. 226–230.
 - Кашуба М. «Занепад Європи» О. Шпенглера та українська культура. *Континент Європа: зб. наук. праць*. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2000. С. 47–58.
 - Кимелев Ю. А. Философия истории. Системно-исторический очерк. *Философия истории*. Антология. – М.: Аспект Пресс, 1995. С. 3–19.
 - Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
 - Кіян О. Історіософія Володимира Антоновича. *Філософська думка*. 2006. № 3. С. 108–133.
 - Козак С. Біблія і «Книги буття українського народу». *Дзвін*. 1994. № 5. С. 103–107.
 - Козак Стефан. Українська змова і месіанство: Кирило-Мефодіївське братство. Івано-Франківськ: Плай, 2004. 254 с.
 - Колесник І. Українська історіографія: концептуальна історія. К.: Інститут історії України НАН України, 2013. 566 с.

- Колінгвуд Дж. Ідея історії / пер. з англ. О. Мокровольського. К.: Основи, 1996. 615 с.
- Кондорсе М. Ж. А. Н. Эскиз исторической картины прогресса раз ума / пер. с фр. И. А. Шапиро. М.: Соцэкгиз, 1936. 266 с.
- Конт Огюст. Основные законы социальной динамики, или Общая теория естественного прогресса человечества / пер. с нем. И. Д. Маркусона. *Философия истории: Антология* / сост. Ю. А. Кимелев. М.: Аспект-Пресс, 1995. С. 116–130.
- Кравченко В. Нариси з української історіографії епохи національного відродження (друга половина XVIII – середина XIX ст.). Харків: Основа, 1996. 376 с.
- Кримський С., Павленко Ю. Цивілізаційний розвиток людства. К.: Фенікс, 2007. 316 с.
- Круглашов А. Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. Чернівці: Прут, 2000. 488 с.
- Крупницький Борис. Основні проблеми історії України: на правах рукопису. Мюнхен [Б. в.], 1955. 221 с.
- Крупницький Б. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український Вільний Університет, 1959. 230 с.
- Лисяк-Рудницький І. Вячеслав Липинський // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: в 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 131–148.
- Лисяк-Рудницький І. На обороні інтелекту // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 381–407.
- Лисяк-Рудницький І. Із Драгоманівських студій // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 289–298.
- Лісовий В. Драгоманов і Донцов // В. Лісовий. Культура. Ідеологія. Політика. К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. С. 245–262.
- Лук М. Національна ідея в духовній культурі України середини XIX – початку XX століття (філософський аналіз). *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 1–2. С. 245–252.
- Лук М. Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму. *Молода нація*. 2002. № 1 (22). С. 28–89.
- Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. 232 с.
- Маланюк Є. Шкіци до типології культур. *Вісниківство: літературні традиції та ідеї*. Дрогобич: Коло, 2009. Вип. І. С. 312–321.
- Маланюк Є. Начерк культурного процесу // Є. Маланюк. Книга спостережень. Т. 1. Проза. Торонто [Б. в.], 1962. С. 465–484.
- Маркс К., Енгельс Ф. Фюрбах (з «Німецької ідеології») / пер. з нім. П. Бензя. Харків; К.: Держвидав України, 1930. 138 с.

- Маркс К. До критики політичної економії. Передмова // К. Маркс, Ф. Енгельс. Зібрання творів. Т. 13. К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1963. С. 5–9.
- Масненко В. Історичні концепції М. С. Грушевського та В. К. Липинського: Методологічний і суспільно-політичний виміри української історичної думки 1920-х років. К.; Черкаси: Брама-ІСУЕП, 2000. 284 с.
- Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. с нем. В. А. Брун-Цехового. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.
- Милль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства связи с методом научного исследования / пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М.: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.
- Мірчук І. Месіанізм Липинського. *Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов*. Мюнхен [Б. в.], 1980. С. 35–39.
- Могилко О. Історіософські ідеї М. Грушевського в контексті сучасних проблем національного відродження. *Розбудова держави*. 1996. № 12. С. 26–29.
- Нахлік Є. К. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: у 2 т. Т. 2. Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. К.: Український письменник, 2007. 462 с.
- Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка. К.: Основи, Дніпро, 1993. С. 7–326.
- Окіншевич Лев. Між Заходом і Сходом. *Розбудова Держави*. 1997. № 7–8. С. 108–113.
- Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / пер. з ісп. В. Бурггарта // Х. М. Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139.
- Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства. К.: Либідь, 1996. 358 с.
- Павленко Ю. В. История мировой цивилизации: Философский анализ. К.: Феникс, 2002. 760 с.
- Павличко С. На зворотному боці автентичності: Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948). *Сучасність*. 1993. № 5. С. 111–125.
- Пахаренко В. Суть та еволюція ідеології М. Хвильового. *Розбудова держави*. 1996. № 7. С. 44–48.
- Плохій Сергій. Великий переділ: Незвична історія Михайла Грушевського. К.: Критика, 2011. 600 с.
- Потульницький В. А. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII–XX століть. К.: Либідь, 2002. 480 с.

- Предборська І. М., Ганаба С. О. Філософія історії: навчальний посібник. Суми: Університетська книга, 2012. 232 с.
- Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. К.; Кембридж [Б. в.], 1991. 80 с.
- Пятківський Р. О. Проблема сенсу історії в українській філософії кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2006. Вип. ІХ. С. 14–23.
- Риккерт Г. Філософія історії / пер. с нем. С. И. Гессена // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 130–205.
- Розенберг А. Миф ХХ века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени / пер. с нем. С. Лобанова. Харьков: Свитовид, 2005. 512 с.
- Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації. К.: Либідь, 2001. 288 с.
- Рокхін Г. Класики історичної науки. Харків: ДВУ, 1929. 280 с.
- Руденко С. Філософія історії Віктора Петрова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія*. К., 2003. Вип. 57. С. 63–68.
- Русин М. Історіософія Вячеслава Липинського. *Історія філософії України*. К.: Либідь, 1994. С. 337–353.
- Русская историософия. Антология / сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: РОССПЭН, 2006. 448 с.
- Світленко С. І. Посібник до вивчення курсу «Історіософія історії України». Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2015. 52 с.
- Світленко С. І. Українське ХІХ ст.: етнонаціональні, інтелектуальні та історіософські контексти: зб. наук. пр. Дніпро: ЛІРА, 2018. 480 с.
- Сеньобос Ш. Исторический метод в применении к социальным наукам / пер. с фр. Под. ред. П. С. Когана. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1902. 240 с.
- Сичивиця О. М. Основні парадигми філософії історії: конспект лекцій із спецкурсу. Львів: Л.Л.І., 1993. 80 с.
- Скринник М. А. Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму. Львів: Каменярь, 2007. 367 с.
- Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. Нью-Йорк; Торонто [Б. в.], 1974. 419 с.
- Спенсер Г. Основания социологии: в 2 т. СПб: Тип. А. Пороховщикова, 1898. Т. 1. 432 с.; Т. 2. 707 с.
- Стельмах С. П. Історична думка в Україні ХІХ – поч. ХХ ст. К.: Академія, 1997. 175 с.

- Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX – початок XX століття). Нью-Йорк; Дрогобич [Б. в.], 2002. 235 с.
- Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: В 2 т. / пер. В. Митрофанова, П. Таращука. К.: Основи, 1995. Т. 1. 610 с.; Т. 2. 401 с.
- Томашівський С. Історія України. Старинні і середні віки. Мюнхен: [Б. в.], 1948. 134 с.
- Трельч Э. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории / пер. с нем. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина. М.: Юрист, 1994. 720 с.
- Тюрго А. Р. Рассуждения о всеобщей истории (план двух рассуждений) / пер. И. А. Шапиро // А. Р. Тюрго. Избранные философские произведения. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 106–134.
- Ушкалов Леонід. Чарівність енергії: Михайло Драгоманов. К.: Дух і Літера, 2019. 600 с.
- Фізер І. До історіософії «Історії української літератури» М. Грушевського. *Український історик*. 1991/92. № 3/4, № 1–4. С. 249–255.
- Фізер І. Український Фуко чи французький Петров? Разюча схожість двох історіософів. *Наукові записки національного університету «Киево-Могилянська академія»: Філологія*. К., 1999. Т. 17. С. 42–44.
- Філософія історії: підручник для вищої школи. Харків: Прапор, 2006. 656 с.
- Хруцький А. Коментарі до історіографії філософії в Україні Чижевського. *Сучасність*. 1988. Ч. 5. С. 61–68.
- Чижевський Д. Про філософію історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 7–13.
- Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 1. К.: Смолоскип, 2005. С. 1–162.
- Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 227–236.
- Шевченко Тарас. І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні дружнєє посланіє // Тарас Шевченко Твори: у 5 т. Т. 1. К.: Дніпро, 1985. С. 300–306.
- Шерех Юрій. Донцов ховає Донцова // Юрій Шерех. Пороги і запорожжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 3. Харків: Фоліо, 1998. С. 52–87.
- Шерех Юрій. Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. 52 с.

- Шерех Юрій. Літ Ікара (Памфлети Миколи Хвильового) // Юрій Шерех. Пороги і запорожжя: Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 2. Харків: Фоліо, 1998. С. 136–184.
- Шкандрій М. Історія, стиль, епоха, культура: до проблеми періодизації у Д. Чижевського. *Слово і час*. 1995. №7. С. 30–35.
- Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Т. 1 / пер с нем. М. И. Левиной // А. Шопенгауер. О четвероюком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 125–502.
- Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Т. 2 / пер. с нем. М. И. Левиной // А. Шопенгауер. Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 110–626.
- Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 663 с.
- Шпенглер Освальд. Пессимизм? / пер. с нем. Г. Генкеля. *Европейский альманах. История. Традиции. Культура*. М.: Наука, 1991. С. 90–101.
- Шпенглер Освальд. Пруссачество и социализм / пер. с нем А. А. Франковского, Е. С. Берловича. Пб.: Academia, 1922. 71 с.
- Штогрин Д. Концепція національної еліти в історіософії Дмитра Донцова. *Людина і політика*. 2002. № 3. С. 47–52.
- Шульгин Олександр. Основні проблеми історії і життя. *Збірник на пошану Олександра Шульгина (1889–1960* / за ред. В. Янева. Париж; Мюнхен, 1969. С. 155–165.
- Щурат В. Філософічна основа творчості Куліша. Львів, 1922. 132 с.
- Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси. Харків: ДВУ, 1930. 235 с.
- Яковенко Н. Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу в історіографії. *Дух і Літера*. К., 1998. № 3–4. С. 113–124.
- Яковенко Н. Людина як діяч історичного процесу в історіографії Михайла Грушевського. *Михайло Грушевський і українська історична наука*: матеріали конференцій. Львів, 1999. С. 86–97.
- Яковенко Н. Україна між Сходом і Заходом: проекція однієї ідеї // Н. Яковенко. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII столітті. К.: Критика, 2002. С. 333–365.
- Яковенко Н. Вступ до історії. К.: Критика, 2007. 376 с.
- Ясперс К. Про сенс історії / пер. з нім. А. Гордієнка // *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки*: Хрестоматія. К.: Ваклер, 1996. С. 183–210.

- Ясь О. Історик і стиль. Визначні постаті українського історіописання у світлі культурних епох (початок XIX – 80-ті роки XX ст.): Монографія: У 2 ч. / за ред. В. А. Смолія. К.: НАН України. Ін-т історії України, 2014. Ч. 1. 587 с.; Ч. 2. 650 с.
- Ящук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій: навчальний посібник. К.: Либідь, 2004. 536 с.
- Cieszkowski August. Prolegomena do Historiozofii. Poznań, 1908. 138 s.



Навчальне видання

Артюх В'ячеслав Олексійович

Тимошенко Юрій Олександрович

ІСТОРІЯ
УКРАЇНСЬКОЇ
ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОЇ

ДУМКИ

(середина XIX – перша половина XX століття)

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Підписано до друку 17.02.2025. Формат 60x84/16

Друк офсетний. Папір офсетний

Гарнітура Cambria. Ум. друк.арк. 11,63

Наклад 300 примірників

Видавець ФОП Ямчинський О.В.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єкта видавничої справи ДК № 6554 від 26.12.2018 р.

Надруковано: ПП «ДІРЕКТ ЛАЙН»

м. Київ, вул. Васильківська, 32

+38 066 666 82 08, office@directline.com.ua