

В'ячеслав Артюх

# ТЯГЛІСТЬ ІСТОРІЇ Й ІСТОРІЯ ТЯГЛОСТІ.

українська  
філософсько-історична думка  
першої половини ХХ століття

---

Монографія





Міністерство освіти і науки України  
Глухівський національний педагогічний  
університет імені Олександра Довженка

В'ячеслав Артюх

# ТЯГЛІСТЬ ІСТОРІЇ Й ІСТОРІЯ ТЯГЛОСТІ:

українська  
філософсько-історична думка  
першої половини ХХ століття

---

Монографія

Видання 2-е, перероблене  
й доповнене

Суми  
 ТРИТОРІЯ  
2024

УДК 1:930](477)''18/19''(0.064)

**A86**

*Рекомендовано до друку та розповсюдження вченою радою  
Глухівського національного педагогічного університету ім. О. Довженка  
(протокол № 15 від 26.06.2024 року)*

***Рецензенти:***

*Вдовиченко Г. В.* — доктор філософських наук, доцент;

*Гриценко А. П.* — доктор педагогічних наук, доцент

**Артюх В. О.**

**A86** Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття : монографія. Суми : Триторія, 2024. 394 с.

**ISBN 978-617-7971-30-5**

У монографії розкривається специфіка історіософських та епістемологічно-історичних поглядів українських інтелектуалів кінця ХІХ — середини ХХ століття. У широкому світоглядно-ідеологічному і філософсько-науковому контексті аналізуються два найзагальніші типи філософсько-історичного знання: емпірично-раціональне, яке пов'язується з позитивізмом і неокантіанством, та ірраціональне, в якому на перше місце виходять волонтаристські концепції й почасти екзистенціальні мотиви.

Для наукових працівників, викладачів, студентів гуманітарних спеціальностей, всіх, хто цікавиться теоріями історичного процесу та історичного пізнання в українській філософії.

**ISBN 978-617-7971-30-5**

© В.О. Артюх, 2024 р.

© ТОВ «Триторія», 2024 р.

## **Зміст**

<b>Вступ до проблеми</b> .....	5
--------------------------------	---

### **I. Ідейний контекст української історіософії:**

<b>багатоманіття підходів</b> .....	19
1.1. <i>Світоглядно-ідеологічний контекст</i> .....	25
1.1.1. <i>Народницька світоглядна парадигма</i> .....	26
1.1.2. <i>Консерватизм</i> .....	36
1.1.3. <i>Націоналізм</i> .....	42
1.2. <i>Філософський та науковий контекст</i> .....	49
1.2.1. <i>Позитивізм</i> .....	50
1.2.2. <i>Неокантіанство</i> .....	68
1.2.3. <i>Теорії національного характеру</i> .....	71
1.2.4. <i>Волюнтаризм</i> .....	90
1.2.5. <i>Феноменологія, екзистенціалізм</i> .....	99
1.3. <i>Витоки історіософської думки першої половини</i> <i>XX століття: від романтизму до позитивізму</i> .....	108
1.3.1. <i>Микола Костомаров</i> .....	110
1.3.2. <i>Пантелеймон Куліш</i> .....	123
1.3.3. <i>Михайло Драгоманов</i> .....	133

### **II. Позитивістсько-соціологічна парадигма**

<b>української історіософії</b> .....	156
2.1. <i>Проблема поступу та суб'єкта історичного</i> <i>процесу (І. Франко)</i> .....	156
2.2. <i>«Довга» історія України (М. Грушевський)</i> .....	176
2.3. <i>Теорія історичного пізнання: неокантіанська</i> <i>версія (Б. Кістяківський)</i> .....	185
2.4. <i>Українська історіософія на стежках</i> <i>матеріалістичного розуміння історії</i> .....	196

<b>III. Культурологічна філософсько-історична модель ....</b>	<b>211</b>
3.1. <i>Історичний процес у межах теорії національного характеру (Д. Чижевський) .....</i>	<i>211</i>
3.2. <i>Членування історичного процесу. Концепція епох (В. Петров) .....</i>	<i>228</i>
<b>IV. Волюнтаристсько-екзистенціальна парадигма української історіософії .....</b>	<b>244</b>
4.1. <i>Апологія історичного волюнтаризму (Д. Донцов, Ю. Вассиян) .....</i>	<i>245</i>
4.2. <i>Консервативний варіант історіософського соціологізму (В. Липинський) .....</i>	<i>263</i>
4.3. <i>Історія та екзистенція (М. Шлемкевич) .....</i>	<i>285</i>
<b>V. Часово-просторові «фігури» української історії .....</b>	<b>303</b>
5.1. <i>Темпоральний вимір схеми (архетипова модель української історії) .....</i>	<i>303</i>
5.2. <i>Просторовий вимір схеми (концепт «помежів'я» української історії) .....</i>	<i>319</i>
<b>Висновки .....</b>	<b>343</b>
<b>Список використаних джерел та літератури .....</b>	<b>352</b>
<b>Показчик імен .....</b>	<b>381</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>390</b>

*«Ми прагнемо зрозуміти історію як певну цілісність,  
аби в такий спосіб зрозуміти й самих себе».*  
Карл Ясперс

## ВСТУП ДО ПРОБЛЕМИ

Осмилення української духовної й інтелектуальної спадщини на сучасному етапі постає одним з головних завдань для подальшого розвитку української гуманітаристики. Дослідження філософсько-історичної складової української філософської культури на цьому етапі передбачає перехід від накопичення емпіричного матеріалу й аналізу поглядів окремих мислителів до побудов парадигмальних схем та теоретичних обґрунтувань.

Необхідність цього дослідження зумовлена такими чинниками:

по-перше, процедури «осмислювального» підходу до історії видаються особливо важливими для суспільств, де не було довгої безперервної державницької, а інколи й культурної, історичної традиції, до яких можна віднести й українське. У черговий перехідний період розвитку української нації (90-ті рр. ХХ — початок ХХІ ст.) зі всією гостротою постає проблема кризи такого виду колективної ідентичності, як національна, та пошуків виходу з неї, наприклад, у творенні ідеї вибору перспектив історичного розвитку. Відтак вивчення інтелектуальної спадщини вітчизняних мислителів, які на початку ХХ ст. створювали свої вчення в багато чому аналогічних ситуаціях, можливо, дозволить не тільки глибше усвідомити сучасні події, а й здійснити достатньо ефективні кроки, здатні пом'якшити труднощі перехідного періоду через усвідомлення основ національної історичної традиції. Тобто й вивчення філософського осмилення історії може надати суттєву допомогу в обґрунтуванні критеріїв, за якими може перевірятися наш шлях в історії;

по-друге, на початку ХХІ ст. людство вчергове підійшло до тієї межі, коли знову виникає потреба в осмисленні сенсу, витоків та спрямованості всесвітньої історії. Сучасне людство (принаймні, європейське) об'єктивно продовжує вчитися жити без світоглядних «гранднаративів», і його історична свідомість переходить від образу гарантованого майбутнього до багатоваріантної й, що головне, часто ризикованої для життя картини світу. Ілюзія безперервної тяглості історії зникає. Натомість, постмодерна свідомість застосовує дискретно-фрагментарне бачення того, що називалося колись історичним процесом. Тому погляд у минуле й осмислення великих історичних зрушень зі звичних модерних позицій уже є об'єктивним аргументом проти прийняття революційних розривів і «точкового» сприйняття історичних подій у сучасності. Спроби пов'язати факти минулого із сьогоденням, наприклад як «уроки історії», ведуть до формування історичного мислення з його моментами послідовності й неперервності між минулим і сучасним станом речей. Чергове осмислення минулого допомагає повернутись у стан духовної стабілізації. Таким чином, осмислення минулого приводить до неприйняття релятивізації всіх форм життя постмодерного образу суспільства;

по-третє, існує нагальна потреба включення до сучасного історико-філософського дискурсу раніше не досліджуваних ідей, теорій, концепцій вітчизняних мислителів, що дозволить вибудувати цілісний образ розвитку історіософії як важливої складової вітчизняної філософської культури.

Філософія історії як галузь філософського знання, що рефлектує над часовим виміром людського існування, найповніше на українському інтелектуальному ґрунті представлена різними варіантами історіософії та, набагато менше, рефлексіями над особливостями історичного пізнання. При цьому історіософія упродовж свого розвитку постійно аку-



мулювала різноманітні політичні ідеології. Ця залежність історіософії від світоглядно-ідеологічної сфери свідчить не стільки про якусь «філософську нечистоту», скільки про те, що будь-яке осмислення минулого, навіть філософського рівня, не може не відбуватися з позиції «тут і тепер», а вона — подобається це комусь чи ні — обов'язково буде ще й ціннісною точкою зору.

Історіософська проблематика пунктиром проходить через усю історію української філософської думки. Повторення сакральної біблійної моделі історії «від сотворення світу» в «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона (XI ст.), гуманістична історіософія Станіслава Оріховського (1513–1566), різні варіанти «відрубності» української історії в «козацьких літописах» (XVIII ст.), романтична історіософія першої половини XIX століття, Пантелеймона Куліша (1819–1897), позитивістське бачення історії людства у Володимира Лесевича (1837–1905) та Михайла Драгоманова (1841–1895) — ось лише деякі віхи цієї традиції. Тому ми з повним правом можемо назвати специфічною рисою українського філософського процесу його історіософічність<sup>1</sup>.

Проте справжній *історіософський поворот* в українському філософському полі відбувається, починаючи з кінця XIX ст. Саме тоді помічаємо своєрідне «згущення» історіософічних мотивів, яке продовжує себе на всю першу половину XX ст. Найбільша кількість історіософських текстів, найяскравіше розмаїття концептуальних підходів, найсильніший

---

<sup>1</sup> На підтвердження цієї тези наведемо думку українського філософа Миколи Шлемкевича: «В осередку українського світовідчування і далі — світогляду здавна і нині, стоять історичні і соціологічні проблеми. Це особливо яскраво виявляється у свідомості української нації XIX і XX сторіч. Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих проблем, як це було в мисленні Західної Європи, але навколо питань історичної долі і правди кружляла українська духовність минулого і нашого сторіч» (цит. за: [Кульчицький О. Іван Мірчук — дослідник української духовності. *Хроніка-2000*. К., 2000. Вип. 37–38. Україна: філософський спадок століть. С. 60]).

вплив на формування суспільно-політичної складової національного типу світогляду дозволяють нам зробити висновок, що це був період найвищого злету української філософсько-історичної думки у модерну добу, а тому вимагає цілісного розгляду. Такий поворот обумовлений кількома факторами. По-перше, — 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 неокантіанства, позитивізму та «філософії життя») та спробами на цій основі самостійного філософування. Серед найбільш яскравих постатей української історіософії слід відзначити 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), О. Кульчицького (1895–1980), В. Петрова (1894–1969), М. Шлемкевича (1894–1966). Центральною темою змісту поглядів майже всіх вищеназваних мислителів залишається осмислення процесу становлення модерної української нації й на цій емпіричній основі виведення певних закономірностей руху історії. Західноєвропейські філософські джерела 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.

Вивчення філософсько-історичної проблематики як складової української філософії має певну історію. Зокрема, критичне осмислення філософсько-історичних ідей на вітчизняному ґрунті започаткував Д. Чижевський статтею

«Вячеслав Липинський як філософ історії» у 1932 р.<sup>2</sup>. Серед інших дослідників діаспори історіософські погляди окремих українських інтелектуалів аналізували М. Антонович, Л. Білас, І. Витанович, П. Голубенко, Б. Крупницький, І. Мірчук, І. Лисяк-Рудницький, О. Прицак, М. Сосновський, І. Фізер<sup>3</sup>.

Починаючи з 90-х рр. ХХ ст. феномен української філософсько-історичної думки поступово стає предметом історично-філософського осмислення і вченими України. Опублікована значна кількість статей, розділів у монографіях та навчальних посібниках, присвячених як аналізу філософсько-історичних поглядів окремих мислителів, а також теоретичному осмисленню специфіки образів українського історичного процесу зі спробами їх синтезування. Можна назвати розвідки А. Астаф'єва, Г. Вдовиченка, Н. Горбача, М. Гошовського, І. Захари, Ю. Іщенка, М. Кашуби, К. Кислюка, В. Лісового, В. Мазепи, О. Могилка, С. Павличко, В. Потульницького, М. Русина, С. Стельмаха, В. Тельвака, Д. Штогри-

<sup>2</sup> Чижевський Д. Вячеслав Липинський як філософ історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 227–236.

<sup>3</sup> Антонович М. Історіософія Юліана Вассіяна // Ю. Вассіян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс (суспільно-політичні нариси). Торонто, 1972. С. 26–38; Білас Л. Краків, Женева і філіяція «Кричевського». До родовідної мислення В. Липинського // В. Липинський. Твори (Історична секція). Т. 2. Філадельфія, 1980. С. 17–98; Витанович І. Уваги до методології й історіософії Михайла Грушевського. *Український історик*. 1966. №1–2. С. 32–51; Голубенко П. Хвильовий і Шпенглер. *Сучасність*. 1963. № 5. С. 53–70; Крупницький Б. Михайло Драгоманів і Вячеслав Липинський (спроба порівняльної характеристики) // Б. Крупницький. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен, 1959. С. 104–112; Мірчук І. Месіанізм Липинського // Дві концепції української політичної думки: Вячеслав Липинський — Дмитро Донцов. Мюнхен, 1980. С. 35–39; Лисяк-Рудницький І. Вячеслав Липинський // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: в 2 т. Т. 2. К., 1994. С. 131–148; Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. К.; Кембридж, 1991. 80 с.; Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. Нью-Йорк; Торонто, 1974. 419 с.; 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.

на, Н. Яковенко, Т. Ящук<sup>4</sup>. Останнім часом також захищена низка дисертацій із філософсько-історичної проблематики зазначеного періоду (В. Березинець, С. Бондар, В. Будз, І. Держко, Г. Дичковська, Н. Жукова, К. Кислюк, І. Козій, Г. Остапчук, Р. Пятківський)<sup>5</sup>. Їх специфіка в тому, що присвячені вони

<sup>4</sup> Астаф'єв А. Континуальність як модель національної історії (нарис історіософії українського радикального націоналізму). *Молода нація*. 2001. №1. С. 5–41; 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., 2007. Вип. 2. С. 15–30; Горбач Н. Філософські переконання Івана Франка. Львів, 2006. 112 с.; Гошовський М. Проблема прогресу в українській соціальній філософії (XIX — I чверть ХХ ст.). *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 3. С. 88–102; Захара І. Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка. *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин*: матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 р.). Львів, 1998. С. 180–185; Іщенко Ю. Пошук моделей національної ідентичності (порівняльний аналіз історіософського дискурсу М. Данилевського і Д. Донцова). *Політологічні читання*. 1994. № 2. С. 145–188; 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, 1998. С. 226–230; Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Харків, 2008. 288 с.; Лісовий В. Драгоманов і Донцов // В. Лісовий. *Культура. Ідеологія. Політика*. К., 1997. С. 245–262; Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К., 2004. 232 с.; Могилко О. Історіософські ідеї М. Грушевського в контексті сучасних проблем національного відродження. *Розбудова держави*. 1996. № 12. С. 26–29; Павличко С. На зворотному боці автентичності: Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948). *Сучасність*. 1993. № 5. С. 111–125; Потульницький В. А. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII–XX століть. К., 2002. 480 с.; Русин М. Історіософія Вячеслава Липинського // *Історія філософії України*. К., 1994. С. 337–353; Стельмах С. П. Історична думка в Україні XIX — поч. ХХ ст. К., 1997. 175 с.; Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX — початок ХХ століття). Нью-Йорк; Дрогобич, 2002. 235 с.; Штогрин Д. Концепція національної еліти в історіософії Дмитра Донцова. *Людина і політика*. 2002. № 3. С. 47–52; Яковенко Н. Людина як діяч історичного процесу в історіографії Михайла Грушевського. *Михайло Грушевський і українська історична наука*: матеріали конференції. Львів, 1999. С. 86–97; Ящук Т. І. Філософія історії: курс лекцій. К., 2004. 536 с.

<sup>5</sup> Березинець В. В. Історіософія Михайла Грушевського: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1996. 20 с.; Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 2005. 18 с.; Будз В. П. Філософія історії Михайла Грушевського: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2001. 19 с.; Держко І. З. Ідея суспільного прогресу в українській філософії: автореф. дис...

головним чином все ж таки аналізу ідей лише окремих українських мислителів. Незважаючи на численність літератури, багато аспектів піднятої проблематики залишаються недослідженими, починаючи з вивчення необхідності розширення джерельної бази філософсько-історичних досліджень через вирішення таких проблем, як, приміром, порівняння смислів української та європейської історій на рівні філософських рефлексій, моделі основних напрямків руху історії, проблеми розуміння українськими мислителями моменту закономірності в історії, визначення міри оригінальності вітчизняних філософсько-історичних побудов через зіставлення з іншими національними філософіями історій, варіанти структурування історичного процесу (на стадії, епохи, формації) і аж до моделювання більш-менш повної, узагальнювальної картини розвитку української філософсько-історичної думки 90-х рр. XIX — 50-х рр. XX ст. Крім того, актуальною залишається й проблема подальшого осмислення та розроблення тих питань, що вже порушувались у публікаціях авторів, зазначених вище.

Предметом цього дослідження є філософія історії як складова української філософської культури кінця XIX — першої половини XX ст. У свою чергу, філософію історії ми будемо поділяти на історіософію та епістемологію історії. Той жанр історії філософії, у межах якого здійснюється аналіз предмета, ми (слідом за Віленом Горським) назвемо історією філософської

---

канд. філос. наук. Львів, 1999. 24 с.; Дичковська Г. О. Історіософські основи національно-визвольного руху 20–50 років XX століття: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1998. 18 с.; Жукова Н. В. Філософсько-світоглядні засади соціально-політичної концепції Б. Кістяківського: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2005. 18 с.; Кислюк К. В. Українська історіософія як феномен культурної пам'яті: автореф. дис. ... докт. наук з культурол. Харків, 2009; Козій І. В. Соціально-філософські погляди Дмитра Донцова: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2005. 17 с.; Остапчук Г. О. Націотворчі та державотворчі тенденції в історіософії В'ячеслава Липинського: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1997. 22 с.; Пятківський Р. Проблема суб'єкта історичного процесу в українській філософії кінця XIX — першої половини XX століть: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2005. 19 с.

думки. Поряд із історією філософської думки В. Горський іншими елементами такої класифікації історії філософії називає історію філософської теорії та історію філософів. Якраз у межах історії філософської думки

«здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значимих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону»<sup>6</sup>.

Поняття «українська філософська культура» досить об'ємне. Воно, крім зазначених «філософськи значимих ідей», має ще й такі виміри, як професійний та непрофесійний рівні філософування, такі елементи, як «виробництво», «розподіл» та «споживання» продуктів філософської творчості<sup>7</sup>, рівень інституціоналізації філософського дискурсу тощо. Саме застосування цього поняття дозволяє включити до аналізу тексти, що створювались як філософами-професіоналами (Б. Кістяківський, Д. Чижевський), так і не філософські за своїм призначенням тексти (наприклад, публіцистичні), але в яких виразно проступають історіософські ідеї (Д. Донцов, М. Хвильовий, Є. Маланюк). Шар останніх досить значний з огляду на відсутність сильної професійної традиції, фактора початкової невикристалізованості історіософських рефлексій з ідеологічної сфери та і загалом незакінченості формування на початку ХХ ст. рівня «високої» української культури. Вважатимемо, що філософськими джерелами є не обов'язково ті, що пишуться професійними філософами, а ті, що можуть бути *філософським чином прочитані*, і тоді, наприклад, деякі ідеї тексту художньої літератури чи тієї ж публіцистики можуть також бути віднесе-

---

<sup>6</sup> Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження. *Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія»: Філософія та релігієзнавство*. К., 2005. Т. 37. — С. 6.

<sup>7</sup> Горський В. С. Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР. *Диалектика интернациональной и национальной в развитии общественной мысли*. Кишинев, 1984. С. 121.

ні до філософських. Але констатація цієї тези різко розширює джерельну базу дослідження. Ми ж обмежимося аналізом поглядів лише найвизначніших українських філософів, публіцистів, політичних ідеологів, що дасть нам можливість найповніше показати принципові особливості та напрямки розвитку філософсько-історичної думки зазначеного періоду. Зважаючи на те, що неможливо відтворити ідеї всіх книг усіх авторів, дослідник попередньо з необхідністю виконує роботу систематика, результатом якої стає називання деяких праць окремих авторів типовими (саме з ними потім і має справу). У свою чергу, це впливає на специфіку того історичного методу, що застосовується у сфері дослідження феноменів філософської творчості.

Отож, метою цієї роботи є комплексна реконструкція образу української філософсько-історичної думки кінця XIX — першої половини XX ст., її систематизація та визначення основних тенденцій розвитку у світоглядно-філософському контексті своєї доби.

Методологічні основи дослідження визначаються метою і завданнями дослідження. Історична реконструкція філософсько-історичних поглядів українських мислителів передбачає реалізації принципу *історизму*, цієї «професійної ідеології істориків» (Рендел Колінз) що змушує розглядати предмет дослідження в ситуації розвитку.

Згідно з ідеєю історизму розгляд кожного «явлення думки» розпочинається з уявного вибудовування дослідницької дистанції між минулим філософсько-історичної думки й теперішнім станом дослідника. Принцип розрізнення минулого й теперішнього дозволяє убезпечити себе від того неправильного переконання, що інтелектуали-попередники осмислювали те саме і таким самим способом, що й ми. Досліднику потрібно вміти виходити за межі свого мисленнєвого обрію, щоб зробити відчутною *іншість* проминулої думки. Те герменевтичне уявлення, що будь-який дослідник (себто інтерпретатор) розу-



міє текст трохи інакше, аніж розумів його автор, потребує необхідності рефлексії часової та смислової дистанції, що віддаляє дослідника від тексту.

До того ж, у дослідженні обов'язково має бути задіяний такий компонент історизму, як культурно-історичний *контекст*. Контекст нами буде розумітися двояко: 1) у широкому розумінні як середовище та обставини, що впливають на функціонування філософсько-історичних ідей; 2) як текстова реальність, що оточує інший текст. Будемо виходити з того, що будь-який мислитель існує в даній історичній ситуації, а отже і його ідеї існують лише в контексті цієї ситуації. Тому предмет дослідження не можна виривати із навколишнього середовища (соціального, політичного, культурного, духовного, ментального) — ось ще одна вимога до дослідника, що працює у сфері історичного дослідження. Це пояснюється хоча б тим, що якраз контекст надає смисл предметові нашої уваги, адже смисли, притаманні цілому, є і в розумінні його частин. Тобто ідеї якогось мислителя можуть бути адекватно зрозумілими, лише будучи поданими за тодішньої історичної ситуації та в їх власному часі. І тут головне, щоб контекст не подавався як щось зовнішнє до філософсько-історичних ідей того чи іншого мислителя, тобто лише як тло, а справді мав якесь відношення до нього, пройшов через його особистісне начало.

Але тут не потрібно забувати, що контекст дослідникові наперед не заданий у всій своїй повноті. Навпаки, сам контекст — це результат реконструкційних зусиль такого дослідника, коли він із багатьох вимірів контексту (світоглядного, політичного, лінгвістичного, психологічного тощо) обирає таку його комбінацію, яка з його точки зору була б найбільш придатною для розуміння філософсько-історичного тексту.

Контекст, як породжуюча обставина для філософсько-історичних ідей, яка виконує свою основну функцію — пояснення, може бути пов'язаним з текстом (філософськими ідеями) кіль-



кома способами: 1) відображення контексту в філософських поглядах, коли, приміром, світоглядно-ідеологічний контекст просто трансліює себе в філософський текст; 2) контекст може бути причиною думки, але сам у її складі не перебуває; 3) світоглядно-ідеологічний контекст може лише блокувати деякі напрями філософських розмислів і в той же час відкривати певне поле можливостей, які йому не суперечать; 4) контекст може негативно впливає на формування філософських поглядів і тоді філософські ідеї, якщо все ж таки виникають, стають своєрідною негативною реакцією на контекст<sup>8</sup>.

Крім того контекст (соціально-культурна ситуація) і формує ті мотиви, які стають «рушійною силою» при написанні мислителем філософсько-історичного тексту. При цьому слід пам'ятати, що контекстуальний метод не є універсальним, його роль в історико-філософському дослідженні не потрібно абсолютизувати: якась частина філософських поглядів не може бути пояснена його впливом і тому аналіз бути доповнений іманентним методом. Цей метод пояснює специфіку філософсько-історичних поглядів внутрішніми впливами попередніх етапів розвитку цих поглядів, а не зовнішнім ціннісним «середовищем».

Нарешті ще один фундаментальний аспект історизму — розуміння історії як процесу — змушує нас розглянути філософсько-історичну думку не ізольовано, а в причинно-наслідкових зв'язках із попередніми періодами її розвитку та узагальнюючими твердженнями, що ми їм будемо приписувати характер закономірностей. Тут уже будемо говорити про процедуру пояснення. Традиційне розуміння пояснення як підведення ідей чи вчень під деякі правила чи загальні схеми, які передують їм в якості причин і зумовлюють їх як наслідки доповнимо телеологічним розумінням пояснення, що намагається розкрити мету, наміри та цілі написання філософсько-історичних текстів українськими мислителями.

<sup>8</sup> Перкінс Д. Чи можлива історія літератури? / пер. А. Іщенка. К., 2005. С. 106.

Застосування всіх цих складових історизму дозволяє реконструювати українську історіософську та епістемологічно-історичну думку в усій її особистості як ще один унікальний вияв людської духовності. Взагалі історизм передбачає особливе акцентування на одиничних фактах, а не на операціях узагальнення, що в кінцевому підсумку підпадають уже під положення закономірності. Таким чином, зреалізовується ідеал історизму — сприйняття ідей минулого з позицій самого минулого.

Метод історизму працює на кінцеву мету пізнавальних актів у історичному дослідженні функціонування ідей — на *розуміння* ідей того чи іншого мислителя або історичної доби в цілому. Процедури інтерпретації, як приписування (відкриття) смислів у сприйнятих ідеях завершуються моментом розуміння як «миттю особливої духовної ясності» (Й. Гейзінга). При цьому витлумачення тексту буде нами здійснюватися лише у зв'язку з автором такого тексту: текст значить те, що мав на увазі його автор, текст не виступає як щось автономне по відношенню до його творця.

Проблема історичного розуміння думок може вирішуватись у двох вимірах. По-перше, ми можемо раціональним чином реконструювати механізми виникнення і функціонування ідей у минулому. Цей шлях передбачає процедуру обмеженої ідентифікації(емпатії) й підставляє інтелект дослідника на місце процесу та результатів мислення певного історичного персонажу.

По-друге, інший вимір орієнтує на реконструкцію актів продуманих, але оприявлених у формі не поняттєвій, а, приміром, у формі художніх образів або уявлень. Крім цього, потрібно пам'ятати, що не всі думки, які стосуються філософії історії, були викладені українськими мислителями в розгорнутому вигляді. Часто вони навіть не ставили перед собою такого завдання — написати дослідження з теорії чи методології історичного пізнання. Тому часто те чи інше епістемологічне положення

або історіософська ідея впливають не з прямого висловлювання, а безпосередньо із дослідницької практики українських мислителів, із їхніх власних підходів до вирішення історичних проблем. Фактично дослідник повинен їх витлумачувати, «*доводячи*» до рівня поняттєвого. І тут може виникнути небезпека прямої підміни поглядів інтелектуалів минулого поглядами самого дослідника. Результатом такої операції «підтягування за вуха» може, наприклад, навіть констатуватися наявність філософського дискурсу за його фактичної відсутності. У нашому випадку це особливо актуально, бо тут об'єктом історико-філософського аналізу стає велика кількість нефілософських текстів (публіцистичних, наукових), у яких філософськи значущі ідеї ще потрібно перекласти на мову філософії.

Таким чином, у своїй роботі ми зреалізуємо ідею такого проблемного поля, на якому уявно перехрещуються дві умовні лінії. Одна — вертикальна; через її посередництво встановлюється відношення тексту (сукупності ідей) до попередніх їхніх форм як у певного мислителя, так і в інших, які на нього вплинули. Друга лінія — горизонтальна; за її рахунок визначається взаємозв'язок змісту ідей із контекстом, тобто з існуючою інтелектуальною культурою та, почасти, із соціальним середовищем.

Далі ми будемо застосовувати ще й *порівняльний* метод, який дозволяє через співставлення ідей українських та західноєвропейських мислителів аналітичним шляхом виявити специфічні особливості в поглядах окремих українських мислителів, дати їх розгорнуті характеристики та, врешті, і визначити межі тенденцій розвитку філософсь-історичної складової в структурі української філософії.

Метод *типологізації* дозволяє згрупувати історіософські феномени в деякі узагальнюючі моделі й зафіксувати в них як моменти статички, так і часової динаміки.

Теоретичним підґрунтям дослідження є напрацювання з методології історичного та філософсько-історичного пізнання,

до яких можна віднести роботи Е. Трьольча, Р. Арона, Дж. Колінгвуда, К. Скіннера, І. Савельєвої, А. Полетаєва, А. Мегілла, М. Кукарцевої, С. Кримського, І. Бичка. Т. Ящук.

Це дослідження, з одного боку, спрямоване виявлення та інтерпретацію смислу текстів окремих авторів, а, з іншого — на реконструкцію їх ідей і поглядів. Це означає, що ствердження унікальності поглядів того чи іншого українського мислителя доповнюється фіксацією їх культурно-історичної зумовленості та виявленням спільних тенденцій розвитку всієї сукупності філософсько-історичних ідей цього періоду.

Структура і послідовність викладу матеріалу обумовлені метою і завданнями дослідження. Кожен з п'яти розділів, крім того, що має власне пізнавальне значення, але ще й, будучи об'єднаним із іншими розділами, служать єдиній меті: історичній реконструкції філософсько-історичних ідей українських мислителів кінця ХІХ — першої половини ХХ ст. в обрії тогочасної європейської філософської традиції.

## **Розділ I**

# **ІДЕЙНИЙ КОНТЕКСТ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ: БАГАТОМАНІТТЯ ПІДХОДІВ**

Свого часу відомий польський філософ Владислав Татаркевич (1886–1980) висунув плідну ідею про існування трьох типів історії філософії — «культурологічного», проблемного та історії індивідуальної творчості конкретних філософів (як бачимо, ця класифікація аналогічна класифікації В. Горського, яка вже згадувалась у Вступі). «Культурологічний», на відміну від проблемного, не абстрагується від історичних та культурних умов філософування. Отже, історія філософських ідей за такого підходу не повинна ізольоватися від умов, що санкціонували їх продукування. Саме «культурологічний» підхід до предмета дослідження й ставить на порядок денний питання про контекст як сукупність обумовленостей виникнення й функціонування певного об'єкта, що допомагає його розумінню («контекст надає смисл тексту», М. Бахтін). Узагалі проблема контексту є результатом того уявлення, що будь-яка ідея виникає не сама по собі, зі своєї внутрішньої необхідності, а має певний «подразник» свого виникнення, є відповідною реакцією на нього, тобто наслідком певних причин, умов, обставин.

Проблема контексту історико-філософського дослідження чільно пов'язана зі становленням методу історизму ще у межах теорії романтизму. Згідно з його постулатами будь-яке явище минулого може бути зрозумілим лише за умови, якщо воно розглянуте крізь призму поступового «органічного» розвитку й постає необхідною ланкою у ланцюгу історичного процесу. Говорячи мовою баденської школи неокантіанства, цей підхід приводить до заміни генералізуючого розгляду подій минулого на індивідуалізуючий (Г. Риккерт). Отже, кожна проминула подія видається унікальним проявом людського

характеру, власної культури і вартостей, що, у свою чергу, актуалізує завдання розгляду історичного контексту, тобто соціальних та політичних прикмет, «духу» часу, «ментального оснащення».

У цьому розділі нашим завданням є розгляд лише тих видів контексту, що безпосередньо вплинули на філософсько-історичні погляди українських мислителів. Ми спеціально не зачіпаємо багато інших його видів або лише поверхнево їх окреслюємо, розуміючи, що більш детальна зупинка, наприклад, на політичних подіях першої половини ХХ ст. чи особливостях індивідуальної психології та ментальності авторів може не лише допомогти, але й відволікти нас від вирішення основних завдань дисертаційного дослідження. Тому в першому підрозділі розглянемо лише деякі типи колективних світоглядів із політичними ідеологіями включно, під впливом яких формувалася специфіка історіософських поглядів українських мислителів. У другому підрозділі дослідимо ті філософські вчення та наукові теорії, на які спиралися українські інтелектуали у своїх світоглядних рефлексіях. А у третьому зупинимося на проявах «темпорального контексту». Отже, основним завданням цього розділу є *прояснення контексту*, ідейного «середовища» та історичних передумов функціонування філософсько-історичних ідей в українській філософській культурі.

\*\*\*

Розвиток філософських рефлексій українських мислителів над історією відбувається в основному в межах духовної ситуації *модерну* з його класичним та некласичним типами раціональності. Насамперед, за доби модерну абсолютизується феномен розуму, логіки та свобідної дії людини. Модерне знання намагається вибудувувати універсальні, всезагальні теорії суспільного розвитку. Контекстом таких теорій є тенденція до заідеологізованості, голізму та оптимізму, що

відображається і в філософсько-історичних побудовах. Фундаментальною рисою модерного світогляду постає не тео- чи антропоцентризм, а відвертий раціоцентризм. Відступи від цієї панівної світоглядної лінії (А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, О. Шпенглер), звичайно, були, але вони ніколи не могли її переважити. Йдучи за Т. Адорно і М. Горкгаймером («Діалектика Просвітництва»), багато дослідників розглядають модерн як спадщину Просвітництва і пов'язують це не тільки з культом наукового раціоналізму, а й ще з «відчуженням» та дегуманізацією особистості.

«Людина модерну, — пише, наприклад, О. Соболев, — це картезіансько-кантівський трансцендентальний суб'єкт, який знає не лише те, що він існує, а й те, яким саме йому належить бути у Всесвіті. Він переконаний, що йому належить існувати у світі не як мінералові, рослині, тварині, а як Володареві, Приватизаторові Всесвіту, як господареві своєї долі, як суб'єктові всесвітньо-історичного прогресу. А таким він по-справжньому зможе стати лише після того, як за допомогою усемірного прискорення науково-технічного поступу приватизує усе суще, тобто незліченні багатства ресурсів не тільки мінеральної, рослинної, тваринної сфер, а й ділянки антропності, тобто Людини у всій повноті її вимірів»<sup>9</sup>.

Модерн, що орієнтує людство на досягнення певної фінальної мети історії приніс на рівні соціуму також і небувалі революційні потрясіння, криваві світові війни, голодомори й голокост, всеохопну екологічну кризу.

Однак модерн витворив і своє коло філософсько-історичної проблематики й тематики, до якого ми можемо віднести як традиційні питання, наприклад, про смисл історії, спрямованість історичного процесу, роль особи в історії чи географічний детермінізм, так і специфічні, характерні лише для ХІХ–ХХ ст.

<sup>9</sup> Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн. К., 1998. С. 41.

До останніх можна зарахувати аналіз утопічних моделей перебудови майбутнього, марксистську ідею «звільнення», самостійності в історії одиничної волі, пізнавальну дихотомію «пояснення/розуміння» і, врешті, велику групу проблем, пов'язаних із лінгвістичним поворотом у філософії історії.

Перша половина ХХ ст. в українській інтелектуальній історії представлена великою кількістю текстів, у яких простежується загострене переживання історії, роздумів над долею етнічних колективів у минулому і сучасності, перспективами на майбутнє як української та світової історії, так й історичного процесу загалом, незалежно від його емпіричного наповнення. Причини активізації такого «осмислюючого» підходу до історії з боку українських інтелектуалів вбачаються насамперед у соціально-політичних та духовних процесах, тобто у площині практики. Мова йде про цілий комплекс факторів, пов'язаних із формуванням української модерної нації, становленням національної самосвідомості та культури, боротьбою за українську державність (1917–1921). Оскільки філософсько-історичні ідеї дуже часто впливають безпосередньо із національно-політичної практики, то вони найчастіше не подані у формі професійного дискурсу: філософський рівень ідей ще потрібно виділити із художніх чи публіцистичних текстів. Їх авторам нерідко притаманна така собі «наївність» у підході до свого предмету — вони не звертаються до методологічної рефлексії, відсутній дискурсивно-теоретичний спосіб викладу матеріалу. Осмислення «граничних засад» історичного буття справді представлене у багатьох текстах слабо, проте це не означає, що буденний чи ідеологічний рівень повністю витіснив власне філософський. Варто назвати праці Б. Кістяківського, Ю. Вассіяна або Д. Чижевського, щоб засвідчити наявність професійних способів філософування над історією.

Ідеологи-практики (В. Липинський, Д. Донцов, Ю. Вассіян) піддавали минуле (переважно українське) процедури



осмислення, сподіваючись що воно може щось «сказати», дати пораду під час вирішення нагальних потреб сучасної їм дійсності. Тому українська історіософія — це не лише результат поразки визвольних змагань 1917–1921 рр. (згадаймо, що фантазування над часовим виміром свого існування при-таманне масовій свідомості саме тих народів, вихід яких із неісторичного існування в історію закінчився невдачею), а й фактор надії на майбутнє політичне відродження України. Від розгадки таємниці історії, вважали вони, залежить відкриття долі української нації. Знання своєї долі (яка, до речі, не була відома навіть давньогрецьким богам) робить нас усесильними стосовно майбутнього. Досить влучно цю ситуацію підсумував Ю. Вассиян:

«Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги — не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про продовжування життя, а не про погляд на завершену історію»<sup>10</sup>.

Тому саме історіософія як інтуїтивно-глобальна конструкція бажаної моделі історичного процесу чи національної історії здійснює цю прагматичну функцію. У свою чергу, таке звернення до минулого базується на ідеї тісного зв'язку між минулим та сучасністю, коли сучасність є прямим продовженням минулого; минуле ж є такою причиною, наслідком якої обов'язково буде сучасність; жодні розриви тут не передбачаються.

Після Першої світової війни у світ духовності входить принцип тотальності: тотальна війна, тотальне панування, тотальна ідеологія. Головний сенс цього принципу полягає не в тому, що він є не лише сумою партикулярних інтересів

---

<sup>10</sup> Вассиян Ю. До головних засад націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1928. Ч. 2. С. 33.

індивідів заради досягнення життєвого успіху. Наважимося сказати, що тоталітаризм витворює новий тип людини, коли він захоплює людину повністю разом із корінням її буття, вивільняючи в неї ті сили, про існування яких людина навіть і не підозрювала. Втрата таких сил сприймається як втрата сутнісного виміру людини, позбавлення своєї власної ідентичності й переведення себе у план лише зовнішнього, інструментального існування. Перша світова війна чітко розділила світ європейської історії на *до* і *після*. До — це прогресизм, оптимізм і позитивізм<sup>11</sup>, після — волюнтаризм, ірраціоналізм, екзистенціалізм. І якщо якісь із рис *після* у зародку знаходились і за доби ХІХ ст. як вияв певного типу духовності, то без досвіду світової війни із «філософських закутків» на широкий загал вони б так і не з'явилися.

Пунктирно окреслимо й деякі інші визначні події української історії першої половини ХХ ст., що вплинули на формування неповторного історичного досвіду носіїв української ідентичності. Це революційні події 1917 р. в Російській імперії, перехід української нації на політичний рівень свого існування й формування кількох «короткометражних» форм української державності протягом 1918–1921 рр. (УНР, Українська держава, ЗУНР), побудова соціалізму з його новою, досконалішою версією людини, страхіття тоталітаризму з його колективізаціями та репресіями, три голодомори (1921–1922, 1932–1933,

---

<sup>11</sup> Д. Донцов як представник зовсім іншого, «кризового» типу світовідчуття так, наприклад, пише про основні світоглядні стереотипи ХІХ ст.: «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 світі «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...» [Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій // Д. Донцов. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. К., 2005. С. 36].

1947 рр.), Друга світова війна й знову-таки спроби утворення самостійних форм державності (Карпатська Україна, березень 1939 року та Акт про державну самостійність від 30 червня 1941 року). Переживання всіх цих доленосних для української нації подій 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. Історіософія тоді постає компенсаторним механізмом, що генерується внаслідок постійного повторення травматичного історичного досвіду.

Якщо ж повернутися до специфіки розвитку модерної історичної свідомості, то потрібно сказати, що її позиції в результаті двох світових воєн також були сильно дискредитовані, що призвело, у свою чергу, до спроб обійтися в гуманітарних дослідженнях без такого методологічного принципу, як історизм узагалі, а також, як наслідок, популярності традиціоналістських підходів під час дослідження сфери культури. Радикальне неприйняття ідеології історизму приводить, наприклад, до намагань замінити лінійні концепції історичного процесу концепціями циклічного часу (О. Шпенглер, А. Тойнбі), або до помічання лише надчасових структур культури, популярності ідеї архетипів К. Г. Юнга тощо.

## **1.1 Світоглядно-ідеологічний контекст**

Такі класичні ідеології, як консерватизм, лібералізм, соціалізм і націоналізм, мають яскраво виражену філософську основу. Але зв'язок ідеології та філософії історії — це також і їх взаємозв'язок. Тобто, вводячи уявлення про ідеологічний

контекст до структури нашого аналізу, ми відштовхувалися від тієї думки, що деякі ідеологічні інтенції прямо чи опосередковано можуть бути умовою історіософського дискурсу, а також перебувати і в його складі. Проте, як уже зазначено, не тільки ідеологія певним чином впливає на специфіку історіософських побудов, а можливий і зворотний варіант — вплив філософії історії на ідеологію й навіть на перетворення філософії історії в політичну доктрину, що є актуальним з огляду на нашу минулу «совєтську» вітчизняну інтелектуальну ситуацію.

Колись Карл Поппер (1902–1994) назвав історицизмом помилкове переконання в існуванні історичних закономірностей. Носії такої сліпої історицистської віри знаходяться у привілейованому становищі, порівняно з тими, хто не перебуває в її силовому полі. Якраз історицистська філософія історії й пояснює «інфікованим» історицизмом суб'єктам, чому саме вони правильно осягають історичний процес. І саме історицисти завдяки знанню подій прийдешнього приписують собі роль авангарду майбутнього людства. Тут основний прийом історицизму, за К. Попером, полягає в тому, щоб «так пристосувати кожну систему цінностей, аби зробити її узгодженою з наступними змінами. Якщо це буде зроблено, будь-хто може прийти до такого оптимізму, що буде виправданим, оскільки будь-яка зміна буде тоді обов'язковою зміною на краще, якщо оцінювати її згідно цієї системи цінностей»<sup>12</sup>.

### ***1.1.1. Народницька світоглядна парадигма***

Говорячи про народницьку парадигму, будемо мати на увазі, що ця система цінностей притаманна не лише українському народові, а й тим народам, які належали до так званої «периферії» Європи (Центрально-Східна Європа, Ірландія).

---

<sup>12</sup> Поппер Карл. Злиденність історицизму / пер. з англ. В. Лісового. К., 1994. С. 76.

Народницькі ідеології в ХІХ ст. активно розвиваються також серед росіян та поляків, де під впливом романтичного світогляду був «відкритий» простий народ, під яким розуміли в основному селянство. Отже, народництво — це ідеологія, що претендувала на відображення інтересів селянства, створена, щоправда, групою інтелігенції, яка ідентифікувала себе із цим станом. Тим часом розпочалося все із відкриття народної культури. Фольклор, звичаї, починаючи з кінця ХVІІІ ст., стали сприйматися як вияв чистого і незайманого «духу» народу. На противагу феодальному баченню низького й вульгарного рівня народної творчості романтизм побачив у цій культурі якусь «глибину». В цей час почало поширюватись уявлення про те, що джерелом оновлення вищих прошарків європейської культури обов'язково повинні бути найкращі зразки народної творчості. Сам народ стає найвищою цінністю історії. Так, наприклад, один із першовідкривачів подібного бачення народної культури Йоганн Готфрід Гердер (1744–1803) різко виступав проти площинного раціоналізму французького Просвітництва й розглядав історію людства не як рух одноманітного розуму, а як взаємодію різних культурних індивідуальностей, і кожною такою первинною індивідуальністю є Volk, народ. У нього знаходить своє обґрунтування ідея про значення цінностей доновітньої культури для творення нації. «Дух народу» (Volksgeist), за Й. Г. Гердером, записаний у спільній пам'яті, звичаях, мові, фольклорі та, звичайно ж, у міфах як складових народної творчості. На його думку, стародавні народні пісні «по языку, по тону и содержанию... представляют подлинное мышление своего племени, или как бы самый ствол, сердцевину нации»<sup>13</sup>. Далі, у Й. Г. Гердера на новий щабель піднімається народна мова, оскільки «язык выражает характер нации», а окрема людина глибоко вкорінена в рідну

<sup>13</sup> Гердер И. Г. Из старого предисловия к сборнику народных песен / пер. с нем. Н. А. Сигал // И. Г. Гердер. Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. 84.

мову. Таким чином, національна ідентичність — «осердя нації» — захована під нашаруваннями століть у початках народу й тому вивчення саме народної творчості стає необхідною умовою для піднесення «приспаного» народного духу. Через актуалізацію своїх початків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності «колективним індивідом» і стає єдиним цілим — нацією. При цьому всі народи/нації є лише своєрідними гілками на єдиному стовбурі людства. Всі вони 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.

Романтизм, відкривши нового історичного героя — народ, творить і своєрідні «програми» його історії, одна з яких, наприклад, зафіксована в «Листах про історію Франції» Огюстена Тьєрі (1795–1856):

«История Франции, — пише цей історик, — как ее до сих пор излагали, не является подлинной историей страны, ни национальной, ни народной историей... Лучшая часть наших анналов, самая трудная, самая поучительная, должна быть еще написана; нам еще не хватает истории граждан, истории подданных, истории народа. Историческую авансцену занимает только кучка привилегированных лиц, только о ней нам рассказывают, а между тем... прогресс народных масс в сторону свободы и благосостояния кажется нам гораздо более важным, чем действия завоевателей, и их несчастья куда более трогательными, чем бедствия королей, лишившихся короны... Я глубоко убежден, что у нас до сих пор нет истории Франции...»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Цит. за: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. Т. 2. Образы прошлого. СПб., 2006. С. 495.

Таке відкриття народу було зумовлене як процесами демократизації європейської спільноти у зв'язку з ліквідацією феодальної суспільної структури та системи цінностей, що її обслуговувала, так і усвідомленням ролі народних мас у подіях європейської історії XIX ст.

На хвилі чергового національного «відродження», починаючи з XIX ст., в Україні «народ» також стає для молодшої місцевої інтелігенції об'єктом особливої уваги й вищою метою її існування. Історик М. Грушевський у цьому зв'язку пише, що «нова українська інтелігенція, яку формує XIX вік на місці старої, з особливою любов'ю розвиває ідеї охорони інтересів робучого народу, його визволення від кріпацьких і всяких інших пут і культурного та економічного піднесення»<sup>15</sup>.

Особливої сили народницька ідеологія набула не в останню чергу тому, що український етнос у XIX столітті все ще належав до народів з «неповною» класовою структурою. Своєї національної економічної, політичної чи культурної (в розумінні «високої» культури) еліти серед українців майже не було: вихідці з Малоросії чи Галичини успішно інкорпоровались у тодішні еліти панівних націй — російської та польської. Відтак український народ як «безбуржуазна нація» (Грушевський) — це в основному селянство, почасти духовенство та невелика частина світської інтелігенції, по-іншому, здебільшого соціальні низи суспільства. Навіть на початку XX ст. більше 90 % тих, хто ідентифікував себе з українцями (тоді малоросами та русинами), і в Наддніпрянській Україні, і в Галичині були селянами. Про аналогічність понять «народ» і «українство» той же Грушевський пише так:

«Українство репрезентується демосом. Ріжниці класових і економічних інтересів дуже часто накриваються

---

<sup>15</sup> Грушевський М. З біжучої хвилі // М. Грушевський. Твори: у 50 томах. Т. 1. Львів, 2002. С. 321–322.

ріжницями національними. Українець — се селянин і робітник. Пани, поміщики, капіталісти — се люди інших народностей або від народної маси відірвані. «Самостійна Україна» — без панів, «Україна для українців» — розумій: для селян і робітників, — в такій інтерпретації ці гасла для мас звучать дуже привабно...»<sup>16</sup>.

І. Франко свого часу, даючи визначення народу як об'єкту народознавства, окреслив це поняття такими словами: «Говорячи про народ, ми розуміємо тут нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку...»<sup>17</sup>.

Фактично своєрідним «промоутером» народництва, як уже було підкреслено, виступала інтелігенція. Сам термін «інтелігенція», як на наш погляд, досить вдало передає значення її місця в структурі суспільства. Адже найменування цим терміном певної соціальної групи — це своєрідний фінал розвитку семантики цього слова. Перед цим «інтелігенція» як поняття мало багатостолітню історію свого смислового розвитку як філософського. Інтелігенція — це фактично називання латинською мовою того, що у Платона було *ейдосом*<sup>18</sup>. Для нас тут важливо, що в ХІХ ст. значеннями слова «інтелігенція» (від лат. *intelligens* — той, хто розуміє, мислить, розумний) є «вища здатність розуміння», «здатність умоосязного осмислення речей», «самосвідомість»<sup>19</sup>. Таким чином, через

<sup>16</sup> Грушевський М. На українські теми: «О любви к Отечеству и народной гордости» // М. Грушевський. Твори: у 50 томах. Т. 2. Львів, 2005.. С. 37.

<sup>17</sup> Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 254–255.

<sup>18</sup> Так уже в Северина Боеція (480–524) в його «Розраді від філософії» «інтелігенція» означає «божественний вічний розум». В українському перекладі це поняття звучить як «вище розуміння» [Боецій Северин. Розрада від філософії / пер. з лат. А. Содомори. К., 2002. С. 130]. Це буття, яке знає себе. А втілене самоусвідомлююче буття є особистість.

<sup>19</sup> Вважається, що в обіг російської літературної мови на означення моральної специфіки певної соціальної групи слово «інтелігенція» впровадив Петро



діяльність інтелігенції народ усвідомлює свої інтереси. Інакше кажучи, інтелігенція як прошарок освічених людей розумової праці виконує функцію народної *самосвідомості*, або, як образно висловився Грушевський, «мозку» народу.

Українська інтелігенція повністю вписується у смислові орієнтації цього поняття. Це той розумовий прошарок, який або вийшов із народу, або на певному етапі перейнявся його турботами (як приклад: рух хлопоманів серед польської правобережної шляхти у другій половині XIX ст.) і тому зобов'язаний народу своїм соціальним та інтелектуальним статусом. Піднісши народ понад усе, поставивши себе до нього на службу, інтелігент визначає й самого себе через місію служіння йому. Франко містко передає це почуття обов'язку перед простим народом:

«...називаючись демократами, ні, народовцями, ми повинні раз назавсідги сказати собі, що ми невідлучна часть народу, і то не якась верства в народі, але так-таки часть серед других частей, зерно між зернами». І якщо інтелігенція й досягла чогось в житті, то досягла вона «не чудом небесним, а працею наших братів і батьків-мужиків, — значиться, скарби знання і освіти, нагромаджені в головах наших, ми повинні вважати не підставою для гордості і погоджування нашими простими, неосвідченими братами, а радше зятягненими від них довгом, котрий ми їм обов'язані з лихвою сплатити. А тямуючи се, ми не будемо нашу просвітню працю

---

Боборикін (1836–1921) в 60-х рр. XIX ст. Звичайно, він не був творцем цього терміна та й сам не претендував на першість. До нього це слово зустрічається кілька разів у В. Жуковського та В. Белінського, вони ж, у свою чергу, запозичили його, мабуть, з польської преси. Взагалі в польській мові це слово закріпилося раніше, ніж у російській (детальніше про історію концепту «інтелігенція» див.: [Камчатнов А. М. О концепте интеллигенции в контексте русской культуры. *Язык и ментальность*. СПб., 2004. С. 111–123.; Степанов Ю. Константы: Словарь русской культуры /изд. 3-е, испр. и доп. М., 2004. С. 379]).

вважати добродійством та ласкою для народу, а тільки нашим обов'язком, котрого не сповнення було б попросту тяжкою провиною, рівною тій, як коли б ми обдерли бідних і обіли голодуючих. І тямуючи те, ми не будемо на наших темних братів глядіти як на молодших братів, як на щось нижчого та гіршого, бо ми будемо знати, що в них-то якраз і лежить наша сила, що вони підвалина, а ми дах, що, зміцнюючи їх, ми робимо добро не тільки для них, але і для себе»<sup>20</sup>.

Подібні думки можна зустріти й у В. Антоновича, Б. Грінченка, Т. Зіньківського, М. Грушевського... Та, власне, І. Франко передав типові переживання типового інтелігента кінця ХІХ — початку ХХ ст.

Воліючи всі сили віддати своєму народові, інтелігенція в той же час гостро відчувала — за рівнем освіченості, специфіки моральних цінностей та інтелектуальної свободи — свій реальний розрив із цим самим народом<sup>21</sup>. В українській си-

---

<sup>20</sup> Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 190.

<sup>21</sup> Стоїчну позицію у питанні про межі відданості народу, який часто не розуміє такого відданого йому служіння інтелігента, займає все той же Франко: «Мій руський патріотизм, — пише він, — то не сентимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі. Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням. І якщо щось полегшує мені нести це ярмо, так це те, що бачу руський народ, який, хоч гноблений, затемнюваний і деморалізований довгі віки, який хоч і сьогодні бідний, недолугий і безпорадний, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жаждою світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне» [Франко І. Дещо про самого себе // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 31. К., 1986. С. 31].

Грушевському твердості його життєві позиції також надає усвідомлення обов'язку перед народом. У «Споминах» він пише: «Перше — людина мусить заплатити свій довг громадянству, своєму людському колективові, а потім уже журитися своїм індивідуальним спасінням чи самодосконаленням. Предки наші проспали свої часи, пролежали під грушкою свої часи, протрапили запаси національної свідомості, зв'язності, когеренції суспільного колективу — нам дістався в уділ обов'язок надолужити занедбане і роз-

туації така несумісність, крім усього іншого, був ще часто й мовною несумісністю: народ розмовляв українською мовою, інтелігенція у своїй масі — російською. Проти такого стану речей виступає Богдан Кістяківський (1869–1920), коли дорікає російському лібералу й прихильнику теорії «єдиної руської нації» Петру Струве (1870–1944):

«...а чи можна уявити собі більшу різницю між народом й інтелігенцією, ніж тоді, коли вони говорять не в переносному, а в буквальному розумінні різними мовами? А це відбувається в Малоросії. Чи, на Вашу думку, мати близьку собі за духом і мовою інтелігенцію — це привілей лише великоросійського народу?»<sup>22</sup>.

В українських реаліях саме інтелігенція могла претендувати на роль справжньої еліти народу на противагу відчуженим державним інституціям та християнській церкві. На думку Трохима Зіньківського (1861–1891), без інтелігенції «український народ — синонім мужицтва, що йде навмання»<sup>23</sup>. До того ж і в народницькій теорії нації українську націю розуміють як органічну єдність лише «простого», «трудящого» народу та відданої йому інтелігенції.

Відкриття ідеї народу зовсім не привело до формування національної свідомості у формі руху до повної політичної самостійності української нації. У другій половині ХІХ ст. виникає проміжна ланка регіональної української самосвідомості, що дістала назву «українофільство» і яка стала адекватним вираженням народництва у політичній сфері. Українофільство — це вимога культурно-мовної незалежності

---

трачене своєю енергією і витривалістю в активності і творчості. Сей культ громадсько-національного обов'язку взяв гору над аскетичними страшилками, відогнав їх...» [Грушевський М. Спомини. Київ. 1992. № 3. С. 137].

<sup>22</sup> Кістяківський Б. До питання про самостійну українську культуру. *Хроніка-2000*. Вип. 37–38: Україна: філософський спадок століть. К., 2000. С. 713.

<sup>23</sup> Зіньківський Трохим. Молода Україна, її становище і шлях. *Берегиня*. 1993–1994. № 2–3. С. 8.

за умови збереження лояльності до політичної «общерусской» нації. Українофілом може стати *саме* малорос, а не українець. Відтак дозволялось обороняти історичні права «малоросійського» народу в основному на підставі козацької демократичної спадщини (як це робив, наприклад, Микола Костомаров (1817–1885)), залишаючись при цьому в межах «общерусской» моделі історичного процесу. Знову ж таки, якщо тут і допускається етно-культурний український партикулятивізм, то лише у межах російської політичної нації. Саме в українофільстві вперше українська ідея була поєднана зі «щиро демократичною, масовою, всенародною». Таким чином, національне і соціальне в цій ідеології знаходяться в нерозривній єдності. Приміром, ще в одного відомого ідеолога народництва Бориса Грінченка (1863–1910) ця злитість національного та соціального визволення проявляється так: із Шевченкової поезії «впливає, що, коли ми хочемо визволитися від національного поневолення, то мусимо працювати задля добробуту простих неосвічених людей, пригноблених своєю нещасною долею»<sup>24</sup>, — стверджував він у полеміці з Драгомановим.

Народницький світогляд, прилучившись до творення різних політичних ідеологій, дещо пізніше дає нам ціле віяло версій українського соціалізму кінця ХІХ — початку ХХ ст. (на рівні партій — це українські соціал-демократи, соціалісти-федералісти, українські есери і т. п.). На рівні ж художньої літератури він втілюється в такому методі, як етнографічний реалізм (Нечуй-Левицький, Грінченко).

Саме від інтелігенції походить потужна тенденція до сакралізації народу, його уявляють своєрідним осердям вільнолюбства, добра і справедливості. Звідсіля все, що не пов'язане із селянством, тобто «правдивим» «простим» народом, легко оголошується «антинародом». Різні легітимні для цього пере-

---

<sup>24</sup> Б. Грінченко — М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу. К., 1994. С. 72.

оду еліти в принципі не могли ідентифікуватися з «народом». Їхнє існування якщо і набувало якогось смислу, з точки зору народницької ідеології, то лише завдяки зобов'язанню бути разом для реалізації народом свого історичного призначення.

Варіюючи у межах традиції О. Тьєрі та Жуля Мішле (1798–1874), в українській народницькій історіографії (починаючи від Костомарова (1817–1885), через Антоновича (1834–1909) та Грушевського й далі) також виникає ідея народу як єдиного достойного предмета дослідження. Стає зрозуміло, як саме у зв'язку з постійною присутністю «народу» в історії, Грушевським конструюється ідея безперервності всієї української історії. Народництво визначає народ єдиним суб'єктом історичної дії. Роль же окремої особи в історії має виразну тенденцію до применшення.

Тому не дивно, що Віктор Петров, людина з неприхованою антинародницькою спрямованістю світогляду, так підсумував своє розуміння народницької ідеології:

«Народництво — це своєрідний варіант демократизму, з підкресленими в ньому елементами етнографічності. Як це характерно взагалі для демократичної доктрини, народництво виявляє егалітаристичні тенденції, стверджує народоправство, проголошує народ автономним носієм суверенності, — права й влади. Над усім підноситься і над усім тріюмфує народ. Він є абсолют, що стверджує себе сам з самого себе. А тому, що народ, як сказано, це його мова, то й ствердження народом себе в мові й побуті, це і є його остаточне й найвище ствердження. Філологізм, етнографізм, біологічний історизм, біологічна безперервність в історії, — ось межа, за яку народництво не переступає»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Петров В. Народництво. З циклу: Засади історії // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 959.

### 1.1.2. Консерватизм

Виникнення консерватизму як європейської політичної ідеології зазвичай пов'язують із *реакцією* на події французької буржуазної революції 1789 р. Українська консервативна думка також розвивається у межах цих реакційних відповідей різним варіантам народницько-соціалістичних ідеологій (В'ячеслав Липинський). Такий консерватизм виразно контрастує як із принципами ліберальної ідеології, так і, до того ж набагато ширше, з усією раціоналістично-індивідуалістичною філософією Просвітництва. Проте політичний консерватизм своїм підґрунтям має консервативний *Weltanschauung* (світогляд) і відповідний йому спосіб мислення. Тобто консерватизм є не тільки політичною ідеологією, а ще й «способом почування, способом життя». Якраз питання консервативного способу сприйняття світу й розглядає відомий німецький філософ і соціолог Карл Маннгейм (1893–1947) у своїй праці «Консервативна думка» (1927), на висновки якої ми будемо спиратися надалі. Він вважає, що «консерватизм предполагає також существование общего философского и чувственного комплекса, который может даже создавать определенный стиль мышления»<sup>26</sup>.

К. Маннгейм говорить також про «метафізику консерватизму», якою, по-перше, є ідея ірраціональності дійсності, що не піддається аналітичному розкладу. Це, звичайно, не означає, що консерватизм не може послуговуватися певними раціональними методами чи логічними процедурами, однак у будь-якому предметі, що підлягає науковому дослідженню, є певні межі, вихід за які науці заборонений. Цими іншими сторонами предмета можуть займатися такі нераціональні форми пізнання, як магія, містика чи мистецтво. Результатом стане отримання зовсім іншого за природою знання, ніж наукове.

<sup>26</sup> Манхейм Карл. Консервативная мысль / пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 596.

По-друге, ще одним принципом метафізики консерватизму є конкретність мислення. Конкретність у нашому випадку означає, що консерватори не мислять системно і що «неоромантический консерватизм исходит из конкретного случая и никогда не выходит за горизонт, очерченный конкретным окружением. Он — занимается непосредственной деятельностью, изменением конкретных частей и в результате не дает себе труда заняться *структурой мира*, в котором живет»<sup>27</sup>.

Тому консервативний реформізм, наприклад, у соціальній сфері, намагається замінити одні *окремі* фактори, що якимось чином скомпрометували себе, іншими — покращеними *окремими* факторами. Суспільство, з точки зору консерваторів, — не система, а швидше організм. Хоча в організмі, як і в системі, все взаємозв'язане, проте інакшим способом. Існування принципу організму як чергування поколінь — це «поява», «зростання», «розквіт», «зрілість», «старіння». Саме через послідовність таких органічно-життєвих понять описується процес повільних еволюційних змін у суспільстві, на відміну від революційних, які, у свою чергу, є наслідком системного осмислення, абстрактного конструювання і, врешті, соціального утопізму.<sup>28</sup>

Принцип конкретності, повернутий іншим, не завжди видимим боком, постає перед нашим зором як принцип

<sup>27</sup> Манхейм Карл. Консервативная мысль. С. 601.

<sup>28</sup> Для прикладу: у російського «почвенника» Аполона Григор'єва (1822–1864) є таке розуміння народу як організму: «Кожен такий організм замкнений сам у собі, сам для себе необхідний, сам собі дає дозвіл жити згідно з власними для себе законами, а не мусить слугувати перехідною формою для іншого (...) кілька таких однорідних організмів, зближених на ґрунті однорідності принципів, утворюють цикли стародавнього, середньовічного, новітнього світу» (цит. за: [Валіцький Анджей. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / пер. з польськ. В. Моренця. К., 1998. С. 592]). Між іншим, у цій цитаті вже чітко проглядаються і витоки дещо пізнішої теорії «культурно-історичних типів» Миколи Данилевського (1822–1885).

якості. Якісне сприйняття дійсності, на відміну від ліберального кількісного, передбачає висвічення унікального, своєрідного — у суспільстві ця автентичність проявляється у національній ментальності, традиціях, душі спільноти, її мові тощо.

По-третє — це принцип якісної індивідуальності. Його потрібно відрізнити від ліберального принципу індивідуалізму. Лібералізм подає людину абстрактною особистістю, позбавлену будь-яких конкретних національних, релігійних чи професійних рис, із яких вона і складається як конкретна особистість у певній точці простору і часу. Індивід у консервативному розумінні цього слова — це якісно неповторний індивід, чітко «вмонтований» у неповторну історичну ситуацію, з конкретною біографією і соціальним середовищем, що його оточує. Такий індивідуум не піддається процедурам абстрагування і тому його не можна вирвати із єдиної можливої історичної точки й перенести до певного утопічного проекту, що так полюбляють робити ліберальні чи комуністичні раціоналісти.

Четвертим принципом метафізики консерватизму є своєрідне розуміння моменту історичності. Консервативний спосіб переживання явищ цього історичного світу ґрунтується на підході до них з боку їх минулого, тобто 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



«прогрессист, — зазначає К. Маннгейм, — переживаєт настоящее как начало будущего, консерватор же считает его последним пунктом, которого достигло прошлое... Консерватор переживает прошлое как нечто равное настоящему, поэтому его концепция истории скорее пространственная, чем временная, поскольку выдвигает на первый план существование, а не последовательность»<sup>29</sup>.

Тобто, модус теперішнього утримує в собі й своє минуле, наявні форма й зміст історії вмщують усі попередні сходи. Завдяки включенню минулого в теперішнє, розширюється сам модус теперішнього, убезпечуючи 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 повсякчас, тому що воно опиняється під загрозою в сучасності. Просторове ж упорядкування часових подій призвело до того, що наприклад, німецький консервативний романтик А. Мюллер навіть запропонував уживати не термін *сучасність*, а *співпросторовість*<sup>30</sup>.

Більше того, сам принцип історичності в Маннгейма (і тут вчений виходить із обумовленості «стилю мислення» соціальною позицією мислителя)<sup>31</sup> має риси консервативного

<sup>29</sup> Манхейм Карл. Консервативная мысль. С. 609.

<sup>30</sup> Цит. за: Манхейм Карл. Консервативная мысль. С. 610.

<sup>31</sup> У зв'язку із залежністю змісту ідеї від належності мислителя до тієї чи іншої соціальної групи К. Маннгейм розмірковує також і над соціальними передумовами виникнення феномену філософії історії: «Что касается социальной структуры, в которой с наибольшей вероятностью может зародиться фи-

способу осягнення дійсності. Принцип «соціальної вкоріненості» приводить консерватора до формування історичного мислення з його моментами послідовності, неперервності й традиційності. Тому там, де з'являється історизм, він «играет роль политического аргумента против революционного разрыва с прошлым. Обычный интерес к истории преобразуется в историзм, когда исторические факты уже не сопоставляются пристрастно с фактами современности, и развитие как таковое становится реальным переживанием»<sup>32</sup>.

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. Все це, відтак, пов'язане, як вважає Маннгейм зі старими формами переживання світу:

«Чтобы действительно видеть мир глазами консерватора, нужно переживать события в категориях подходов, порожденных укорененными в прошлом общественными обстоятельствами и ситуациями...»<sup>33</sup>.

---

лософия истории (другими словами, интерес к целостности исторического процесса), можно, пожалуй, утверждать, что это происходит среди групп, ответственных по причине своего социального положения за целое — среди чиновников высокого уровня, дипломатов, королей. Но опыт показывает, что такое предположение верно лишь отчасти, ежели вообще можно говорить о верности. Высокие чиновники, конечно, имеют практический опыт и знание реальных сил, но в целом они трактуют общество в категориях приказа и политики силы. В такой перспективе не может сформироваться ни философия истории, ни философия социологии. «Свободная интеллигенция» несомненно имеет склонность к пустым спекуляциям. Но наибольшие шансы получить целостный взгляд на ход истории мы имеем тогда, когда интеллектуалы проявляют инстинкт в конкретных вопросах и, оставаясь свободными, вступают в союз с реальными социальными силами» [Маннгейм Карл. Консервативная мысль. С. 658–659].

<sup>32</sup> Маннгейм Карл. Консервативная мысль. С. 631.

<sup>33</sup> Там само. С. 612.

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 у баченні Маннгейма традиціоналізм — 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 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.

Консервативні інтенції в українській історіографії та історіософії представляли Дмитро Дорошенко (1882–1951), Степан Томашівський (1875–1930), Василь Кучабський (1895–1944) і, звичайно ж, В'ячеслав Липинський (1882–1931). Саме ідейна спадщина Липинського дає нам зразки найглибшого закорінення у консервативну світоглядну традицію. Ідеологічні монархічно-аристократичні вподобання Липинського виразно виділяються на тлі суцільного захоплення українських інтелігентів різними варіантами егалітаристсько-соціалістичних ідеологій. 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

ієрархічну 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.

Консерватизм вибудовує таку 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.

### ***1.1.3. Націоналізм***

Якщо консерватизм — це не лише ідеологія, а ще й стиль мислення та спосіб світовідчуття, що може входити до складу інших ідеологій, то націоналізм ні такої глибини, ні ширини впливу на інші ідеології не має. Взагалі, політичні ідеології у 20–30 рр. ХХ ст. мають виразну тоталітарну тенденцію, проявами якої є тогочасні націоналізм, більшовизм і фашизм з їх варіаціями. Поняття націоналізму, й українського зокрема, має досить широкий спектр значень — від побутового розуміння його як почуття своєї національної винятковості й, відтак, ксенофобії до представників інших націй аж до простого ототожнення «націоналізму» з усвідомленням своєї групової чи індивідуальної ідентичності або патріотизму. Під націоналізмом будемо розуміти таку сукупність ідей, творці яких самі ототожнили себе із цим світоглядом, ідеологією чи політичним рухом. До таких можна віднести Миколу Міхновського (1873–1924), Дмитра Донцова (1883–1973), Миколу Сціборського (1897–1941), Юліана Васисяна (1894–1953), Юрія Липу (1900–1944), Олега Ольжича (1907–1944). У 30-х рр. виникає певна традиція тлумачення цього феномену — поняття «український націоналізм» стосується лише радикального напрямку в українському ви-

звольному русі (ОУН) і зливається з ідеями творця ідеології «чинного» націоналізму Донцова. Зрозуміло, що «націоналізм» як сукупність світоглядних ідей у авторів, перелічених вище, не зводиться до «донцовізму».

У націоналістичних ідеологіях найчастіше суб'єктом історичного процесу є не клас чи герой, а нація (включаючи політичне та етнічне її розуміння). Нація постає як наскрізна єдність поколінь, при цьому зв'язок минулих поколінь «вічної» нації легітимізує й підсилює зв'язок між членами нації в теперішньому часі.

Якщо спробувати зафіксувати певний ідеальний образ нації, до якого тяжіють конкретні українські націоналістичні ідеології, то насамперед потрібно зазначити, що в цілому вона не розглядається як історична категорія. Нація сприймається як «велика родина», що об'єднує рідню із багатьох минулих поколінь, тобто це спільнота, вибудована на кровній та генетичній єдності. Причому не важливо, чи справді спільне походження було реальним фактом, головне — щоб існувала віра у спільність своїх першовитоків. Отже, це — незмінна споконвічна єдність, й існує вона як низка поколінь, зв'язаних між собою «національною сутністю». Така сутність, виникнувши одного разу в деякий Першочас<sup>34</sup>, якому часто приписують характеристики сакральності, а тому не маючи певної хронологічної (історичної) прив'язки, надалі тотожно присут-

<sup>34</sup> Як сакральний Першочас, у якому зароджується «національна сутність», українська національна свідомість присвоювала собі різні відтинки своєї історії. Загальна закономірність полягає в тому, що початки української нації з кожним подальшим таким присвоєнням стають усе древнішими. В історії сучасного українського націєтворення фіксується кілька періодів, що претендують на статус міфічного Першочасу: 1) на першому етапі формування модерної національної ідеології виникає уявлення про козацьку добу як «золотий вік» українства (романтики, Т. Шевченко); 2) пізніше Грушевський у своїй «Історії України–Руси», продовжуючи традицію «Історії русів», початки української нації заглиблює в часи Київської Русі і навіть пов'язує їх з епохою антив (IV ст.); 3) нарешті, найближчий до нас варіант, коли початки українства пов'

ня упродовж усього існування нації, визначаючи при цьому її смисл. Перед кожним новим поколінням національна сутність постає вже наперед заданою і об'єктивно існуючою. І ця національна сутність має силу, що змушує індивіда до певної національноідентифікуючої поведінки. Окремий індивід не має свободи вибору і приймає вплив національних сутностей як свою долю. Тому окремі славні перемоги, а чи якісь поразки нації у минулому передаються із покоління у покоління й стають для індивіда його власними перемогами і власними поразками, від яких він не може відректися. Вони не чиняться окремими індивідами внаслідок, наприклад, вільного волевиявлення, а існують об'єктивно. Саме національна сутність за такого підходу врешті-решт і забезпечує індивіду його ідентичність — «українськість», «польськість» чи «російськість».

Таке субстанційне розуміння нації найкраще ілюструють погляди Юрія Липи на природу української нації. З його точки зору є первинні традиції українського націєтворення (до яких він відносить трипільську, еллінську та готську), які й сформували сутність української «раси» — глибинне і незмінне «українське «я», що реагує *«однаково»* скрізь і завжди на клич своєї раси...»<sup>35</sup>. Сутність нації тут проходить через історичний час незмінно; десь там, на поверхні свого історичного існування, вона може набувати нових значень, навіть змінювати форми свого існування, виконувати в різні епохи різні функції, залишаючись при цьому все тією самою сутністю української нації. У Липи досить специфічне і розуміння «раси» як певного аналогу «нації». Для того щоб зрозуміти, яких смислів він надає поняттю «українська раса», потрібно звернутися до семантичного наповнення таких німецьких слів, як Rasse або Menschenrasse, які в повсякденному вжитку несуть ще й смисли «породи». Українська «порода» (раса) у Липи — це така цілісність, що твориться на якомусь проміжку часу

<sup>35</sup> Липа Ю. Призначення України. Нью-Йорк, 1953. С. 123

з «антропо-біологічних рис» і мови, звичаїв та особливостей колективної психіки (тобто це ще й своєрідний культурно-ментальний тип). І всі поняття, якими позначають певні форми колективного існування — «нація», «клас», «державність», —

«...це лишень вияви раси, яка їх у собі заключає. Але всі вони далеко плиткіші від поняття «раса» і далеко менше дають підстав до розуміння процесів, що діються, чи діялись всередині України»<sup>36</sup>.

Українська «порода», як ми уже сказали, будучи одного разу сформованою, стає умовою поведінки тих індивідів, що пройшли соціалізацію у межах її функціонування; вона впливає на всі прояви суспільного життя, але сама при цьому вже великим змінам не піддається. Таким чином, українська раса (порода) зовсім не інструментальне поняття, це — незмінна субстанція, що єднає її носіїв у спільноту-націю.

Подібне розуміння нації притаманне й ідеологічним побудовам Донцова. Щоправда, місце «породи» в цьому разі займає національна «воля». Нація у нього насамперед вольова спільнота. Донцов пише:

«Через те, що нація є вічна, що її воля не ідентична з сумою поодиноких воль, але щось самостійне; що її цілі досягаються цілими поколіннями, переростаючи цілі одиниці, родини, данного моменту; через те, що несамодержавна нація не є нацією, ідея властолюбства повинна бути над всіма іншими»<sup>37</sup>.

Нація — це не емпірична сума воль тих індивідів, що ідентифікують себе з нею у певній точці часу, а щось більше. Це єдність, яка реально може проявити себе лише через сукупність індивідів, і в той же час вона не тотожна їй. Це

<sup>36</sup> Липа Ю. Призначення України. Нью-Йорк, 1953. С. 127.

<sup>37</sup> Донцов Д. Націоналізм // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 406.

гіпостазована сутність, що пронизує собою часові параметри минулого, теперішнього й майбутнього і має якісно вищий ступінь вольовитості, ніж сума поодиноких егоїстичних воль. У цілісність їх єднають «спільні тріумфи в минулім», «слава предків», даліше — «спільна воля в теперішнім» і «готовність до дальших великих діл, одна велика ціль для всіх в майбутнім»<sup>38</sup>, одне велике підприємство, що поєднало би під своїм гаслом

«всі ентузіязми, ввесь фанатизм, всі горіння мільйонів, вивираючи їх, у критичні моменти життя, поза рамки їх буденних турбот та егоїзмів у напрямку одної великої мети»<sup>39</sup>.

Власне, таке розуміння нації як понадчасової цілісності виникло, здається, в націоналізмі ранньоромантичного періоду ще у німецького історика Юстуса Мьозера (1720–1794). Саме він розглядав націю як пронизану національним духом єдність поколінь вже померлих, тих, які живуть зараз, і тих, хто буде жити в майбутньому. Відтак, діти відповідають за гріхи батьків: вони ж бо пронизані однією й тією самою сутністю і в цій сутності окремі індивіди чи цілі покоління одне й те ж саме<sup>40</sup>. З такою характеристикою нації перегукується й

<sup>38</sup> У цих словах Донцов обіграє відоме визначення нації, що належить французькому історичу Ернесту Ренану (1823–1892), який у своїй лекції «Що таке нація?» (1882) говорив, що «нація — це духовний принцип. З двох речей ... складається душа, цей духовний принцип. Одна в минулому, друга — в майбутньому. Одна — це спільне володіння багатим спадком споминів, друга спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним і надалі неподільним спадком... Нація, як і особи, це результат довгих зусиль, жертв і самовідречення. Культ предків — найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими, якими ми тепер є. Героїчне минуле, великі люди, слава (але справедлива) — ось головний капітал, на якому ґрунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільні бажання в майбутньому виконати разом великі вчинки, бажати їх у майбутньому — ось головні умови для того, щоб бути народом» [Ренан Е. Що таке нація? Українські варіанти. 1997. № 1. С. 11].

<sup>39</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич, 1991. С. 255.

<sup>40</sup> Детальніше про це див., наприклад, у Ф. Майнеке: [Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. с нем. В. А. Брун-Цехового. М., 2004. С. 236–273] та Дж. Кокк'яри [Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе / пер с итал. А. Бенедиктова, М. Кирилловой. М., 1960. С. 173–176].



«вічна» нація Донцова. Вона поширюється на всі три часові виміри — теперішній, минулий і майбутній, — кожен з яких може стати головним залежно від ситуації. У Донцова серед трьох модусів часу також відсутня стабільна першість теперішнього часу. Теперішнє може служити минулому або майбутньому залежно від ідеологічної ситуації. Така «плаваюча» ієрархія знецінює життя людини в точці «тепер», а тому вона може виявитися лише засобом для реалізації чергової великої мети, що постулюється Д. Донцовим інколи в минулому, але найчастіше — в майбутньому.

Перебування у стані національної ідентичності приводить до глибоко специфічного сприйняття минулого нації, що в чомусь подібне до того виду історії, який ще Ніцше назвав антикварним (поряд із монументальним і критичним). Антиквар із «вірністю і любов'ю» виявляється у минуле, «звідки він походить, де він відбувся; цим пієтетом він ніби складає подяку за своє існування»<sup>41</sup>. Проте антикварна історія може зберігати вже існуюче, але не може *творити* нового. Нове, можливе тільки внаслідок творчої вольової дії, завжди зазіхає на певні святощі, які, у свою чергу, вже овіяні шаною і пієтетом. Посягання на них з боку дієвої людини вважається виявом неповаги й блюзнірства. Отже, антикварна історія має і свій негативний прояв, коли стає на заваді сьогоденню, вона вироджується, «коли свіже життя сьогодення перестає її надихати й одухотворювати»<sup>42</sup>.

«Вдячне» схиляння перед історією зустрічається і в Юліана Вассіяна, щоправда, у нього вона завжди служить сьогоденню. Для нього історія нації — це не профанний набір змертвілих фактів, це живий оригінал, «сповнений тілом, кров'ю і духом так достатньо і вимовно, що він заявився жи-

<sup>41</sup> Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер. з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів, 2004. С. 218.

<sup>42</sup> Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя. С. 221.

вою індивідуальністю на картах світової історії»<sup>43</sup>. Пізнати автентичну історію нації здатен лише відданий нації індивід, оскільки вона пізнається «внутрішніми голосами життя» і правильно сприймається «єдино душею». Робити ж висновки про своє минуле індивід повинен не з претензіями на об'єктивність, а із

«синівською відданістю подяки і пошани, а цінувати її можна лиш як безумовне і нічим незмінне добро, що його треба берегти власним творчим зусиллям у подібний спосіб, як воно творилося колись подвижним життям предків»<sup>44</sup>.

І тоді прочитана на такий кшталт у «книгах буття нації» історія «буде мати нетлінну силу» для оволодіння сучасністю і майбутнім. Адже відсутність зв'язку з минулим (відірваність від коренів) не дозволяє вибудувати національну ідентичність у сьогоденні, а це означає, що годі сподіватися на встановлення зв'язку з майбутнім (відсутність свого «завтра»). Як бачимо, достатньо конкретними аргументами у Вассіяна обставляється той зв'язок з минулим, який ще можна назвати історичною ідентичністю й завдяки якому індивід ототожнює себе з цілим — нацією.

\*\*\*

Отже, обмежившись такими типами ідеологій, як народництво, консерватизм і націоналізм, ми виходили з рівня їх поширеності серед українських інтелектуалів та сили їхнього впливу на формування специфіки української філософсько-історичної думки. Що стосується лібералізму, то ця ідеологічна доктрина не набула великої популярності серед українців першої половини ХХ ст. (хоча деякі відомі інтелектуали, серед яких Богдан Кістяківський, Володимир Вернадський, Михайло Туган-Барановський, Агатангел Кримський, і

<sup>43</sup> Вассиан Ю. Історія і людина. *Тризуб*. Брюкселя, 1948. Ч. 5. С. 14.

<sup>44</sup> Там само.

виявили себе відвертими прихильниками ліберального світогляду). Проте ці поодинокі факти участі українських вчених у загальноросійському ідеологічному та політичному русі ще не є свідченням популярності *національної* форми лібералізму зазначеного періоду.

## **1.2. Філософський та науковий контекст**

Якщо у попередньому підрозділі ми розглянули зовнішні ідейні обставини (світогляди, ідеології), що прямо чи опосередковано вплинули на формування особливостей української філософсько-історичної думки, то у цьому — зупинимося на тих філософських ученнях, у межах яких розвивалася думка українських інтелектуалів. Тобто мова піде про внутрішні, іманентні впливи одних ідей на інші, внаслідок чого відтворюється логіка саморозгортання філософських ідей.

У розвитку української філософсько-історичної думки цього періоду можна досить чітко зауважити кілька тенденцій, які ми виділяємо за критерієм перебування в обрії відомих західноєвропейських філософських течій та шкіл. Беручи за основу саме такий критерій, ми відштовхувалися при цьому від ідей Дмитра Чижевського про приналежність України до Західної цивілізації. Нижчеподана цитата може здатися задоволюючою, однак вона напрочуд точно характеризує погляди автора на справжнє місце української філософії і, ширше, культури в колі світових цивілізацій.

«...Українська культурна історія, — пише він, — дійсно була завжди реально зв'язана з культурним розвитком європейського світу. І то не в розумінні постійної «залежності» від «заходу», не в тому розумінні, що український розвиток завжди підлягав західнім «впливам», відбивав на собі ті культурні стилі, що панували на Заході, переймаючи їх відтіля. Звичайно, і не в тому

розумінні, що український розвиток проходив паралельно з західноєвропейським через ті самі стадії. Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру — елементом європейської цілоти; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні «впливи», на Україні чинять «чинники», «фактори» чужого походження, а тому, що Україна, яко частина європейської культурної цілоти; переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить»<sup>45</sup>.

Результатом такої типологічної єдності стає осмислення української національної дійсності у складі ідейного розвитку Заходу.

### ***1.2.1. Позитивізм***

У другій половині ХІХ століття, за епохи бурхливого розвитку техніки, прикладних і теоретичних наук, зміни їх соціального статусу, індустріальної трансформації західного світу,

---

<sup>45</sup> Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 29.

Як бачимо, Д. Чижевський тут твердить не про «зв'язок» із європейською духовною традицією чи «прихід» до неї, а про «внутрішню» приналежність України Європі. Натомість, в історика-емігранта О. Лашенка зустрічаємо момент такої конкретизації цієї тези. Він пише, що з Європи «повинні ми взяти те, що потребуємо, і перетравити в собі... Духова Європа, проте, не сміє обмежувати нашу волю свободу, не сміємо імітувати кон'юнктуральну «Європу», допасовуватись «Європі», але маємо досконало пізнавши її, здобути» [Лашенко О. Стяг отчизни. *Проблем. Місячник культури*. Прага, 1941. № 4. С. 237]. Цю цитату Лашенка можна витлумачити так: у цілому європейська духовна традиція не однорідна, вона дозволяє через засвоєння єдиного для європейських народів цивілізаційного «генотипу» культивувати також і свою національну неповторність. «Здобути» Європу – це й означає засвоїти той європейський цивілізаційний «генотип».

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.

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 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 неприйняття позитивістами сучасної їм філософії, а отже, і минулої та сучасної філософії історії, призвело до того, що ними був створений впливовий варіант філософії історії, начебто вільний від релігійних та метафізичних забобонів і такий, що відображає процес емансипації гатю, ставши, врешті-решт, новою метафізикою історії, як, наприклад, у О. Конта з його періодами розумової історії людства — теологічним, метафізичним і позитивним. Конкретно пред'явлена філософсько-історична проблематика у позитивістів стала предметом уваги нової науки про суспільство — соціології (і особливо тієї її частини, що на противагу статиці називається динамікою). І якщо традиційна історіософія 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 законів природи. Взагалі, на їхню думку, вся система суспільних наук повинна будуватися за моделлю фізичних наук, використовуючи її методологічні настанови. Так, на думку французького історика-позитивіста Іполіта Тена (1828–1893), «история — наука, аналогичная не геометрии, а физиологии и зоологии. Так же, как существуют определенные, но не поддающиеся количественному измерению отношения между органами и функциями живого тела, существуют и определенные отношения, которые не могут быть выражены в цифрах, между группами фактов, составляющими социальную и моральную жизнь»<sup>46</sup>.

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 ціннісних суджень щодо природи явищ, які вивчаються.

Конт, відкривши науку соціологію, вважав, що тим самим подолав усю попередню метафізичну філософію історії, до того ж інше місце відвів й 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

---

<sup>46</sup> Цит. за: *Историография истории Нового времени стран Европы и Америки*. М., 1990. С. 246.

Стюарта Міля (1806–1873), Герберта Спенсера (1820–1903) і навіть у Фридриха Енгельса (1820–1895) — розуміння історії як описової частини суспільствознавства (якій надається другорядний статус щодо до пояснювальної частини суспільствознавства), зберігається. Як писав англійський теоретик історії Робін Джордж Колінгвуд (1889–1943):

«... Конт запропонував: нехай буде нова наука на ймення соціологія, і нехай вона починається із відкриття фактів людського життя (чим займаються сьогочасні історики), а потім переходить до відкриття причинних зв'язків між цими фактами. Таким чином соціолог буде таким собі суперісториком, що підносить історію до рангу науки, по-науковому осмислюючи ті самі факти, що їх історики осмислюють лиш емпірично»<sup>47</sup>.

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, як бачимо, 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 документів, де найбільш точно відображене минуле у фактах. Причому самі факти розглядалися як абсолютно не залежні від суб'єкта, що їх пізнає,

<sup>47</sup> Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / пер. англ. О. Мокровольського. К., 1996. С. 191.

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.

Отже, на рівні позитивістської методології схема добування наукового історичного знання виглядає так: історичне узагальнення отримується внаслідок накопичення фактів, що уявляються автономними. 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, ця теорія поступу і є новою філософією історії у самого Конта.

Однак надалі, за висловом усе того ж Р. Дж. Колінгвуда, історики «переконувалися, що їхня справа — визначати факти, користуючись цим критичним методом і відкидаючи запрошення позитивістів поспішити до гаданої другої стадії, до відкриття загальних законів. Отже, історики, котрі були здібнішими й сумліннішими, спокійно відхилили претензії контівської соціології; вони ж бо вважали достатнім для себе завдання відкрити й констатувати самі факти; як у відомому виразі Леопольда фон Ранке: «*Wie es eigentlich gewesen*» [«Як воно власне було насправді»]. Історія як знання індивідуаль-



них фактів поступово відокремлювалась, стаючи самостійною дисципліною, від науки як знання загальних законів»<sup>48</sup>.

Для того, щоб стало можливим вживання понять «поступ», «еволюція», необхідно усвідомити наявність процесу соціальних змін, і тут, як правильно зазначив сучасний соціолог І. Валерстайн, наголошуючи на соціальних передумовах ідеї поступу, саме

«французская революция была культурным водоразделом в идеологизации истории современной мир-системы в том смысле, что она привела к утверждению идеи, что социальное изменение, а не социальное статистическое равновесие является нормальным как в нормативном, так и в статистическом смысле этого слова. Тем самым была поставлена интеллектуальная проблема, как регулировать, ускорять, замедлять и иначе воздействовать на этот нормальный процесс изменений и эволюции»<sup>49</sup>.

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

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

<sup>48</sup> Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії. С. 191.

<sup>49</sup> Цит. за: Савельєва І. М., Полетаєв А. В. Знання о прошлом: теория и история: в 2 т. Т. 2. Образы прошлого. СПб., 2006. С. 320.

сферах суспільного життя (економіці, освіті) «прогресивною» частиною освіченої публіки ототожнювалися з «перетворюючими» можливостями позитивізму; вона небезпідставно вбачала 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 століття виразні позитивістські інтенції ми можемо спостерігати у Франка, Грушевського, Єфремова. Більше того — вся українська історична наука цього часового відтинку розвивалася під впливом позитивістської парадигми історичного пізнання, яка часто редукується до наукової як такої.

Михайло Грушевський, наприклад, захоплення позитивістською методологією проніс крізь усе своє творче життя, маючи соціологічними кумирами передусім Конта, Спенсера, В. Вундта. 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 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 пліні свого саморозвитку

висуває на поверхню активних індивідів, здатних найповніше виразити інтереси своєї епохи чи середовища»<sup>50</sup>.

Найбільш випукло, все ж таки, зв'язки з позитивізмом простежуються у творчості Івана Франка, який мав вплив як на його світоглядну еволюцію, так і на наукову та літературну діяльність. Теоретичні основи світогляду Франка активно формувались у 70-ті рр. XIX ст., і тому на початку своєї творчої діяльності як справжній син свого часу, Франко не міг не зазнати впливу панівних інтелектуальних практик, у яких уособлювалися тодішні ідеали науковості у галузі соціальних наук. Поряд із позитивізмом у цьому місці доречно назвати також соціал-дарвінізм і різні версії соціалістичних вчень<sup>51</sup>. Надалі ці впливи у бік зменшення простежуються й на пізніших етапах його творчості. Після захоплення Франка марксистом (1877–1881) виразно спостерігається його потяг до використання у своїх працях елементів позитивістської доктрини<sup>52</sup>. Варто також додати, що молодий Франко не на-

---

<sup>50</sup> Яковенко Н. Людина як діяч історичного процесу в історіографії Михайла Грушевського. *Михайло Грушевський і українська історична наука: матеріали конференції*. Львів, 1999. С. 86–97.

<sup>51</sup> Виходячи з таких сциентистських оптимістичних уподобань, стає зрозумілим і несприйняття Франком такого філософа, як Фридрих Ніцше. Ідеї останнього він характеризує як «блискучу, але фальшиву балаканину, сю справді анархістичну філософію, роблену «без царя в голові» [Франко І. Жіноча бібліотека, видає Наталія Кобринська // І. Франко Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 29. К., 1981. С. 203].

<sup>52</sup> Тут, потрібно погодитися з тими дослідниками, які твердять, що першопочтових до захоплення Франка набутокми позитивізму йшов від Драгоманова, з яким він активно спілкувався і був довгий час під його ідеологічним впливом. По-друге, великий вплив на зацікавлення молодим І. Франком позитивізмом мав польський філософ і психолог Юліан Охорович (1850–1917). Будучи доцентом кафедри філософії Львівського університету, він подавав на своїх лекціях інформацію про новітні напрямки філософії, зокрема й про позитивізм Конта та Спенсера в зв'язку з матеріалістичною філософією Бюхнера і Гакслі. Франко-студент у навчальному році 1879/1880 слухав його курси «Історія психології», «Про доісторичну людину», «Філософські вправи» та брав активну участь у роботі психологічного семінару. В особистій бібліотеці молодого Франка були книги Міля і Спенсера.

магався протиставити позитивізм і марксизм, для нього це два близькоспоріднені вчення, що за допомогою розробленої ними ідеї про поступ вказували людству шлях до щасливого майбутнього<sup>53</sup>.

Тут не можна не погодитися з істориком філософії І. Захарою, який пише, що «позитивістом у класичному розумінні цього слова І. Франко не був, однак багато цікавого, того, що відповідало його думкам і переконанням, він міг використати, знайомлячись з творами репрезентантів цього філософського напрямку»<sup>54</sup>.

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 Франко, незважаючи на те, що ніколи не був сліпим прихильником позитивістської доктрини, а швидше поділяв загальний позитивістський умонастрій, який часто ототожнював 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. І навіть на схилі свого віку за свідченням секретаря Франка Івана

<sup>53</sup> Може тому Франко у своїх подальших творах ще довго послуговується марксистською термінологією. Так, приміром, у статті «Ще про нашу культурну нужду» (1891) історичний процес він розглядає крізь призму суспільно-економічних формацій і стверджує що чергування «феодалізму, капіталізму і соціалізму» є для нього «фактом» [Франко І. Ще про нашу культурну нужду // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 44. Кн. 2. К., 1985. С. 294].

<sup>54</sup> Захара І. Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка. *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин*: матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 р.). Львів, 1998. С. 181.

Лизанівського у 1910–1912 рр. він відмовлявся друкувати теологічні твори тому, що вони суперечать ідеалам *позитивної науки*<sup>55</sup>.

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»<sup>56</sup>. 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» Конт нововідкрити ним науку соціологію теж називав «соціальною фізикою»). Даючи визначення історичній науці, І. Франко пише:

«під історією розуміємо 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»<sup>57</sup>.

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

<sup>55</sup> Лизанівський Іван. Два роки з Іваном Франком // Спогади про Івана Франка. К., 1981. С. 336.

<sup>56</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 83.

<sup>57</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 77.

«іменно ті самі закони біологічні, викриті в біології, сміло» можуть бути «приложені й до чоловіка, до суспільності зі всіма її матеріальними і духовними здобутками»<sup>58</sup>.

Виходячи з першості математично-природничого критерію науковості, молодий І. 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»<sup>59</sup>. Тоді, можливо, історія — це просто інший тип науки зі своїми критеріями науковості? Звичайно, таких питань І. Франко ще не ставить, однак визнає, що історія стає постійною переінтерпретацією, її постійно доповнюють, 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 назавсідги останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій або меншій часті перебудовує і пересипає відповідно до власних потреб, до власних поглядів»<sup>60</sup>.

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 структурувань. Так, поділивши науки на два розділи — ті, що вивчають світ зовнішній (природничі науки), й ті, що вивчають людину (антропологічні науки), Франко, як і «піз-

<sup>58</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 82.

<sup>59</sup> Там само. С. 77.

<sup>60</sup> Там само. С. 77.

ній» Конт, вивершує всю будову наук про людину етикою<sup>61</sup>. Науку, яка знаходиться на нижчому щаблі, ніж етика, він (як і ще один представник «першого позитивізму» Міль) називає «суспільною економією»<sup>62</sup>.

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<sup>63</sup>. Мова йде про теорію кількох «факторів» історичного розвитку в позитивістській доктрині й нав'яне нею подібне вирішення питання у статті І. Франка «Поза межами можливого».

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 безлічі чинників суспільного життя<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 39.

<sup>62</sup> Там само..

<sup>63</sup> Звичайно, окремі позитивістські здобутки, наприклад, у галузі вивчення психології несвідомого та застосування їх до естетичної сфери, й далі продовжують привертати його увагу в праці «Із секретів поетичної творчості» (1898) [Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К., 2004. С. 127–139].

<sup>64</sup> Хоча у самій марксистській доктрині із цим *одним* визначальним фактором не все так просто. Так, у «пізнього» Енгельса викристалізовується формула: економічний базис *лише в кінцевому рахунку* обумовлює розвиток надбудови, а в його листі до Й. Блоха можна зустріти такі думки: «... історія робиться так,

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 ХІХ ст. ці погляди розвивали позитивісти Конт, Бокл, Тен. Загальною передумовою ідеї багатофакторності можуть слугувати розмірковування представника «першого позитивізму» Міля (1806–1873) про те, що на відміну від наук про людину науки про суспільство і соціальні зв'язки є справою набагато складнішою, тому що «... число совместно действующих причин, из которых каждая в большей или меньшей степени влияет на результат, здесь настолько значительнее, насколько поле для действия психологических и физических факторов в народе или во всем человечестве шире, сравнительно с отдельным индивидуумом»<sup>65</sup>.

Інший прихильник застосування позитивістських принципів ув історичній науці Бокл (1821–1862) вважав, що вирішальний вплив на розвиток суспільства чинили матеріальні фактори. На перше місце він висував географічний — клімат,

що кінцевий результат завжди виходить від зіткнень багатьох окремих воль, причому кожна з цих воль стає тим, чим вона є, знов-таки внаслідок великої кількості особливих життєвих обставин. Таким чином, є безліч сил, які перехрещуються, безконечна група паралелограмів сил, і з цього перехрещування виходить одна рівнодіюча – історична подія» [Енгельс Ф. Лист до Йозефа Блоха, 21 [-22] вересня 1890 року / пер. з рос. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 37. К., 1967. С. 373]. І якщо цю цитату вирвати із контексту листа, то може справді видатись, що Ф. Енгельс також є прихильником теорії багатофакторності.

<sup>65</sup> Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства связи с методом научного исследования / пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М., 2011. С. 650.



грунт, їжу. З часом, у міру розвитку суспільства, роль розумових і моральних факторів, на його думку, зростає. 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» 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.»<sup>66</sup>.

Тим часом і саму ідею багатofакторності 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 іс-

---

<sup>66</sup> Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 261.

торія людської продукції. З продукції матеріяльних дібр, мов літорослі з пня, вирости і соціальні і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали»<sup>67</sup>.

Звичайно, зайве заперечувати, що спосіб виробництва матеріяльних 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 дібр? Чи тільки потреби жолудка?»<sup>68</sup>, — запитує він, 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 матеріяльну продукцію»<sup>69</sup>.

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»<sup>70</sup>.

А в «Ukraina irredenta» (1895) він пише: «Може погрішуща проти матеріялістичного світогляду, коли скажу, що потреби

---

<sup>67</sup> Франко І. Поза межами можливого // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 283.

<sup>68</sup> Там само.

<sup>69</sup> Там само. С. 283–284.

<sup>70</sup> Там само. С. 285.

розуму й душі, так само як і потреби життя матеріального, родять великі історичні дії»<sup>71</sup>.

Отже, в Франка на противагу «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 житті, а й суб'єктивного інтелектуального конструювання.

Франко свої погляди і, власне, підхід до життя неодноразово називає раціоналізмом. Хоча зрозуміло, що раціоналізм тут виступає не як філософська категорія, хоча б тому, що традиційний філософський раціоналізм передбачає орієнтацію на визнання упевненості в існуванні ідей до почуттєвого досвіду, застосування насамперед дедуктивного методу в процесі пізнавального акту, а отже, практикування спекулятивної дедукції із певних апріорних «першопринципів». У цьому місці доречно згадати Рене Декарта із його «вродженими» ідеями і привести на противагу такій позиції переконання молодого Франка про те, що «справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними *вродженими ідеями* (курсив наш. — В. А.) з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом...»<sup>72</sup>.

Раціоналізм Франка в цьому разі потрібно розуміти швидше у буденному значенні, як просте прагнення користу-

<sup>71</sup> Франко І. *Ukraina irredenta* // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич, 2004. С. 392.

<sup>72</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами. С. 32.

ватися логікою під час розгляду актуальних проблем<sup>73</sup>. Якщо ж робити якісь попередні висновки про панівний метод, яким він послуговується у своїх дослідженнях, то це швидше індуктивний метод і емпіричний спосіб добування нових знань.

Досліджуючи проблему емпіризму, потрібно у першу чергу вказати на думку «раннього» Франка про те, що наука відкриває істинні факти як простий «відбиток дійсності і живої природи в мислячій умі чоловіка»<sup>74</sup>, а вже в «Ukraina irredenta» стверджує, що «... історик-еволюціоніст знає добре, що ніяких простих фактів нема, що кожен факт — це здобуток неозначеного числа інших фактів і всякий висновок з минулих фактів на будучі факти є заключування з мало відомого на менш відоме»<sup>75</sup>.

Отже, в Франка є первинні дані про світ, що називаються фактами, і є висновки із цих фактів, тобто те, що за позитивістськими уявленнями є вже теорією. Між іншим, за методологічними принципами істориків-позитивістів історики повинні займатися світом цих первинних фактів, добутих

---

<sup>73</sup> Тут потрібно нагадати одне з найвдаліших розмірковувань про «буденний раціоналізм» Франка, що належить перу українського поета й публіциста Євгена Маланюка (1897–1968). В одній зі своїх статей він пише, що «при всім незаперечнім темпераменті Франка, при всім глибоко, щоправда, захованім жарі його серця, почуття Франка – в його поетичній творчості – завжди проходить крізь суворий фільтр його інтелекту. Можна заризикувати припущення, що навіть безсумнівно емоціонально свою енергію він умів не раз якби трансформувати в енергію інтелектуальну, сили «діонісійського» походження – піддати мірі і цілеспрямованості чисто «аполлонійським»... Світ його почувань, внутрішні «стихії» його ества, бурі й негоди його серця є – в його поезії – завжди контрольовані потужною, але й формотворчою! – силою розуму. І це не випадок, що від молодих літ Франко-поет неустанно оспівує саме «розум владний... І, здається, трудно знайти в світовій поезії такого нагхненного, такого аж «одержимого» співця саме розуму-інтелекту, розуму-ratio, либонь в чисто Декартівськім сенсі цього поняття» [Маланюк Є. Франко незнаний // Є. Маланюк. Книга спостережень. Фрагменти. К., 1995. С. 70].

<sup>74</sup> Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 187.

<sup>75</sup> Франко І. *Ukraina irredenta*. С. 390–391.

із достовірних джерел, а вже соціологи, проаналізувавши й узагальнивши, роблять висновки і подають їх як систему понять, абстрагованих від певної історичної дійсності й таких, що мають за мету зробити її зрозумілою, тобто вираженою у взаємозв'язаній сітці логічних понять, різні співвідношення яких і є соціологічними законами. Франко відзначає, що, підіймаючись на все вищі щаблі абстрактності, висновки стають менш достовірними. Відступ від канонів позитивізму спричинений розумінням складності природи факту, який уже містить у собі загальне як висновок із інших фактів, тобто факт, як скажуть пізніше методологи науки, «навантажується» певною теорією. У вищенаведеній цитаті цікаве використання Франком центральної категорії позитивізму Спенсера — «еволюціонізм», що, як бачимо поєднується у цьому випадку з поняттям «історик».

«Пізній» Франко інколи навіть прямо критикує позитивістський підхід на рівні методологічних настанов. Так, не сприйнявши у відомого українського історика Грушевського культ одиничного факту й небажання вибудовувати генералізації, він пише, що «автор кладе головну вагу на аналізування історичних явищ, але не має дару групування історичних фактів; от тим-то при всій глибокій обдуманості його плану важні історичні події, а ще більше визначні історичні діячі тонуть у масі подробиць та роздумвань»<sup>76</sup>.

Групування ж фактів можливе за певним критерієм, який не може не бути абстракцією; це означає, що такий критерій, по-перше, не є фактом, по-друге, він покладений в основу певної сукупності фактів. Таке ж неприйняття самодостатнього захоплення позитивістами одиничним історичним фактом помічається й у статті «На склоні віку», де Франко зазначає, що

---

<sup>76</sup> Франко І. Причинки до історії України-Русі. Часть перша // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 47. К., 1986. С. 453–454.

наука «виемансипувалася від догм і формул нібито і пішла ритися в дрібниціх»<sup>77</sup>.

Таким чином, аналіз проблеми зв'язку І. Франка з позитивізмом у філософських рефлексіях над історичним процесом та специфікою його пізнання виявив цілий спектр використання ним набутків позитивізму: від прямого наслідування через творче використання й аж до критики окремих елементів позитивістської теорії. Проте ще раз підкреслимо, що Франко не був сліпим адептом, йому притаманне «вільне» поводження з набутками позитивізму. Варто також ще раз нагадати, що саме позитивізм і матеріалістичні доктрини історії стали філософським підґрунтям як поглядів І. Франка, так і всього народницького типу світогляду.

### **1.2.2. Неокантіанство**

На відміну від позитивізму неокантіанська теорія історичного пізнання серед українських інтелектуалів початку ХХ століття не набула великої популярності. Наслідування неокантіанської пізнавальної стратегії ми спостерігаємо лише у ранніх статтях Богдана Кістяківського (1868–1920), філософа права та відомого ліберального діяча, який особисто позиціонував себе прихильником баденської школи цієї течії<sup>78</sup>.

У межах епістемології історії саме баденська (південно-західна) школа неокантіанства зробила особливий наголос на методологічних проблемах історичної науки. Представники цієї школи Вільгельм Віндельбанд (1848–1915) та Генріх Риккерт (1863–1936) поширили (поряд із В. Дильтеєм

---

<sup>77</sup> Франко І. На склоні віку // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 295.

<sup>78</sup> Хоча в його статтях зустрічається й термінологія представників марбурзької школи неокантіанства. Так, одну зі статей, написану в 1906 р., він назвав «На захист науково-філософського ідеалізму». Однак термін «науково-філософський ідеалізм» на означення своїх поглядів не раз використовували і представники саме марбурзької школи.

(1833–1911)) кантівську критику наук на соціально-історичне знання, при цьому виділивши об'єктивну відмінність історичних наук від наук природничих. Так, В. Віндельбанд убачав основну відмінність «наук про дух»<sup>79</sup> від «наук про природу» у різниці методів, які застосовуються під час дослідження. За такого підходу методом науки поділяються ним на номотетичні (від грец. νομοθετική — законодавче мистецтво) та ідіографічні (від грец. ἴδιος — особливий і γράφω — пишу). Номотетичний метод, який притаманний наукам про природу приводить до відкриття загальнообов'язкових законів. Автономія ж наук про дух (гуманітарних у сучасній інтерпретації, включаючи історію) базується на використанні ідіографічного методу. Індивідуальна історична подія, згідно із цим методом, описується у всій її неповторній специфічності, а не підводиться під загальне (яким є закон). Риккерт уточнив: «Одна і та ж реальність може виступати як природа, поки ми мислимо її під знаком загального, і як історія, коли ми беремо її у відношенні до одиничного».

Повертаючись до Кістяківського, вважаємо за необхідне вказати на деякі факти біографії цього дослідника. Через переслідування за революційну діяльність з боку російської влади він деякий час перебував за кордоном, де й продовжив отримання вищої освіти у Страсбурзькому та Берлінському університетах. Навчався у відомих соціологів та філософів Г. Зіммеля, Р. Штаммлера, А. Рігля, захистив у 1898 р. докторську дисертацію «Суспільство та індивід. Методологічне дослідження» (початкова назва — «Аналогія між особистістю та суспільством»), керівником якої був Вільгельм Віндельбанд. У свої подальші, досить часті, приїзди до Німеччини він

<sup>79</sup> Термін «науки про дух» (Geisteswissenschaften) виникає внаслідок перекладу німецькою мовою терміна «moral science» англійського позитивіста Міля. Доречно нагадати, що Риккерт називає їх «науками про культуру». «Науки про дух» протистоять «наукам про природу» (Naturwissenschaften), що в тому ж таки позитивізмі вважаються ідеалом наукового знання.

налагодив дружні стосунки з Риккертом та Максом Вебером (1864–1920), відомим соціологом, що також розвивав у своїх дослідженнях напрацювання цієї школи. Вебер обрав саме Кістяківського бути консультантом під час написання своєї роботи про політичні партії в Росії<sup>80</sup>.

Безперечно, неокантіанство баденської школи мало на Кістяківського найглибший вплив. Піддаючи критиці позитивістський варіант соціології, Кістяківський наполягає на перегляді всіх основ соціального пізнання (потрібно відразу наголосити, що в неокантіанстві соціальне та історичне знання розрізняються не досить чітко). Саме тому він і пропонує філософські прийоми критики запозичити у баденської школи, яка проголошується ним «справжнім науково-філософським ідеалізмом».

Кістяківський узвичаєно розглядається як російський соціолог та філософ права початку ХХ сторіччя, а також є яскравим представником «Срібного віку» російської культури, зокрема це підтверджує його участь у знаменитому збірнику «Вехи». Проте на рівні етнічного походження однозначно ідентифікував себе українцем (наприклад, підписував свої публіцистичні статті, як і його ідейний вчитель Драгоманов — *Українець*, і, врешті, саме таке самоусвідомлення й привело Кістяківського-ліберала до розриву із іншим ідеологом лібералізму — Петром Струве (1870–1944), прибічником українофобських поглядів). Звісно, за конкретно-історичних умов імперської Росії подібна ідентичність не могла не бути суперечливою (хоча б тому, що поєднувалась із лояльністю до моделі політичної «єдиної русскої нації»), однак ми розуміємо, що це, швидше за все, масовий тип націєвідчуття в умовах відсутності власної держави. Таким чином, приналежність до українства на одному із рівнів самоідентичності дозволяє роз-

<sup>80</sup> Шамшурин В. И. Человек и государство в русской философии естественного права. Вопросы философии. 1990. № 6. С. 137.



глядати філософські погляди Кістяківського складовою історії української філософії<sup>81</sup>.

### 1.2.3. Теорії національного характеру

Цей тип філософсько-історичного знання пов'язують здебільшого з іменем Вільгельма Вундта (1832–1920) — відомого німецького психолога-емпірика позитивістського напрямку та філософа, хоча витoki його слід шукати у філософії романтизму. Історія для нього — це «концентрація психічних процесів у відносно міцні та дієві вольові цілісності або ж у позитивні єдності народів та спільнот»<sup>82</sup>. Закони історії є законами колективної психології, вони є результатом «саморозвитку» духу народу. За своєю суттю такі закони є не чим іншим, як психологічними законами асоціації, пристосування та аперцепції. Вундт навіть створив новий напрямок у науці — «психологію народів» (*Völkerpsychologie*)<sup>83</sup>, проте він, між тим, лише розвиває ідеї, започатковані у 50-х роках XIX ст. Гайманом Штайнталем (1823–1899) та Морісом Лацарусом (1824–1903).

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

<sup>81</sup> Ось як Кістяківський пише про свій прихід до українства: «І досі я проклинаю свою долю за те, що я виховувався не в рідній школі, що у дитинстві я мало чув рідних пісень та співів, що мої фантазії були перейняті не рідними казками, що з літературою я ознайомився не рідною мовою і що я зростав чужим тому народові, серед якого я жив, чужий моему рідному народові. Лише замолоду я почав серйозно вивчати українську мову, познайомився з українською піснею, поезією та літературою, полюбив український театр, і я вважаю, та й завжди вважав, що лише відтоді почалося становлення мене як освіченої і культурної людини» [Кістяківський Б. До питання про самостійну українську культуру. *Хроніка-2000*. Вип. 37–38: Україна: філософський спадок століть. К., 2000. С. 713].

<sup>82</sup> Філософія історії / под ред. А. С. Панарина. М., 2001. С. 174.

<sup>83</sup> Російський філософ Густав Шпет (1879–1937), один із найпроникливіших критиків школи «психології народів», пропонує перекладати термін *Völkerpsychologie* як «етнічна психологія» [Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Г. Шпет. Сочинения. М., 1989. С. 485–486].

«как биография индивидуумов основывается на законах индивидуальной психологии, так и история, биография человечества, имеет свое рациональное основание в народной психологии. И так, — психология ... делает для биографии и истории то же самое, что физиология — для зоологии»<sup>84</sup>.

Зважаючи на те, що людина з її індивідуальною психологією завжди є суспільною істотою, тобто «вмонтованою» в певне соціальне середовище, є також і його історичним продуктом. Відтак, щоб дати визначення індивіда, потрібно відштовхуватися від суспільства, й ніяк не навпаки. Спільнота є сумою індивідуальних свідомостей у тій мірі, в якій властивості окремої свідомості співвідносяться не із самою собою, а з тим цілим, частиною якого є індивід. Врешті Лацарус і Штайнталь роблять загальний висновок, що «...история должна объясняться из всеобщих психологических законов»<sup>85</sup>, адже саме їм підкоряється «дух» народу, а «дух» народу є «общее во внутренней деятельности всех индивидов народа как по содержанию, так и по форме». За такого тлумачення «дух народу» — це зовсім не гегелівський «об'єктивний дух», що виступає стадією в саморозгортанні абсолютної ідеї, це — конкретні, однакові прояви психіки певної суспільної групи, вони й становлять єдність такого «суспільного духу». Вони також є й предметом вивчення «психології народів». Таким чином, теорія історії стає прикладною психологією, що намагається всі міжлюдські відносини в часі пояснити за допомогою психологічної причинності<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Штейнталь Х., Лацарус М. Мысли о народной психологии / пер. с нем. П. Гильдебрандта. *Филологические записки*. Воронеж, 1864. Вып. I, II. С. 98.

<sup>85</sup> Там само. С. 99.

<sup>86</sup> На думку німецького теолога й філософа Ернста Трьольча (1865–1923) — психологічні закони історії В. Вундта можуть бути застосовані лише до «епох примітивної культури», до вищих культур їх практично застосувати неможливо [Трьельч Эрнст. *Историзм и его проблемы* / пер. с нем. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина]. М., 1994. С. 358].

Таке психологізоване розуміння історії мало прихильників і серед українських мислителів. До тих, хто пов'язував перебіг історії зі специфікою національного характеру (духу, ментальності), можна віднести Д. Чижевського, І. Мірчука, О. Кульчицького, М. Шлемкевича. Представники української культури середини ХІХ — середини ХХ століть чільно переймалися проблемою національної самоідентифікації. Власне, це і стало причиною рефлексій над специфікою національної психології та спробами пов'язати цю специфіку із історичним виміром людського буття. Чижевський, наприклад, намагався поєднати романтичні уявлення про «характер народу» із вимогами строгої науковості у стилі позитивізму. Саме у його працях з історії української філософії бачимо, як категорія національного характеру може ототожнюватись із категорією світогляду, і з такого поєднання у нього формується специфіка української філософії.

Насамперед зупинимось на історичному характері смислів поняття «світогляд». Німецьке слово *Weltanschauung* (світоспоглядання, світогляд) активно використовується у філософській мові, починаючи з кінця ХVІІІ століття. Вперше, мабуть, цей термін виникає у «Критиці здатності до судження» Іммануеля Канта<sup>87</sup>. У праці відомого німецького теолога, одного з творців ідеології романтизму Фридриха Шляєрмахера (1768–1834) «Монологи», один із розділів так і називається — «Світоспоглядання». Тут це поняття, треба відмітити як і в І. Канта, означає лише почуттєвий погляд на світ<sup>88</sup>. А фран-

<sup>87</sup> Ось речення, в якому згадується це слово: «Адже тільки через неї (тобто надчуттєву здатність душі. — В. А.) і через її ідею ноумена, який сам не дозволяє жодного споглядання, проте кладеться як субстрат в основу споглядання світу (*Weltanschauung*. — В. А.) лише як явища, нескінченність чуттєвого світу цілком охоплюється при чистому інтелектуальному визначенні величин *під* одним поняттям, хоча його аніяк не можна мислити цілком при математичному визначенні величин *за допомогою числових понять*» [Кант І. Естетика / пер. з нім. Б. Гавришкова. Львів, 2007. С. 78].

<sup>88</sup> Шляєрмахер Ф. Монологи / пер. с нем. С. Л. Франка // Ф. Шляєрмахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М.; К., 1994. С. 378–392.

цузькою мовою цей термін навіть перекладали як «інтуїція світу»<sup>89</sup>. Проте, досить швидко цей термін пов'язують зі сферою розуму. Так, уже у Георга Вільгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), у його «Естетиці», зустрічається термін «теоретичний світогляд»<sup>90</sup>, який, щоправда, стосується лише поезії, а у Фридриха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775–1854) — «науковий світогляд»<sup>91</sup>.

В українську мову слово «світогляд» активно запроваджується починаючи із другої половини ХІХ століття (одним із перших випадків його вживання є, напевно, назва твору Івана Нечуя-Левицького (1838–1918) «Світогляд українського народу», що друкувався у львівській «Правді» з 1868 по 1876 рр.)<sup>92</sup>.

Однак найбільший вплив на обумовленість філософії категорією світогляду мали розробки Вільгельма Дильтая (1833–1911). У Дильтай світогляд не є продуктом лише мислення, для нього — це життєве відношення/ставлення людини до світу. Фундамент світогляду — життєві настрої, із яких потім формуються три модуси життєвих відносин — предметне осягнення, надання мети і встановлення цінностей. Як писав Дильтай, світогляд — це первинна «інтерпретація дійсності», через світогляд дійсність входить у свідомість, будучи вже протлумаченою (видозміненою) завдяки застосуванню до цієї самої дійсності операції оцінювання, а отже і вибіркового ставлення. У статті «Сутність філософії» (1907) Дильтай показав, як поєднані світогляд і філософія. Світогляд утримує в собі низку припущень про те, який вигляд повинна

<sup>89</sup> Давід П. Weltanschauung / пер. з фр. В. Єрмоленка // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий. К., 2011. С. 347–348.

<sup>90</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекції по естетике. Книга III / пер. с нем. П.С. Попова // Г.В.Ф. Гегель. Сочинения: в 14 т. Т. XIV. М., 1958. С. 192.

<sup>91</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов / пер. с нем. М. И. Левиной // Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 88.

<sup>92</sup> Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К., 2003. 144 с.

мати філософія. Він (світогляд) відіграє роль своєрідної філософії філософії, задаючи перспективу висловлювань про цей світ, для яких філософія визначає критерії загальнозначущості. Філософія у цьому сенсі є «з'єднувальною свідомістю чи розсудливістю, що торкається життя і світу» у їх цілісності на відміну від спеціалізованих наук. Шлях перетворення світогляду в філософію у Дильтейа змальовано так:

«Когда мы охватываем мирозерцание (світогляд. — В. А.) в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общезначимости, то мы называем его метафизикой»<sup>93</sup>.

Тобто світогляд містить у собі ще й «імпліцитну філософію» завдяки цілісності, загальності та докорінності світу, що охоплюється в ньому.

Цій позиції протистоять погляди творця феноменологічної філософії Едмунда Гуссерля (1856–1938). У нього проблема світоглядної філософії чільно пов'язана із принципом історизму. Саме залежність світогляду від часу робить її висновки мінливими, в той час як філософія повинна бути, на думку Е. Гуссерля, науковою, тому, що «идея» науки свержременна, а это значит в данном случае: не ограничена никаким отношением к духу времени»<sup>94</sup>. Або ще: «Мирозерцания могут спориться; только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности»<sup>95</sup>. Тому історизм і світогляд (світоспоглядання), що ґрунтується на ньому, є не більше, ніж саме «споглядання», а не поняття, це швидше «школа мудрості», ніж наукова філософія. Отже, Гуссерль тут разом із неокантіанцями чітко розрізняє наукову та світоглядну філософії і, вже осібно, не приймає ідеї останньої.

<sup>93</sup> Дильтей Вильгельм. Сущность философии / пер. с нем. М. Е. Цельтера. М., 2001. С. 115.

<sup>94</sup> Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука / пер. с нем. // Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск; М. 2000. С. 731–732.

<sup>95</sup> Там само. С. 738.

На початку ХХ ст. активно пов'язували природу філософського знання з категорією світогляду також представники баденської школи неокантіанства. Риккерт (1863–1936), приміром, виходячи із ціннісної природи філософії («філософія починається там, где начинаются проблемы ценности»), твердить, що «в основе мировоззрения, не ограничивающегося простым объяснением мира, необходимо должна лежать теория ценностей»<sup>96</sup>. Філософія тоді постає вищим рівнем світогляду.

Представник марбурзької школи неокантіанства Ернст Кассирер (1874–1945) у книзі «Життя та вчення Канта» (1918) вживає поняття «світоглядна філософія»<sup>97</sup>.

На цьому етапі смислового розвитку і зустрівся Чижевський із поняттям «світогляд». Специфічно розуміючи цю інтенцію, Чижевський наділив її й, крім усього іншого, ще й *надіндивідуальним* характером (світогляд часу, світогляд епохи і, врешті, світогляд народу). Так, наприклад, «народний світогляд» для нього «є національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т.д. Розуміють-

<sup>96</sup> Риккерт Г. О понятии философии / пер. с нем. // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 26.

<sup>97</sup> У 1878 році застосовує категорію світогляду до розуміння нової (матеріалістичної) філософії також і Фридрих Енгельс (1820–1895). В «Анти-Дюринзі» він пише: «Це взагалі вже більше не філософія, а просто світогляд, який повинен знайти собі підтвердження і проявити себе не в якійсь особливій науці наук, а в реальних науках. Філософія, таким чином, тут «знята», тобто «одночасно подолана і збережена», подолана щодо форми, збережена щодо свого дійсного змісту» [Енгельс Ф. Анти-Дюрінг: переворот у науці, вчинений паном Євгеном Дюрінгом. К., 1983. С. 136]. Можна припустити, що на таке розуміння філософії по-гегелівськи «знятої» у світогляді мала вплив думка самого Є. Дюрінга (1833–1921), який у своїй «Логіці і теорії науки» (1878) писав, «що на зміну метафізиці повинно прийти деяке “засноване виключно на дійсності світоглядне вчення”» (цит. за: [Шрамко Я. В. Філософія: наука или мировоззрение? Язык — знание — реальность. М., 2011. С. 278]).

ся, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власному житті — все це накладає відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації»<sup>98</sup>.

«Становисько», або ставлення, у Чижевського і є отим Дильтаєвим «відношенням» людини до світу, що є визначальною рисою світогляду. До того ж таке розуміння світогляду Чижевським у його колективних формах приводить до того, що: 1) риси національного характеру виводяться ним із національного світогляду; 2) а інколи національний світогляд просто ототожнюється з народним характером.

Первинно поняття світогляду може бути застосоване лише до змісту індивідуальної свідомості. Щоб стати колективним, світогляд має пройти процедуру типологізації. Тип — це, з одного боку, тенденція, що внутрішньо притаманна світогляду, з іншого, у тлумаченні Вебера, — це теоретична конструкція, створена для класифікації та інтерпретації. В останньому випадку тип не стільки відображає дійсність, скільки формує перспективу її вивчення. Таке розуміння типу спричинене виділенням у певній групі індивідуальних світоглядів однорідних ознак та виведенням їх на надіндивідуальний теоретичний рівень, унаслідок чого й виникає уявлення про певну форму *колективного* світогляду, наприклад національний світогляд. Адекватно подібна конструкція може існувати тільки на мисленневому рівні свідомості, проте ця конструкція часто трактується як об'єктивно значуща, тобто предмет думки перетворюється у предмет сам по собі й знову привноситься, таким чином, в емпіричну дійсність, або ж

<sup>98</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 1. К., 2005. С. 14.

емпірична дійсність починає розчинятись у такій конструкції-ідеалі. Все це стає можливим, коли два рівні світоглядів — а) неповторні одиничні та б) ідеальні відображення їх у типах як колективні світогляди — починають зіставлятись, і світогляд у цьому разі як тип стає зразковим, «справжнім» світоглядом. Таке змішування логічно-несуперечливого (чистого) типу та змісту індивідуальних світоглядів є результатом операції, яка із часів І. Канта називається гіпостазуванням. І якщо гегелівський «дух», приміром, будучи гіпостазованим, існує у метафізичній реальності, то у разі з національним характером (світоглядом) справа інша — він не просто гіпостазований, а ще й поміщений в емпіричну реальність. Власне, те, що ми називаємо національним світоглядом, є не більше, ніж результат історичної взаємодії індивідуальних світоглядів і перетворення тим самим індивідуальним світоглядом цієї взаємодії (функціональних відносин) у самостійну єдність. Народний (національний) світогляд (характер) відтак стає самостійною силою, що диктує умови українськості. При цьому важливе те, що саме народний світогляд — єдиний критерій національного, а не мова, культура, самосвідомість чи їх сукупність.

Сам Чижевський, говорячи про народний світогляд, розуміє його як внутрішню притаманність деяких рис цього світогляду якійсь кількості *індивідуальних* свідомостей. Ці риси не є чимось раз і назавжди даним; висловлюючись мовою Сергія Кримського, — це певні «пресупозиції», «схильності», «тенденції»<sup>99</sup>. І Чижевський зі зрозумілою обережністю утримується і від детальної й закінченої характеристики народного характеру (світогляду) українця. Те, що визначається ним як «український національний тип», коректно називається «певними натяками» або ж таким, що носить «гіпотетичний» характер. До типових рис українського народного характеру, що вплинули на формування національного світогляду (на-

<sup>99</sup> Кримський С., Павленко Ю. Цивілізаційний розвиток людства. К., 2007. С. 215.



гадаємо, Д. Чижевський поняття «національний світогляд» і «народний характер» часто не розрізняє), він відносить «емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя...», «поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» в різних розуміннях цього слова...», «поруч з цими двома основними рисами стоїть третя — неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні (це і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії — «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм)»<sup>100</sup>.

До переліченої низки національних особливостей він додає також і «релігійне забарвлення», що супроводжує історичне життя українців, до того ж ці риси національного характеру обов'язково повинні мати якесь проявлення й у філософії, що і дасть змогу оцінити її як національну<sup>101</sup>.

Як відомо, національні риси філософії у Чижевського характеризуються трьома моментами, це, по-перше, форма вияву філософських думок. І тому в англійців думки ясні й нескладні, французькій філософії притаманна схематична і раціональна форма, а німцям — діалектика; по-друге, метод філософського дослідження. Тут англійська філософія прямує до емпіризму та індукції, французька до дедукції, а метод німців — трансценденталізм та діалектика; по-третє, будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей». Тому в етиці ан-

<sup>100</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 17.

<sup>101</sup> Таке розуміння зв'язку філософії й національного характеру знову відсилає нас до Г.В.Ф. Гегеля. У Гегеля філософія народжується від поєднання «духу часу» (Zeitgeist) і «духу народу» (Volksgeist). «Дух народу», у свою чергу, пізніше перетворюється на «національний характер» на емпіричному рівні дослідження.

гліщці поцінують почуття, французи — правило, а німці — обов'язок<sup>102</sup>.

Варто зазначити, що великий вплив на розуміння саме такої національної специфіки мала праця Вільгельма Вундта «Нації та їх філософія» (1915), де емпіризм подано як визначальну рису англійської філософії, раціоналізм — французької та ідеалізм — німецької<sup>103</sup>. За цим прикладом Д. Чижевський вибудовує національну специфіку української філософії. У 50-ті рр. він, щоправда, дещо змінить свої погляди на типологічні характеристики вундтівських національних філософій, назвавши їх «односторонніми»<sup>104</sup>. Звісна річ, адже типології не можуть не бути однобічним відображенням емпіричного рівня філософії.

Найактивніше над вивченням української філософської думки Д. Чижевський працював у 20–30-ті рр., тоді й вийшли два його найбільш відомі твори з цієї проблеми — «Філософія на Україні (спроба історіографії)» (1926) та «Нариси з історії філософії на Україні» (1931). Як бачимо, особливо з другої його роботи, обережність у визначенні сталого набору рис українського національного характеру (світогляду)

<sup>102</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 11–12.

<sup>103</sup> Ця книга В. Вундта була перекладена російською мовою і видана у Катеринославі у 1919 р. [Вундт Вильгельм. Нации и их философия (Глава из мировой войны) / пер. с нем. Д. А. Каплан. Екатеринослав, 1919. 83 с.]. Зацікавленість Вундта, а також інших німецьких інтелектуалів – Когена, Шелера, Зомбарта, Трьольча специфікою національних філософій була зумовлена подіями Першої світової війни, коли німцям потрібно було військове протистояння доповнити філософським протистоянням Німеччини та Заходу (Франції, Англії) (детальніше див.: [Руткевич А.М. Идеи 1914 года: препринт. М.: Изд-ий дом Высшей школы экономики, 2012. 52 с.]). На твори Вундта, Когена та Шелера Чижевський посилається наприкінці першого розділу своїх «Нарисів...».

<sup>104</sup> Чижевський Д. С. Л. Франк як історик філософії і літератури. Філософська і соціологічна думка. 1990. № 11. С. 46.

Можна припустити, що біля витоків саме такої традиції розуміння національної специфіки філософії стояв Ф.В.Й. Шеллінг (1775–1854). Так, у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії (1827) він говорив про емпіризм як визначальну рису англійської філософії та «чистий розум» як тип умоспоглядання, що обумовлює особливості німецької філософії.

зовсім не звільняє його від застосування ходів гіпостазування (субстанціювання) під час конструювання безперервності процесу української філософської думки. Справа в тому, що під час таких операцій неодмінно вибудовується на рівні свідомості базова модель *чистої сукупності* усіх національних рис характеру, яка не може не бути об'єктивно існуючою парадигмою для того матеріалу, що з нею порівнюватиметься. Тож зовсім невелика межа (і ця межа легко долається) відділяє типові відносини образу об'єктивності на рівні свідомості від винесення цих відносин за її межі й поєднання їх з об'єктивною зовнішньою реальністю. Тобто ідеальний тип українського національного характеру перетворюється в *реальний* тип (В. Ойкен)<sup>105</sup>.

У Чижевського, по-перше, елементи українського національного світогляду, що об'єктивно існує як певна єдність, формують своєрідний *зразок*, через порівняння з яким емпіричного матеріалу відшукуються моменти «українськості» тих чи інших філософів. Таким чином, Григорій Сковорода, Микола Гоголь та Памфіл Юркевич стають у Чижевського типовими представниками національного українського характеру у царині філософії<sup>106</sup>. Зокрема, П. Юркевича як українського філософа характеризує поєднання в його філософських побудовах таких рис «української філософської», як «платонізм («ідея»), патристика («серце», релігійність), романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея «цілісної філософії»)»<sup>107</sup>.

По-друге, національна філософія та національний світогляд, як у випадку з аналізом ним філософських поглядів

<sup>105</sup> Якщо ж під час дослідження й надалі користуватимемось поняттям «національний характер», то мабуть потрібно скористатися порадою Густава Шпета й позбавити це поняття значення субстанційності, а використовувати його лише як «робоче» поняття, яке фізики ще називають «моделлю» [Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Г. Г. Шпет. Сочинения. М., 1989. С. 478].

<sup>106</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 14.

<sup>107</sup> Чижевський Д. Там само. С. 154.

українських письменників, часто просто не розрізняються. Це можливо за умови, коли суб'єктивна природа національного характеру як типу об'єктивується, тоді й уможливується її об'єднання з уже об'єктивно існуючою філософією. Так, розглядаючи філософські погляди Миколи Гоголя, Чижевський вказує лише на прояви елементів народного світогляду, що наявні у його творчості<sup>108</sup>, і на цьому аналіз *філософських поглядів* письменника припиняє. Те саме спостерігаємо й у випадку з Пантелеймоном Кулішем, коли, аналізуючи його філософські погляди, підкреслюється значення категорії «серце» як основного принципу, за яким «Куліш розвиває свій «україноцентричний» світогляд» та у параграфі присвяченому Тарасу Шевченку. Цей параграф його «Нарисів» так і називається «До світогляду Шевченка». Така вказівка на риси національного світогляду і неусвідомлене ототожнення їх із національною філософією (тобто фактично підміна філософії світоглядом) з огляду на вищесказане, є досить симптоматичною. Хоча в іншій своїй праці «Антична філософія в конспективному вигляді» (1946) Чижевський із гуссерлівською строгістю чітко розрізняє поняття «світогляд» та поняття «філософія»:

«Слово «світогляд» має значення певного погляду на світ, але цей «світогляд» не повинен бути якимось обґрунтований. Натомість філософія є наука, — продовжує далі Чижевський, — себто система тверджень, обґрунтованих на певних підвалинах, які «доведено» при допомозі певних «доказів», аргументів науково і методично. Філософія є «мислення в поняттях», в той час як «світогляд» може бути збіркою неясних думок, уявлень, фантазій і здогадів»<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> Чижевський Д. Українська філософія // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. К., 1993. С. 179–180.

<sup>109</sup> Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді. Кіровоград, 1994. С. 6.

Але, як видно, таке розрізнення філософії та світогляду не підходить для побудови моделі цілісного українського філософського процесу, тому в праці «Нариси з історії філософії на Україні» воно відсутнє.

Отже, із факту наявності українського народного характеру (світогляду) автоматично виводиться наявність української національної філософії. Щоб виник феномен української філософії достатньо вказати на наявність українського світогляду. Хоча здавалося більш логічним було б застосування Чижевським, при роботі з українським матеріалом, тих трьох моментів, що характеризують філософію як національну і про які йшлося вище. Але тут він наводить той аргумент, що так як ні українська, ні, ширше, слов'янська філософська думка у скарбницю світової думки зараз ще не внесли чогось значущого, то й минуле цієї філософської думки є неясним і туманним, і, значить, вивчати її у формах систематично, наукового, автономного філософського думання неможливо.

Таким чином, саме операція ототожнення світогляду і філософії дозволяє зарахувати до українських філософів Гоголя, Костомарова, Куліша та Шевченка.

Цікавою видається також та обставина, що виведення специфіки національної філософії із особливостей національного світогляду (характеру) застосовується Чижевським для характеристики розвитку філософської думки України починаючи тільки з ХІХ ст. Пояснюючи цей факт, припустимо, що саме поняття «національний характер» почало активно застосовуватися в науковій практиці лише з епохи романтизму, тож досвід щодо його вживання за більш ранніх періодів був відсутній і Чижевський міг іти просто за певною дослідницькою традицією. Як би там не було, але давня українська філософія українською стає, у чому ми переконуємося, зовсім не через зіставлення з рисами українського народного характеру (світогляду).

При цьому Чижевський повністю знаходиться в межах гегелівського розуміння історичного процесу<sup>110</sup>. Щоб пересвідчитися в цьому, зупинимось на двох моментах. По-перше, він пише:

«Лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише раз»<sup>111</sup>.

Оскільки «абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві», то «кожен окремих вияв абсолютної правди, — тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного»<sup>112</sup>.

Як бачимо, тут відображається гегелівська ідея про світовий дух, що на кожному етапі свого розвитку втілюється в дусі тільки одного народу, знаходячи у ньому найвище для певного етапу вираження.

По-друге — це використання гегелівського діалектичного методу. Будь-яка національна філософія є для Чижевського суперечливим «синтезом», що складається із двох протилежних тенденцій:

«Так у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії — емпіризм та платонізм, в німецькій — спекулятивна та індуктивна методи, в російській — релігійні тенденції і різні форми «просвічености» — матеріалізм, позитивізм тощо»<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> Захоплення Д. Чижевського філософією великого німецького мислителя (особливо це характерно для 20–30-х рр.) привело його врешті-решт до захисту у 1933 р. докторської дисертації «Гегель у Росії».

<sup>111</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 11.

<sup>112</sup> Там само. С. 9.

<sup>113</sup> Там само. С. 11.

Виходячи з того ж самого гегельянства, Чижевський був переконаний, що стосовно українського філософського життя ще зарано писати історію. Ми знаходимося на етапі початку філософського розвитку, Україна ще не дала філософа «світового значення», творчість якого «була б вихідним пунктом дальшого філософського розвитку філософії в світовім масштабі»<sup>114</sup>. Однак, прекрасно розуміючи всю складність проблеми, Чижевський все ж таки наважився дати нарис *філософського процесу* в Україні.

Таким чином, відповіддю автора «Нарисів...» на питання про можливість існування української філософії в періоди відсутності (або майже відсутності) у її розвитку професійного філософського дискурсу, стало використання ним смислових можливостей категорії світогляду, які надала Чижевському його доба. Пов'язування філософії з категорією світогляду у вигляді «світогляду як філософії філософії» (Дильтай), «філософії як науки про світогляд» (Риккерт), «філософії як теоретичного рівня світогляду» (марксизм) створює добрий ґрунт для розширення «смислового «поля» її функціонування з включенням до неї поряд із метафізичними варіантами розмірковувань і так званого емпіричного рівня «любомудрствування». Тоді філософія починається помічатися на нижчих щаблях раціональності: на рівні «філософських уявлень», на рівні «простонародної мудрості», на буденному рівні свідомості, що загрожує небезпекою перетворення філософії у «філософію без берегів» (М. Ткачук).

Отже, застосування Чижевським тієї думки, що у національному світогляді «захована» філософія, що український національний світогляд є фундамент розвитку української думки<sup>115</sup> дозволяє йому, по-перше, сформувати специфіку української філософії; по-друге, — розгледіти й «нижні» щаблі філософування (філософські уявлення); по-третє, будучи зафіксованими свідомістю дослідника і порівняні з чистим

<sup>114</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 12.

<sup>115</sup> Чижевський Д. До характерології слов'ян. Українці // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 38.

типом народного світогляду (характеру), такі уявлення потім — через привнесення в історію — стають тими черговими ланками, без яких суцільність ланцюга українського філософського процесу була б неможливою.

Крім Чижевського, у межах парадигми філософії як вияву національного світогляду (характеру) працювали також філософи-емігранти Іван Мірчук (1891–1961), Олександр Кульчицький (1895–1980), Микола Шлемкевич (1894–1966).

Взагалі, таке контroversійне поняття як світогляд, що прийшло до нас із часів романтизму і тісно переплелось з поняттям «філософія» (філософія як наука про світогляд), як ми вже показали на прикладі з Чижевським, створило добрий ґрунт для розширення розуміння феномену філософії з включенням до неї поряд із метафізичними варіантами розмірковувань і так званого емпіричного рівня «любомудрствования». І тому належно сприймаємо навіть такі сміливі заяви, як у Мірчука в його доповіді на слов'янському філософському з'їзді у Варшаві (1927):

«В нашій народній творчості, в найширшому значенні цього слова, ми знаходимо величезне багатство філософських елементів. Погляд на світ, що спирається на оригінальній метафізиці, в якій наше відношення до Бога, світу і людей окреслене надзвичайно ясно, система етики пристосована до конкретної дійсності, власна оригінальна естетика і відчуття краси, яке знайшло зовнішнє вираження і практичне застосування в дуже тонких і різноманітних продуктах мистецької творчості (народна музика, поезія, образотворче мистецтво тощо), усі ці моменти доводять, що філософська культура просякла широкі українські маси і знайшла там відповідний ґрунт»<sup>116</sup>.

<sup>116</sup> Мірчук Іван. Про слов'янську філософію. Спроба характеристики / пер. з польськ. Степана Іваника. *Sententiae*. 2011. Вип. XXV (2). С. 186.



або в «Енциклопедії українознавства» (1949):  
«... зацікавлення філософськими проблемами охоплює у нас широкі кола, і навіть у свідомості простого люду знайдемо куди більше філософських елементів, ніж у інших європейських народів»<sup>117</sup>.

Чижевський, погоджуючись з Мірчуком стосовно ідеї втілення у філософії рис національного характеру, не погоджується з іншою ідеєю останнього — про практичну спрямованість слов'янської філософії, яку він озвучив на цьому конгресі. Філософія для Чижевського — наука принципово теоретична і якщо філософія навіть спрямовується на вирішення практичних потреб, то практичні висновки повинні робитися з теоретичних постулатів.

«Тому «практична філософія», позаяк вона взагалі філософія, а не лише підробка під філософію, повинна бути теоретичною найглибшому значенні цього слова, повинна пройти всі муки теоретичної, спекулятивної думки і повинна звідти і там визначити себе!»<sup>118</sup>, —

пише він у «Философских исканиях в Советской России» (1928).

<sup>117</sup> Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. Загальна частина: в 3 т. Т. 2. К., 1995. С. 718.

У статті, присвяченій І. Мірчуку, Олександр Кульчицький цілком у дильтаївському дусі так пояснює можливості «перетікання» народної мудрості як певного типу світогляду у філософію: «Термін «світогляд» самим своїм семантичним значенням, — пише він, — вказує на «суцільність погляду на світ» і тим самим містить у собі постулат *тотальності знання*. Світогляд, охоплюючи *цілість* світу, принципово бере до уваги *усе у світі* й тим самим набирає рис *універсальності*, як і *докорінності* знання...оскільки *цілість* *іде не тільки в ширину, але і в глибину*». Але такі ознаки, як *цілість*, *тотальність*, *загальність*, *універсальність*, *глибинність*, *докорінність*, — це саме ті суттєві ознаки, які одночасно притаманні і філософській рефлексії. Ось і виходить, що «світогляди народної мудрості» і філософія саме через ці ознаки стають тотожними. Тобто світогляди, хоча ще й не оформлені у філософській системі, але прямують до цього, народний світогляд є потенційна філософія [Кульчицький О. Іван Мірчук — дослідник української духовності. *Хроніка-2000*. К., 2000. Вип. 37–38. Україна: філософський спадок століть. С. 59].

<sup>118</sup> Чижевський Д. Філософські шукання в Радянській Росії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 3. К., 2005. С. 431.

Українські мислителі, схопивши ідею Дильтея, що у світогляді «захована» філософія, потім із особливостей українського національного світогляду спробували і формувати специфіку української філософії.

У ХХ ст. виникають й інші близькі до народного/національного світогляду поняття, через які намагаються описати національну специфіку української філософії. Якщо ми спробуємо вибудувати своєрідний синонімічний смисловий ряд «дух народу» — «народний (національний) характер (світогляд)», то найбільш близькими до нього виявляються поняття «ментальність» та «архетип» у розумінні Карла Густава Юнга (1875–1961), а вже через архетип можна дійти, наприклад, і до поняття «міф»<sup>119</sup>.

У 20-х рр. ХХ ст. для вивчення глибинних шарів духовності народу застосовується поняття «менталітет». Його розробленням займалися Люсьєн Леві-Брюль (1857–1939) та засновники школи «Анналів» — Люсьєн Февр (1878–1956) і Марк Блок (1886–1944). У своєму первинному вигляді тер-

---

<sup>119</sup> Першу спробу застосувати методологічний доробок К. Г. Юнга та іншого неофрейдиста — Альфреда Адлера (1870–1937) — до вивчення «природи української психіки» здійснив усе той же О. Кульчицький у своїй праці «Основи філософії та філософічних наук» (1947). Слідом за А. Адлером він стверджував, що комплекс національної меншовартості відображається на рівні персонального підсвідомого. Типологічною характеристикою української ментальності є її інтровертний характер. Така зверненість психіки на себе, а не до світу породжує забраклість власних сил, необхідних під час вирішення для всієї української спільноти завдань, що і породжує, у свою чергу, комплекс меншовартості. Одним із наслідків цього комплексу є тенденція до перебільшення своєї значущості в колі інших народів; це своєрідна процедура «надкомпенсації». Така «надкомпенсація» може виявлятися в різних напрямках, наприклад, у надмірному підкресленні неможливого почуття своєї сили. Подібного роду надкомпенсація позначалася нерідко на теорії та практиці українського націоналізму» [Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен; Львів, 1995. С. 158]

Таким чином, шари індивідуального підсвідомого негативно впливають на функціонування української ментальності. Рівень же колективного підсвідомого, навпаки, позитивно впливає на формування «української психіки». Колективні переживання національних груп на рівні «порожніх форм» є архетипами. Такі архетипи «мають динамічну тенденцію заповнюватись певними прообразами-уявленнями, безпосередньо пов'

мін «менталітет» означав наявність у представників тієї чи іншої спільноти, потрактованої як етнічна група, певного «розумового інструментарію», своєрідного «психологічного оснащення», яке дає можливість по-своєму сприймати й усвідомлювати своє природне і соціальне оточення та самих себе. У пізнішому варіанті менталітет — це вже більш широке «бачення світу» (світогляд? — *В. А.*), принаймні саме таке його тлумачення пропонує відомий російський історик-медієвіст Арон Гуревич (1924–2006)<sup>120</sup>. Для нього специфічні риси менталітету полягають у баченні їх як «чітко і не зовсім усвідомлених (а то й взагалі не усвідомлених) манер мислити, інколи позбавлених будь-якої логіки розумових образів, які притаманні певній епосі або певній соціальній групі. Ці способи орієнтації в соціальному та природному світі являють собою своєрідні автоматизми думки; люди користуються ними, не вдумуючись в них і не помічаючи їх, подібно до мольєрівського пана Журдена, який говорив прозою, не здогадуючись про її існування... Ці позаособистісні настанови свідомості мають тим більш примусовий характер, що не усвідомлюються»<sup>121</sup>.

Згідно з таким потрактуванням категорії менталітету, як і у випадку з поняттям світогляду, передбачається перетворення світу в «образ», «картину», до якої потім вибудовується певне ціннісне відношення; так згодом виникає «бачення» світу. Починаючи із 20-х рр. поняття «ментальність» активно входить у філософську мову українських інтелектуалів Західної України. Так, одне з перших вживань цього терміна ми зустрічаємо у праці Донцова «Підстави нашої політики» (1921 р.)<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> Гуревич А. Я. Уроки Люсьєна Фєвра // Фєвр Люсьєн. Бои за историю. М., 1991. С. 518.

<sup>121</sup> Гуревич А. Я. Жак ле Гофф и новая историческая наука во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 355–356.

<sup>122</sup> Донцов Д. Підстави нашої політики // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 143.

#### 1.2.4. Волюнтаризм

В історіософії волюнтаризму на перше місце виходить концепт волі. Ця лінія філософування, що йде від Артура Шопенгауера (1788–1860) в українській історіософії окремими своїми елементами зреалізувалась у працях Дмитра Донцова, В'ячеслава Липинського, Юліана Вассіяна, Юрія Липи, Миколи Сціборського, Миколи Хвильового.

Донцов у своїй ідеології «чинного» націоналізму найповніше репрезентує цей підхід, в якому воля виступає першоосновою буття й творцем дійсності. Формулюючи свою ідеологію, він використав і відповідно до посталих потреб зінтерпретував волюнтаристський філософський напрямок представлений насамперед у творчості таких мислителів, як Артур Шопенгауер та Фридрих Ніцше (1844–1900).

Спочатку — про вплив волюнтаризму А. Шопенгауера, де класична настанова на розуміння змінюється настановою на вольове ставлення до світу. В основу його філософської теорії покладена уявлення про те, що світ має свою сутність. І цією сутністю є Світова Воля на противагу, наприклад, гегелівській абсолютній ідеї. Волею пронизаний увесь світ, що і є умовою його єдності. Сама воля не належить до світу феноменів, а тому як і в Канта, вона — непізнавана річ сама-по-собі. Така внутрішня сутність світу проявляється єдиною реальністю назовні, стаючи явленям цієї реальності, всім розмаїттям емпіричного світу, що складається із сукупності виникаючих і зникаючих речей, відтак у цілому «...все вещи мира — объективность одной и той же воли, следовательно, тождественны по своей внутренней сущности...»<sup>123</sup>. Воля сама по собі характеризується відсутністю мети й меж, вона — *безмежне прагнення*

<sup>123</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1 / пер с нем. М. И. Левиной // А. Шопенгауэр. О четвероюком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 267.

(«стремление вперед в бесконечное пространство без остановки и цели»<sup>124</sup>).

Потім ця воля об'єктивує себе у феноменальному світі, у всіх проявах неживої та живої природи. На самому нижньому щаблі об'єктивації вона проявляє себе у вигляді таких загальних сил природи як важкість, непроникливість, твердість, плинність, пружність, електрика, магнетизм, хімічні властивості і тощо. Характеризуючи цей рівень об'єктивації волі, Шопенгауер пише, що

«...на этой самой низкой ступени воля предстает перед нами как слепое влечение, как темный, глухой порыв, далекий от непосредственной познаваемости. Это самый простой и слабый вид ее объективации. Таким слепым порывом и бессознательным стремлением воля являет себя еще во всей неорганической природе...»<sup>125</sup>.

На цьому рівні воля хоча й діє сліпо, але безпомилково.

Із людиною у цей світ приходять усвідомлений вибір і рефлексія. Безпомилковий інстинкт поступається розмірковуванням, що створюють, у свою чергу, ситуацію невпевненості й життєвих коливань і, врешті-решт, момент похибки, який заважає адекватній об'єктивації волі. Людський розум, на думку Шопенгауера, хоча інколи й може звільнитися від «рабства волі», та все ж головною його функцією залишається відображення справжньої природи метафізичної волі:

«...познание вообще, как разумное, так и только созерцательное, первоначально проистекает из самой воли, относится к сущности высших ступеней ее объективации в качестве простого ... средства для сохранения индивида и рода, как и каждого органа тела. Следовательно, искони предназначенное к служению воле, к осуществлению ее целей, познание почти везде и всецело оста-

<sup>124</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1 С. 271.

<sup>125</sup> Там само. С. 272.

ется в услужении ей — у всех животных и почти у всех людей»<sup>126</sup>.

Оскільки ця емпірична реальність є об'єктивацією й явленням метафізичної волі, яка «...рвется и тяготеет к *существованию*, если возможно, к *органическому*, т. е. к *жизни*, а затем к возможному ее усилению; в животной природе становится очевидно, что *воля к жизни* — это основной тон ее сущности, единственно неизменное и безусловное ее свойство»<sup>127</sup>.

Підкреслюючи, що в емпіричному світі воля і воля до життя — це одне й те ж саме, Шопенгауер так характеризує цю сентенцію:

«...воля к жизни — не следствия познания жизни, не какая-либо *conclusio ex praemissis\**, и вообще не нечто вторичное; напротив, она — первое и безусловное, предпосылка всех предпосылок и поэтому то, из чего должна исходить философия, ибо воля к жизни возникает не вследствие мира, а мир — вследствие воли к жизни»<sup>128</sup>.

Сама воля є безмежним прагненням, сліпою спонукою, безупинним імпульсом і тому вона ніколи не може задовольнитися наявним станом речей, тим більше досягти спокою. Певна конкретна воля не може не поширювати себе, до того ж поширювати себе вона може лише за рахунок переволення інших воль. Тому світ є постійним полем битв і конфліктів, що лише виявляє природу суперечливої, шматуючої самої себе волі. Шопенгауер зазначає, що «...воля должна пожирать самое себя, ибо кроме нее нет ничего и она — *голодная воля*. Отсюда — *поиски, тоска и страдание*»<sup>129</sup>. Стає очевидним, що у своєму жит-

\* Висновок з передумови (лат.).

<sup>126</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 275.

<sup>127</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2 / пер. с нем. М. И. Левиной // А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Т. 2. М., С. 391.

<sup>128</sup> Там само. С. 398.

<sup>129</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 277.

ті така об'єктивація волі як людина, постійно шукаючи щастя, ніколи його не знаходить. Адже те, що ми називаємо щастям, є лише тимчасове призупинення бажання. Однак стан звільнення від бажання не може тривати довго і дуже швидко все перетворюється у безцільне нудьгування, виходом з якого знову стає потяг до нових задоволень. Унаслідок того, що у природі людини втілена невтомна метафізична воля до життя, вона не може звільнитися від боротьби, бажань та страждань.

На думку Донцова, Шопенгауер «найяскравіше сформулював противенство двох поглядів на світ: вольового та інтелектуалістичного», і тому не дивно, що він так багато почерпнув з учення цього німецького філософа. Ознайомившись і захопившись його працями, Донцов шукає ідеологію волонтаризму й у творчості інших відомих інтелектуалів. Тому для нього воля — це

«воля влади» (Ніцше), «життєвий елан» (Бергсон), «жадоба перемоги» (Джек Лондон), чин для чину, «без мети», «щоб гнатися в безвість» (Леся Українка), «фантазія» (Шевченко), якій він жертвував видимий світ, звеличання «залізної сили ентузіазму», елементу «нерозсудного» (Гоголь), «правда сильного» і «право жити» (Куліш), — ось як характеризували цю волю чужі і наші провідники»<sup>130</sup>.

Як і в А. Шопенгауера, у Д. Донцова воля до життя — «се вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилино задовольняється, щоб знову стреміти наперед. Се стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в сім переході від бажання до задоволення, а від нього до нового бажання...»<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Донцов Д. Націоналізм // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 351–352.

<sup>131</sup> Там само. С. 352.

Беручи до уваги викладене вище, ми не можемо пристати до думки відомого українського ліберального історика Івана Лисяка-Рудницького (1919–1984), який, спираючись на психологічну теорію Карла Густава Юнга (1875–1961), твердив, що феномен волі обов'язково містить «елемент раціональної рефлексії, морального рішення, вільного вибору між альтернативами»<sup>132</sup>. Головною помилкою волонтаристського вчення Донцова, вважає він, є «затерта різниця між свідомо і несвідомо зумовленими проявами психічної енергії»<sup>133</sup>. Зазначимо: Донцов у даному випадку просто копіює ідеї Шопенгауера, чого й не помічає Лисяк-Рудницький.

Іншим філософським поняттям, що покладене у підгрунтя ідеологічної доктрини Д. Донцова, є ніцшеанська категорія «волі до влади». Донцов прямо визнає свою залежність від цього поняття, повністю солідаризуючись з ідеями Фридриха Ніцше<sup>134</sup>.

---

Ось ще декілька цитат зі сторінок «Націоналізму», в яких Донцов конкретизує своє розуміння волі. Порівнюючи їх із поглядами Шопенгауера, можна чітко зауважити, що Донцов часів написання «Націоналізму» ніколи не виходить за межі шопенгауерівського її розуміння. Отже, далі у нього зустрічаються такі думки: «В цій жадобі жити, розростатися, змагатися і є суть життя, а не в її наслідках; в сліпим динамізмі, що не має ні імені, ні постаті і що його ми усвідомляємо собі лише тоді, як він вибухає в нас» [Донцов Д. Націоналізм. С. 352]; «Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими в хвості йдуть мотиви» [Там само. С. 353]; головним двигуном вчинків є «...сліпа діяльність, яка вправі йде в парі з пізнанням, але ніколи не ведеться ним» [Там само. С. 353]. «Що більше, «уява як мотив не є кінцева та істотна передумова діяльності волі». Певно, що закон залежності діє у світі, але «те, власне, що каже якісь причині ... діяти, є природна сила, і як така, безпричинна, себто лежить цілковито поза ланцюгом причин», є безмотивна. Мотиви з'являються потім...» [Там само].

<sup>132</sup> Лисяк-Рудницький І. На обороні інтелекту // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К., 1994. С. 401.

<sup>133</sup> Там само. С. 402.

<sup>134</sup> У «Дусі нашої давнини» Донцов зазначав, що «пророком, який приповідав цей «вік мас», вік «європейського нігілізму», як він його звав, — був м. ін. Фридрих Ніцше. Він вже в 80-их рр. минулого століття підносив свій натхнений голос проти нових демократичних «панів», героїв пересічності, вужькоглядства і вигоди. Протиставляв їм тип і стиль давніх європейських



У самого Ф. Ніцше «воля до влади» виступає буттєвісною характеристикою всього живого: «Цей світ, — стверджує Ніцше, — є жадання влади і більше нічого! І ви самі теж є це жадання влади, і більше нічого!» і «Саме життя постає переді мною як інстинкт зростання і тривкості, накопичення сил і влади; де бракує жадання влади, там занепад»<sup>135</sup>, — твердить він в «Антихристі». Може виникнути враження, що коли Ніцше говорить про «волю до влади», то він лише трансформує шопенгауєрівську волю до життя у волю до влади. У якомусь значенні це враження правильне, однак потрібно все-таки наголосити, що Ніцше волю до влади не відносить до трансцендентної реальності. Для нього існує лише цей поцейбічний феноменальний світ, у якому скрізь можемо бачити вияв волі до влади. Можна звичайно сказати, що для Ф. Ніцше воля до влади є внутрішньою реальністю універсуму, яка існує лише в його проявах. Ніцшеанська теорія волі до влади є тим самим витлумаченням цього світу, способом його представлення та опису, а не метафізичним ученням про реальність, що лежить позаду цього видимого світу і трансцендентного йому, як у Шопенгауера.

На відміну від Шопенгауера Ніцше бачить прояви волі до влади насамперед у психіці людини, які потім поширює на органічне й соціальне життя взагалі. У своїй праці «По той

---

еліт, стиль вікінгів, арабської, японської і гомерівської аристократії. Він ще тоді писав про «Фергесліхунг Европас», яку принесли з собою демократичні «швітценде плебеер», він ще тоді підносив на високий постумент стародавню, вже незнану здемократизованому 19 віку «Форнемгайт» (шляхетність, ноблес), як основну прикмету володарської касты. Він один з перших картав сучасну йому культуру демократичної Європи, культуру «Herdentier», а з її «ругельос барабарішен Трайбен унд Вірбельн», з її «невгомонною варварською метушнею і рутіжем», юрбі протиставляв культ великих людей, підлюдині демократії — свою надлюдину. Він картав безкультурність демократичних міст, упадок державницької дисципліни. Він нападав на такі демократичні установи як загальне виборче право, називаючи демократію — «історичною формою занепаду держави» [Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич, 1991. С. 296].

<sup>135</sup> Ніцше Ф. Жадання влади [Антихрист] / пер з нім. П. Таращука // Ф. Ніцше. Так казав Заратустра; Жадання влади. К., 1993. С. 335.

бік добра і зла» наголошує, що логічний метод примушує нас досліджувати, чи можемо ми знайти єдиний принцип пояснення, єдину фундаментальну форму каузальної діяльності, за допомогою якої зможемо об'єднати всі життєві феномени. І він знаходить цей принцип якраз у волі до влади: «Все живе шукає передусім виходу для своєї сили, і саме життя — це жадання влади, а самозбереження — лише один із побічних і найчастіших наслідків цього жадання»<sup>136</sup>. Цей принцип пояснення філософ проєкціює на весь світ.

«Нарешті припустимо, — пише він, — що всю сукупність життя інстинктів вдалося б пояснити як формування і розгалуження основного різновиду волі, а саме: жадання влади, як стверджую я. Припустимо, що вдалося б звести всі органічні функції до цього жадання влади і знайти в цьому ще й розв'язок проблеми розмноження і живлення (це одна проблема), — тоді ми завдяки цьому здобули б собі право визначити всі сили, які діють лише як... жадання влади. Тоді й бачений зсередини світ, визначений і означений залежно від його «збагненого характеру», мав би бути не чим іншим, як «жаданням влади»<sup>137</sup>.

І якщо ми віримо в причинність волі, то це швидше віра у причинність як таку, «...ми зобов'язані спробувати гіпотетично визнати каузальність волі за єдину причинність»<sup>138</sup>.

У людській психології Ніцше знаходить найбільше фактів виявлення волі до влади. Він відкидає, зокрема, гедоністичну психологічну теорію, яка стверджує, що фундаментальними мотивами людської поведінки є гонитва за задоволеннями та уникання страждань. На думку ж Ніцше і задоволення, і страждання є супутніми феноменами в прагненні до посилення влади. Задоволення можна трактувати як посилення почут-

<sup>136</sup> Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього) / пер. з нім.

А. Онишка // Ф. Ніцше. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. Львів, 2002. С. 19.

<sup>137</sup> Там само. С. 40–41.

<sup>138</sup> Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього). С. 40.

тя влади, в той же час страждання часто дає стимул цій волі, що бореться за владу. Будь-яка перемога передбачає подолання певної перепони, а тому абсурдно дивитися на страждання як на зло. Людина постійно потребує його як стимулу для нової спроби, як засобу для отримання нових форм задоволень, пов'язаних із перемогами, на які їх підштовхує страждання.

Переходячи до тлумачення поглядів на цю проблему Донцова, зазначимо, що він не розрізняє (принаймні, в «Націоналізмі») поняття волі до життя та волі до влади, або, цитуємо: «...завжди шопенгаверівська *«воля життя» (Wille zum Leben)* однозначна з ніцшеівською *«волею влади» (Wille zur Macht)*...»<sup>139</sup>. Ототожнивши ці два поняття, він вважає, що воля до влади — це

«об'єктивація тієї самої волі життя, яка є рівнозначна з жадобою панування, різниця лише в *цаблі об'єктивації цієї волі*. В першому випадку (тобто волі того, хто обороняється, а не нападає. — В. А.)...ходить про *голу* «афірмацію волі до життя, чисту й без дальшого додатку». В другому приходиться цей «додаток»: (крім афірмації власного), «заперечення чужих індивідуумів», заперечення тієї самої волі в іншій одиниці. Бо однією з найбільш характерних прикмет волі є «безоглядність супроти інших»<sup>140</sup>.

Прийнявши ніцшеанську ідею ролі насолоди та страждання у виявленні волі до влади, Донцов переконаний, що «почування насолоди, болю існують на те, щоб могли правильно відбуватися функції даного організму, щоб він міг жити, множитися, могутіти і витримувати конкуренцію з другими «species». Конечною умовою для того є експансія, бо коли суттю волі до життя є воля панування і здобуття, то суттю її є й стремління до розростання, без якого здобуття неможливе».

<sup>139</sup> Донцов Д. Націоналізм. С. 356.

<sup>140</sup> Там само. С. 357.

Поширення себе, «експансія — не тільки самоутвердження власної волі до життя, але й заперечення її в інших, — такий закон життя органічного і надорганічного»<sup>141</sup>.

Оскільки людина істота суспільна, то воля до влади характеризує не лише її як певну одиницю, а як увесь колектив, з яким вона себе ідентифікує. І тут Донцов переходить до опису специфіки «об'єктивації волі» (ще раз наголосимо, що тут він послуговується терміном Шопенгауера) на рівні такої «гуртової одиниці», як нація. Філософія нації також «... повинна вибудовуватись не на відірваних засадах логіки, лише на цій волі до життя, без санкцій, без виправдання, без умотивування...»<sup>142</sup>. При цьому поняття нації як варіант реалізації волі до влади ширше за змістом, аніж сукупність усіх окремих людських волей, що в сумі й становлять націю. Нація є насамперед таким «організмом», що набуває нової вольової якості лише через об'єднання індивідуальних волей і, у свою чергу, може проявити себе лише у діях національним чином ідентифікованих одиниць. Поширюючи себе за рахунок інших, національна воля рухається за певним планом, яким є «образ ідеалу». Українська нація, наприклад, у Д. Донцова рухається у напрямку здобуття самостійної державності через відновлення проекту «ієрархічного суспільства».

Щоправда пізніше, у «Дусі нашої давнини» (1944), автор змінює свій погляд на роль ірраціонального елемента в житті окремих людей та спільнот. Тепер уже не сліпа, невмотивована й безпричинна «воля до життя», а «творча думка», «мудра думка — це та сила, що формує речі і тримає їх у формі, в тім числі і людської спільноти»<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> Донцов Д. Націоналізм. С. 359.

<sup>142</sup> Там само. С. 355.

<sup>143</sup> Там само. С. 173.

На цей момент зміни вперше вказав М. Сосновський [Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. Нью-Йорк; Торонто, 1974. С. 334–335].

### **1.2.5. Феноменологія, екзистенціалізм**

Філософія екзистенціалізму відобразила «дух» свого часу, періоду глибоких потрясень, що спіткали західноєвропейську цивілізацію в першій половині ХХ ст. (Перша світова війна, оманлива стабілізація 20–30-х рр., 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 і самопожертви, то виникає масовий настрій розгубленості, безпритульності, полишеності на свавілля долі. Людина відчуває себе випадково закинutoю у світ, який наповнений таємними, небезпечними і переважаючими силами буття. Так описавши нестійкість, ламкість і кінечність 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 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»<sup>144</sup>.

Екзистенціалізм цілком вкладається в ці типологічні характеристики сучасної епохи. В основу його логічних конструкцій лягло заперечення. «Людина, суб'єктивізм, рево-

<sup>144</sup> Петров В. Екзистенціалізм і ми // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 880–881.

люція, катастрофальність визначили провідний його зміст»<sup>145</sup>.

Центральною категорією екзистенціальної філософії історії є категорія історичності, яка від Гегеля через «філософію життя» проникає 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.

У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль (1859–1938) у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» писав, що «історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів»<sup>146</sup>.

«Тобто, — розвиває далі думку Е. Гуссерля С. Кошарний, — через феноменологію внутрішнього часоусвідомлення людини як трансцендентальну умову можливості історії та історичного світу»<sup>147</sup>.

Час у Гуссерля «не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания»<sup>148</sup>. Тобто, він виводить кон-

<sup>145</sup> Петров В. Екзистенціалізм і ми // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 881.

<sup>146</sup> Цит. за: Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. К., 2005. С. 344.

<sup>147</sup> Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. С. 344.

<sup>148</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова // Э. Гуссерль. Собрание починений. Т. 1. М., 1994. С. 6.

ституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи із таких настанов, у філософії Карла Ясперса (1883–1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об'єктивну історичність покликана в першу чергу фіксувати «проектність», принципovu незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є, тільки разом зі своїм минулим, історія — її єдина основа, і вже тому людина історична.

За учнем Гуссерля, творцем «фундаментальної онтології», Мартином Гайдеггером (1889–1976), також історію може «мати» лише світ, людина ж історії не має, вона як буття-у-світі безпосередньо вже «є» історією. Як бачимо, на відміну від гуссерлівських поглядів, часовість (яка, у свою чергу, є умовою історичності), у нього вкорінена не у внутрішньому, суб'єктивному часі свідомості, а в людському бутті. Тобто людина історична сама по собі, внутрішньо, безвідносно до періодів зовнішньої (суспільної) історії. Отже, Гайдеггер розрізняє історію як об'єктивний, існуючий 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<sup>149</sup>. І саме завдяки існуванню історичного Dasein (тут-буття, присутності) стає можливою вторинна та зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, або, як він пише:

**«Первично історично — утверждаем мы — присутствие (Dasein). Вторично же історично внутримирно**

---

<sup>149</sup> На підтвердження вищенаведених тверджень — кілька цитат із «Буття і часу» М. Гайдеггера: «...історичність как бытийное устройство экзистенции есть «в основе» временность» [Хайдеггер Мартин. Бытие и время / пер с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 404]; «анализ историчности присутствия (Dasein) пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно, наоборот, экзистировать и способно экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия оно временно» [Там само. С. 376]; «Присутствие (Dasein) всегда имеет фактично свою «историю» и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется историчностью» [Там само. С. 382].

встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая *природа* как «историческая почва». І далі: «можно показать, что расхожее понятие «всемирной истории» возникло именно из ориентации на это вторично историческое»<sup>150</sup>.

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» «... екзистенціально фундує історіографію як науку вплоть до її непомітніших, «ремеслених прийомів»<sup>151</sup>. 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.

Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, відзначаючи відчутне захоплення філософією Гуссерля, і в українського філософа Ю. Вассіяна. В одній зі своїх статей він пише, що відношення людської особистості «... до рідної історії буде передусім зумовлений душевною структурою і життєвим станом першої, а не, як здавалося б, формуватись за впливом завершеної дійсності, яка вимагає для себе, як для того, що сталося і минуло, вшанування факту і справедливого до нього підходу»<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> Хайдеггер Мартин. Бытие и время. С. 381.

<sup>151</sup> Там само. С. 394.

<sup>152</sup> Вассиан Ю. Історія і людина. *Тризуб*. Брукселя, 1948. Ч. 5. С. 14.



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, Мартина 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, до того ж саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ ст. Якраз за широкого розуміння цього поняття ми можемо зауважувати наявність екзистенціальних мотивів уже навіть у Біблії, теології Августина Аврелія, філософії Блеза Паскаля чи поезії Райнера Марія Рільке. Що ж до поглядів таких українських інтелектуалів, як Юліан Вассиян, Віктор Петров, Микола Шлемкевич чи Олександр Кульчицький, то тут ідеться швидше про «контекстуальну спорідненість» із екзистенціалізмом, ніж про глибоке знання «класиків» екзистенціальної думки та реалізацію їхніх ідей у вітчизняному філософському топосі. Якщо «ідеальний тип» екзистенціалізму, приміром, уявити точкою (полюсом) згущення мотивів, то погляди вищеперелічених українських філософів — це те, що *тяжіє* до неї.

Насамперед активна участь цих українських інтелектуалів у політичному житті, власний досвід переживання й осмислення світових воєн, революцій, економічних криз, політичних репресій та голодоморів підштовхнули їх до культивування екзистенційного світовідчуття, яке, у свою чергу, виливається у стихійне філософування з його моментами «межових» ситуацій, «ходіння по муках» самотньої людини,

абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї самотньої людини, закинутої долею в цей повністю чужий їй світ. Наприклад, у статті «Наш час як він є...» Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Советського Союзу, цей стан жаху — як умову виникнення екзистенційного світовідчуття від спогадів про великий голод 1932–1933 рр. — передає такими картинками:

«Голод більше не був нічиєю вигадкою, але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м'яса?»<sup>153</sup>.

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

«Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? — запитує він. — Чи не є просто наслідування сучасної західно-європейської 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 (тобто руху опору. — В. А.), то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення. Розсаджен-

<sup>153</sup> Петров В. Наш час, як він є // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 811.

ня, а почасти й загнивання орденсько-конспіраторської системи («донцовізму» — В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові месіянстичні нотки й точки»<sup>154</sup>.

Як бачимо, йдеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв — що серед французів, що серед українців. До того ж, важливим моментом у цьому уривку також видається пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним<sup>155</sup>.

Але все-таки мабуть буде вірніше погодитися з думкою історика Бориса Крупницького (1894–1956), який твердив, що той тип атеїстичного екзистенціалізму, що його репрезентує Ж.-П. Сартр є чужим українській душі. Ближче повинна бути філософія християнської екзистенції, приміром, Романо Гвардіні, що спирається на Блеза Паскаля<sup>156</sup>. Як і для Шереха, для нього екзистенціалізм також пов'язаний з французьким Резистансом: «він є протестом на придушення людини націонал-соціалістичним тоталізмом»<sup>157</sup>. 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.

<sup>154</sup> Шерех Юрій. Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен, 1952. С. 19–20.

<sup>155</sup> Пізніше значення цього терміна український філософ Ігор Бичко пояснив так: «антеїзм» (від імені античного міфологічного персонажу Антея, могутнього своїм зв'язком з матір'ю-землею)... у якому розкривається така риса, як «зрошеність», «злитість» людини з природою, ненькою-землею, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи» [Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи. *Розбудова держави*. 1993. № 3. С. 59].

<sup>156</sup> Крупницький Борис. Основні проблеми історії України: на правах рукопису. Мюнхен, 1955. С. 201.

<sup>157</sup> Там само. С. 206.

Український духовний тип не любить крайнощів, 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<sup>158</sup>. 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 ворущають «співгармонійні струни української душі»<sup>159</sup>.

Деякі ідеї феноменологічної філософії Гуссерля спробував зреалізувати, аналізуючи специфіку історії, все той же Вассиян, що й знайшло виразний відбиток у його уявленні про онтологічне підґрунтя історичного процесу. Вассиян намагається вибудувати аналог однієї з основних категорій філософії «пізнього» Е. Гуссерля — «життєсвіту» (*Lebenswelt*), який у нього дістає назву «основного досвіду» людини. «Основний досвід» стає апріорною основою світу історії, своєрідним комплексом елементарних сил, що творять органічне життя, «...єдиною підставою-джерелом всякого дальшого досвіду...»<sup>160</sup>. 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

<sup>158</sup> Крупницький Борис. Основні проблеми історії України. С. 200.

<sup>159</sup> Там само. С. 201.

<sup>160</sup> Вассиян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто, 1957. С. 82.

досвіду...»<sup>161</sup>, — 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»<sup>162</sup>, «спонтанного вилонювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа»<sup>163</sup>. Усе наше повсякденне життя ґрунтується на цій «безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері»<sup>164</sup>. Вассіян, констатує «апріорну природу» «основного досвіду», називає цей досвід як і в розумінні Канта, умовою загального життєвого досвіду, не будучи сам при цьому результатом його функціонування. По-іншому, весь наш історичний досвід проходить «процес добору й селекції ...згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя»<sup>165</sup>, тобто «основний досвід» є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. У свою чергу, об'єктивізація «основного досвіду» у форми загального життєвого досвіду у Вассіяна є моментом історії<sup>166</sup>, або, як він зазначає, «первісний досвід» стає «мотором життя й історії». Сама історія як процес виникає внаслідок здійснення з великої кількості можливостей («з хаосу хотінь») деяких із них, тобто об'єктивізації можливості в дійсність. Історія — як сфера здійсненого людського досвіду — має «найвищу пробу», оскільки вона «безсумнівна відносно своєї фактичної природи».

Отже, Вассіян для характеристики своєї ідеї «основного досвіду» використовує гуссерлівське розуміння «життєсвіту». Як і в Гуссерля, його «основний досвід» є дорефлективною

<sup>161</sup> Вассіян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассіян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто, 1957. С. 85.

<sup>162</sup> Там само. С. 87.

<sup>163</sup> Там само. С. 88.

<sup>164</sup> Там само. С. 89.

<sup>165</sup> Там само.

<sup>166</sup> Там само.

сміисловою 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 сприйнятів, якими у Вассіяна, як уже зазначалося, є любов, голод, страх та цікавість. «Основний досвід» має телеологічну структуру, оскільки всі елементи його співвідносяться з доцільною (практичною) діяльністю людини в історичному світі.

Е. Гуссерль свою ідею *Lebenswelt* почав розробляти у 20-ті рр. минулого століття, й у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології», що була вже видана по-смертно, залишив найдетальніший опис цього поняття. Звісно, що ці філософські розробки «пізнього» Гуссерля були якось відомі й Вассіяну.

### **1.3. Витоки історіософської думки першої половини ХХ століття: від романтизму до позитивізму**

Вказавши на варіанти синхронного контексту або ще впливу оточення, у смисловому полі яких розвивалася українська філософсько-історична думка, потрібно також зупинитися і на діахронних варіантах впливу на її розвиток. Мова йде про обумовленість філософсько-історичних поглядів українських інтелектуалів моментом походження, тобто попередніми етапами розвитку української історіософії, без залучення яких до аналізу так само неможливо зрозуміти неповторність її розвитку в першій половині ХХ ст. Тут потрібно говорити про зародження та початковий етап функціонування історіософських ідей у середині та другій половині ХІХ ст.

Історіософський тип знання в Україні виникає в межах світоглядно-філософської парадигми романтизму. Романтизм 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 запропонували 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. Сам Всесвіт втілює «вищу реальність», яка надихає 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 космологічної ідентичності.

По-друге, романтизм став реакцією на ідеали Просвітництва. В історіософії це означало відмову від універсалістських історичних побудов, що були притаманні принципам історіографії Просвітництва. 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 нації (народу), що охоплює повсякденне життя і релігію, закони і моральні типи відносин, принципи правління і мову, є національний дух. Отже, спільний для народу дух (у творця цього поняття Шарля

Монтеск'є (1689–1755) — це ще *esprit general*) не може бути не позначеним 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. Романтики якраз і перенесли центр уваги з категорії людства на категорію народу/нації і тому мислили історію переважно в локальних (національних та етнічних) межах. Історія для них 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.

### **1.3.1 Микола Костомаров**

Ці постулати романтизму добре проглядаються в історіософських побудовах такого відомого українського історика як Микола Костомаров (1817–1885). Він мабуть одним із перших у тодішній українській (і російській) історіографії робить ідею народу центральною проблемою історієписання. Для нього, на відміну від попередньої державницької історіографії, народ — це «зовсім не механічна сила держави, а істинно жива стихія, зміст, а держава, навпаки, є лише форма, сама по собі мертвий механізм, що оживлюється тільки народними спонукуваннями»<sup>167</sup>.

І тому, як висновок: «... державність не може бути чимось іншим, ніж результатом умов, що містяться в народі»<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии // Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования. Т. III. Спб., 1880. С. 384.

<sup>168</sup> Там само.



Як уже було сказано, романтизм остаточно на перший план вивів у якості внутрішньої причини такий фактор історії народу як «народний дух».

«В житті народів є рушії, яке не привиті зовні, не нав'язані масі її провідниками, а утворилися довготривалим, поступовим перебігом обставин та несвідомо керують народним почуттям і волею»<sup>169</sup>.

«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 Костомарова принципи романтизму мали безпосередній вплив. Так, первинні філософсько-історичні уявлення романтичного спрямування він отримав ще у студентські роки від професорів Харківського університету, які притримувалися поглядів Гердера (1744–1803) та німецьких романтиків.

Костомаров у одній із свої 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...»<sup>170</sup>. І далі, пишучи вже про «южнорусское племя», він постулює позачасову незмінність такої «суті народності», яка є спільною для всіх часів історії українського народу<sup>171</sup>. Саме таке есенціалістське бачення «народного духу» робить і історію народу, що ним керується органічно-неповторною. Звідсіля і

<sup>169</sup> Костомаров Н. И. Исторические портреты // Н. Костомаров. Исторические произведения. Автобиография. К., 1990. С. 262.

<sup>170</sup> Костомаров Н. И. Две русские народности. К.; Харьков, 1991. С. 15.

<sup>171</sup> Там само. С. 18.

принцип історизму, винайдений романтиками припускав, що народ стає зрозумілим із вивчення його власного історичного розвитку, коли один історичний етап з необхідністю стає продовження наступного й якісь аналогії з історіями інших народів, завдяки дії в українській історії незмінної «суті народної», тут неприпустимі.

Для істориків-романтиків справді є важливою реалізація принципу одухотвореності і одушевленості зовнішньої реальності. Причини такого наділення 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». Таким чином відкривається «душа народу», «дух народу», національний характер, як ті внутрішні первні, що визначають рух зовнішньої історії народу. М. Костомаров у повній згадці з цими постулатами романтизму також виділяє в історії два шари — зовнішній і внутрішній. Коли історик вивчає інститути держави, дипломатію чи війни, то він ніби «ковзає по поверхні життя»<sup>172</sup> тому, що це лише «коло зовнішніх явищ» історії<sup>173</sup>. 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»<sup>174</sup>. В цілому для М. 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»<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии. С. 378.

<sup>173</sup> Там само. С. 384.

<sup>174</sup> Там само. С. 382.

<sup>175</sup> Там само.

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 духовної 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 теперішнього. Саме через актуалізацію своїх історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності «колективним індивідом» і постає єдиним цілим — нацією.

Власне історіософські ідеї «раннього» Костомарова найповніше викладені у праці «Книги буття українського народу (1845–1846)». Ця невелика робота була програмним документом Кирило-Мефодіївського братства (1845–1847), таємної організації кийвської слов'яно- і українофільської прогресивної молоді. «Книги буття...» були написані Костомаровим під великим впливом твору А. Міцкевича «Книги народу польського і пілігримства польського» (1832). Вже в матеріалах слідства у справі Кирило-Мефодіївського товариства стверджувалося, що ця праця Костомарова «є не що інше, як переробка книги Міцкевича; переробка ж у тому полягає, що в «Пілігримці» все приноврено до Польщі, а в «Законі Божому»<sup>176</sup> — до Малоросії»<sup>177</sup>.

<sup>176</sup> Назву «Закон Божий» вперше задокументовано у доносі від 3 березня 1847 року на членів Кирило-Мефодіївського братства студента Олексія Петрова. Ця назва програмного документа потім повторювалася у всіх матеріалах слідства [Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К., 1990. С. 26]. Назва «Книга Буття українського народу» вперше зустрічається у спогадах П. Куліша про М. Костомарова (1885) [Куліш П. Воспоминания о Николае Ивановиче Костомарове. *Хроніка-2000*. Вип. 78. Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. К., 2009. С. 216]. Зрозуміло, що П. Куліш знав про джерело праці М. Костомарова.

<sup>177</sup> Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К., 1990. С. 66. Вперше на зв'язок між «Книгами буття українського народу» і «Книгами народу польського і пілігримства польського» Міцкевича вказав сам Костомаров, зізнавшись

Твір Костомарова написаний на перетині трьох великих ідеологій першої половини ХІХ ст. — романтизму, народництва та панславізму, поєднаних з ідеями християнської філософії.

Костомаров, як палкий християнин, переконаний, що першопричиною всіх людських дій є Боже Провидіння, саме воно керує світовою історією. Від ідеї християнського промислу як рушійної сили людської історії Костомаров не відмовлявся і пізніше. В уже згаданій статті «Две русские народности» він пише, що «ми не маємо сумніву в промислі, але віримо при цьому, що все, що не відбувається в світі, управляється тим же самим промислом...»<sup>178</sup>. В цілому, Костомаров, 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 народ повинен виконати свою місію — «пробудити» всі слов'янські народи і об'єднати

---

на допиті (приблизно 30 березня 1847 року): «... під час перебування на Волині дістав я на польській мові твір з домішками малоросійської, який приписувався комусь із польських емігрантів з України, який я тоді переклав, а згодом помітив, читаючи Міцкевичеву «Pielgrzymku», що він дещо інше, ніж уламок, із допитливості переписав його вдруге з наміром добитися, чи польська, Міцкевичева, валідка з'явилася раніше малоросійської чи остання» [Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К., 1990. С. 246–247]. Правда, і тут, і протягом всього слідства він відхрещувався від свого авторства, але набагато пізніше, в «Автобіографії» (перший варіант написаний у 1875 році) Костомаров визнав, що «близько цього ж часу (тобто різдвяних свят 1845 року. — В. А.) я написав невеликий твір про слов'янську федерацію, стараючись наслідувати по складу біблійний тон» [Костомаров Н. И. Автобиография // Н. Костомаров. Исторические произведения. Автобиография. К., 1990. С. 480], тим самим врешті визнавши своє авторство «Книг буття українського народу» («Закону Божого»).

<sup>178</sup> Костомаров Н. И. Две русские народности. К.; Харьков, 1991. С. 24.

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»<sup>179</sup>.

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.

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 розширен-

<sup>179</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К., 1990. С. 152–154.

ня 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». 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 твердить про одвічний монотеїзм слов'янського племені («кі кланялись слов'яне одному Богу-вседержителю, ще його й не знаючи»)<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Тут виникає питання: а що, Костомаров, який читав у Київському університеті св. Володимира навіть курс лекцій «Слов'янська міфологія» (1846) не знав, що документально підтверджена у слов'ян лише демонологія та багатобожжя? На нашу думку, Костомаров тут приписує слов'янам богословську ідею про початковий монотеїзм первісного людського племені, який через Боже праоткровлення заволодів людською свідомістю і вже потім через момент виродження перетворився у політеїзм. З цієї ідеї прамонотеїзму розпочинається текст Міцкевича «Книги народу польського»: «На початку була віра в єдиного Бога» [Міцкевич Адам. Книги народу польського од початку

Тут історія слов'янства переноситься 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...»<sup>181</sup>. Ось цю ідилію і зруйнували «німці».

Український народ є складовою слов'янського племені, і його історія 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 святу» і визволяти ближніх із неволі<sup>182</sup>. Перебування у козацькому стані асоцію-

---

світа до умучення народу польського / пер. з польськ. М. Зерова // М. Зеров. Українське письменство. К., 2003. С. 1222]. Приписуючи неусвідомлений монотеїзм первісним слов'янам, Костомаров тим самим фіксує особливе місце первинної наближеності слов'ян до Бога.

<sup>181</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 163.

<sup>182</sup> Там само. С. 164.

ється виключно із такими чеснотами як «воля» і «рівність»<sup>183</sup>. Доба ідеалізованого козацтва постає періодом своєрідного «Золотого віку» української історії. В одній із пізніших рецензій Костомаров так писав про козацтво: «Українське козацтво чекає художньої історії. Період Гетьманщини — наш героїчний вік, період лицарства, доблесті, поезії»<sup>184</sup>. Тут відразу ж виникають аналогії з ідеалізацією середньовіччя у німецьких романтиків (у Новаліса, приміром). Саме Середньовіччя постає у них німецьким «Золотим віком».

Як можна припустити, реалізація сенсу буття українського народу в історії полягає, за Костомаровим, у досягненні стану безпосередньої єдності з Богом, із сферою сакрального. І, незважаючи на те, що Україна постійно доводить свою відданість Богу («держалась закону Божого», «широ 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, однак 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...»<sup>185</sup>.

Саме цей іншородний елемент, що представляє чужий і ворожий Україні світ гріха, постійно виводить її за межі

<sup>183</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 165.

<sup>184</sup> Костомаров Н. [Рец. на:] Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. К., 1856. Т. 1. Отечественные записки. 1857. Т. 110. № 2. С. 114.

<sup>185</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 168.



ідеального, іконічного та несуперечливого стану буття, вкидаючи 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 залишається 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 — В. А.), 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 прежде, так і тепер зосталось»<sup>186</sup>.

У цьому фрагменті знову ж таки 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<sup>187</sup>.

<sup>186</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 168.

<sup>187</sup> Величне майбутнє Україні напророчив у 1769 р. ще німецький преромантик Гердер: «Україна стане новою Грецією. Гарне небо цього народу, його весела вдача, його музикальна натура, його родюча земля і т. д. колись прокинуться; з численних малих диких народів, якими також колись були греки, постане культурна нація. Її кордони простягнуться аж до Чорного моря, а звідти — через увесь світ». [Гердер Й. Г. Мій подорожній журнал / пер. з нім. В. Расевича // Мислителі німецького романтизму. Івано-Франківськ, 2003. С. 39].

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 незале[жні] б ні [од] царя, ні пана, а знали б одн[ого] бога. [102.] Але сусіди не допустили до того Польшу 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[лось] [в] глибин[і], в Петербурзі 14 дек[абря] 1825 года, і умислили сам[і] пан[и] одріктись свого панства і царя, і позн[ать] одн[ого] бог[а]. [106.] Але деспот не допустив до того свободно, 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»<sup>188</sup>.

Для порівняння, в Міцкевича цей момент воскресіння подається таким чином:

«Народ-бо польський не вмер; тіло його лежить во гробі, а душа його з землі, тобто з життя державного і прилюдного, зійшла до безодні пекельної — до хатнього

<sup>188</sup> Рукопис М. І. Костомарова «Книги буття українського народу» // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К., 1990. С. 258.

життя народів, що терплять неволю в краю і поза краєм своїм, зійшла, щоб бачити рабство їх. А на третій день повернеться душа до тіла свого, і народ воскресне з мертвих, і всі народи Європи виведе з неволі. І два дні вже минули: один день скінчився з першим здобуттям Варшави, другий день скінчився з другим здобуттям Варшави, а третій день прийде і не скінчиться. І як з воскресінням Христовим припинилися по всій землі офіри криваві, так припиняться в світі християнському війни з воскресінням народу польського»<sup>189</sup>.

Отже, на відміну від українського месіанізму у виконанні Костомарова, дія якого розповсюджується лише на слов'янські народи, польський месіанізм Міцкевича має ширший вплив — жертовні страждання польського народу повинні привести до порятунку всього людства.

Потрібно наголосити, що перенесення ідеї месії з окремої особистості на колективну особистість — народ, повертає нас до старозавітної ідеї «богообраного іудейського народу»<sup>190</sup>.

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 сутності, а ще й антропоморфізується. Вона стає самостійною персоною історії. Відбувається своєрідне переміщення українського народу із певної кількості

<sup>189</sup> Міцкевич Адам. Книги народу польського од початку світа до умучення народу польського. С. 1229.

<sup>190</sup> Втім, історик української філософії Микола Лук пропонує розрізняти поняття «месіанізм» і «місіонізм» і тому краще, на його думку, говорити про *місію* українського народу, яка полягає в утвердженні «ідеалу свободи і рівності слов'янських народів» у цьому творі М. Костомарова. [Лук М. Національна ідея в духовній культурі України середини XIX — початку XX століття (філософський аналіз). *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 1–2. С. 248–249].

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/воскрешає інші слов'янські народи:

«Бо голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озветься 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»<sup>191</sup>.

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, кілька разів назвати такі думки «комуністичними»<sup>192</sup>. 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.

Тут ще раз потрібно наголосити на запозиченні М. Костомаровим ідеї месіанізму в Міцкевича. У свою чергу А. Міцкевич перейняв цю ідею, мабуть, від відомого польського

<sup>191</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 169.

<sup>192</sup> Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. С. 56.

філософа-містика й математика Юзефа Гоене-Вронського (1776–1853). Саме цей польський інтелектуал почав з 1818 р. викладати основи розуміння цього феномену. Він же у 1827 р. вжив і сам термін «месіанізм». Але, у будь-якому випадку, культивування месіанських мотивів засвідчує відсутність для національної свідомості опори в сучасній дійсності.

Багато уваги Костомаров у своєму творі приділяє проблемі свободи, яка є сутнісною ознакою людського існування. Але, знову ж, справжня свобода, на думку ідеолога кирило-мефодіївців (і тут він цитує II Послання до Коринтян 3:17), можлива лише у вірі Христовій<sup>193</sup>, 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». Схема руху української історії вписується в християнську модель історичного процесу. Під впливом Міцкевича мотиви спокутувальної жертви Ісуса переносяться на весь український народ, що є проявом месіанізму в історіософії Костомарова.

### ***1.3.2 Пантелеймон Куліш***

У ще одного з «ранніх» творців ідеї модерної української нації (і прихильника Кирило-Мефодіївського братства) Пантелеймона Куліша (1819–1997) ми не зустрічаємо того

<sup>193</sup> [Костомаров М. І.] Закон Божий. С. 162.

месіанізму, який так проглядає в історіософських побудовах Костомарова. Натомість він розвиває свої історіософські погляди у напрямку органіцистської «хутірської філософії», яка не лише закорінена в традицію романтизму як типу європейської духовності кінця ХVІІІ — середини ХІХ ст., а ще й враховує деякі напрацювання філософії позитивізму. Хоча тут потрібно відразу зазначити, що романтичні та позитивістські інтенції в світоглядній еволюції 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 (на цьому наполягав Чижевський), етика Б. Спінози.

Романтична історіософія на протигагу 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, Ним створеним, у Куліша ці пантеїстичні мотиви, проглядають досить виразно. У свою чергу, вони добре відображають глибинні основи романтичного світосприйняття. Куліш писав:

«Дійшовши, з прогресом кругосвітньої наукової праці, тієї правди, що безкрай і безмірний космос, у величезних і найменших творивах Божих, дає нам закон громадського життя і розумового прямування, кладемо її в основу нашого проповідання національної і духовної свободи»<sup>194</sup> І ще: «Народи живуть по закону Божому, по закону природи, і вся управительська мудрість тільки в тому й єсть, щоб сього закону не ламати...»<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К., 1998. С. 411.

<sup>195</sup> Куліш П. Із збірки «Хуторна поезія». Історичне оповідання // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К., 1998. С. 380.

І таке нерозрізнення Бога й Космосу, закону Божого й закону природи — це не обмовки, це й є оті пантеїстичні мотиви.

Тут далось взнати захоплення Куліша філософією Спінози<sup>196</sup>. Навіть епіграфом до «Зазивного листа до української інтелігенції» (1882), який є заключною частиною до збірки «Хуторна поезія» він взяв знаменитий вислів Спінози із теорему 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»<sup>197</sup>.

Бог у пантеїзмі — це не лише трансцендентна сутність, що чітко відділений від іманентного нам світу. Бог, якщо говорити далі мовою Спінози, — це субстанція, що проявляє свою сутність через форми — а) атрибути та б) модуси як стани субстанції у законах природи, морального життя, політики й економіки. Тобто божественне перебуває й у створеному Ним.

А 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 глибинну почуттям єдності з іншими членами народу. У свою чергу, національна сутність виникає через поєднання людської душі з природнім середовищем її мешкання або «душею» природи. Адже саме природа у романтизмі постає завдяки моменту

---

<sup>196</sup> Одним із перших, хто вказав на залежність еволюції світогляду П. Куліша від ідей інтелектуальної любові до Бога та євангельського принципу любові, викладених в «Етиці» Б. Спінози був західноукраїнський вчений Василь Шурат (1871–1948) (див.: Шурат В. Фільософічна основа творчості Куліша. Львів, 1922. 132 с.).

<sup>197</sup> Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції. С. 400.

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...»<sup>198</sup>. 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, воли біля клуні. Разом це і є ота рідна місцевість, батьківщина, яка є джерелом почуття рослинно-космічної сили для українського селянина.

Звідсіля й одна із центральних ідей романтичного світогляду (що йде від німецького романтизму) — ідея «вкоріненості». Саме «вкоріненість» шукали його ідеологи в духовних термінах через внутрішню відповідність між індивідом, рідним ґрунтом, народом та Богом/Космосом. Потрібно нагадати, що пізніше ідеї романтиків знайшли своє відображення в історіософа Шпенглера (1880–1936), коли він у «Присмерках Європи» (1918–1922) протиставив концепти культури та ци-

<sup>198</sup> Куліш П. Листи з хутора // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1989. С. 263.



вілізації. 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 П. 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<sup>199</sup>. До речі, збірний образ міста як чужинницької інстанції письменник називає німецьким словом «бурх»<sup>200</sup>. 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, «грунт», 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. Тому він і пише:

**«Оставайтесь при своїй городянській філософії, а нам дозвольте нашу селянську філософію проповідува-**

<sup>199</sup> Підсилила, на думку відомого українського вченого Віктора Петрова, неприйняття міста мандрівка П. Куліша до Західної Європи в 1858 році [Петров В. Хуторянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го) // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 1. К., 2013. С. 196–207].

<sup>200</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 276.

ти, взявши її прямисінько з тої книжечки (тобто, з Біблії. — В. А.), котру сотнями років великі города затуманюють, та й досі не затуманили»<sup>201</sup>.

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»<sup>202</sup>.

А ось невикоріненість у рідний ґрунт вказує на відсутність у людини тієї життєвої 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», «безґрунтарство». В результаті душа жителя міста формується неправильно, вона є «зіпсованою». Так виникає уявлення про горожанина як «чужака», 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 грязі тоне, од пекельної роботи чучваніє і з голоду гине»<sup>203</sup>. В місті все купується і все продається. Тому в Петербурзі, на Крестовському острові, «мати, мужичка в панській шляпці, через нужду або через ледачу свою воспитанность, рідну дочку продає...»<sup>204</sup>. У місті розмовляють російською, «неправильною» «лукавою панською мовою», і вчать неправильним наукам, які «затуманюють» істину Святого письма. Не дивно,

<sup>201</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 254–255.

<sup>202</sup> Куліш П. Об отношении малороссийской словесности к общерусской // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1989. С. 467.

<sup>203</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 247.

<sup>204</sup> Там само. С. 245.

що далі Куліш закликає: «... своєї мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітеся»<sup>205</sup>.

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»<sup>206</sup>. Куліш добре ілюструє функціонування такого типу хутірських чеснот у листах «Листів з хутора». У четвертому листі, який називається «Про злодія у селі Гаківниці» показується, як сільська громада, об'єднана принципами християнської любові і прощення перевиховує злодія Дмитра Гарбуза, роблячи його добропорядним християнином. У п'ятому листі — «Хто такий хуторянин» — показується, як хутірський спосіб життя, чумакування і, ширше, весь рідний природно-історичний ландшафт формують у молодій людини Павла Белебня правильні моральні устої, які забезпечують йому щасливе життя на цьому світі. Вустами цього літературного героя Куліш і бажає «неправильним» письменним землякам

«нехай вони рідного побиту простого не кидали і в німецькі звичаї не вдавались; нехай би через науку, через освіту простого нашого люду не меншало. А то, хто вихопиться в письменні, в тямущі книжкові люде, — уже й не наш. Німець з його німцем, — півень, а не чоловік, хоч візьми та й посади на сідало. Мій Боже! Чи то ж наш простий люд не варт, щоб ми його образу подобилися! Таже ж ніяка наука такого правдивого серця не дасть, як у нашого доброго селянина або хуторянина»<sup>207</sup>.

Таким чином, найближчі до «грунту» є у Куліша і найбільш «справжніми» людьми.

<sup>205</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 256.

<sup>206</sup> Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / пер. з рос. О. Шокала // П. Куліш. Моє життя К., 2005. С. 144.

<sup>207</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 279.

Та життєва сила, що міститься в душі українського селянина вимагає незмінного «грунту» 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. Якраз наближеність до «грунту» робить селянина «справжнім» тому, що він частина природи й історичного ландшафту, а горожанина — навпаки. Не дивно, що ці горожани у Куліша, як представники «чужого» світу мають ще й *іншу* національність — це «жиди», «німці» і росіяни. А якщо ж 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:

«надобно городам раздробиться на села, — пише він у одному з своїх листів, — на мызы и съезжаются только в конторы, на заседания на короткое время, отнюдь не засиживаясь в огромных скопищах многолюдства, не производя дороговизны, не наживая равнодушия к немущим, не разрывая соседских связей с поселениями, — тогда только бедность как-нибудь уравнилась бы с богатством»<sup>208</sup>.

<sup>208</sup> Цит. за: Петров В. Хуторянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го). С. 77.

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 горожанин/міщанин.

Знаходячись у межах романтичної світоглядної парадигми, взагалі, Куліш 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...»<sup>209</sup>, але є й творчою силою історії цього народу. «Народний дух» керує, як рухом

---

Хоча в ненадрукованій за життя статті «Українофилам» (написана у 1862 р.) Куліш показав, що може дивитися на феномен міста зовсім і не «романтичними» очима. Тут він пише: «Я вже натякнув вище, як шкідливо для успіхів української ідеї відчуження наших громадян від освіченого неукраїнського і навіть антиукраїнського суспільства в містах, — шкідливо вже хоча б тому, що вони, будучи передовими людьми свого загнаного і зануреного в невігластво племені, добровільно позбавляють себе випадку вчитися багато чому не з книжок» [Куліш П. А. Українофилам // Пам'ятки суспільної думки України (XVIII — перша половина XIX ст.): хрестоматія. Дніпропетровськ, 1995. С. 435–436].

І далі, відкинувши ідеалізацію хутірського способу життя, він пише про зняттямлючу роль сільськогосподарської праці для інтелектуальної діяльності: «Хто відчув на собі, яку заколисливу дію мають на розумову здатність людини дрібні господарські турботи разом з фізичною втомою, той легко зрозуміє, що вийде через десяток років з самої розвиненої людини, яка прирекла себе на просте хліборобське життя. Якби навіть у них під рукою були всілякі книги й освічені сусіди, то і тоді вони не були б у силах стояти нарівні зі століттям в освіченості, а стояти нарівні зі століттям є необхідним для керівника простого народу» [Куліш П. А. Українофилам. С. 436].

<sup>209</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 269.

цілого народу в часі, так і діями окремих представників цього народу. Тому український митець неусвідомлено підкоряється його велінню і тому результати його творчості стають виявом «духу народу». Приміром «сам Котляревський не знав добре, що він творить. Він покорявся невідомому велінню народного духа; був тільки знаряддя українського світогляду»<sup>210</sup>.

Саме концепт «духу» стає у Куліша внутрішнім первенем української історії. До просторового виміру вкоріненості (тобто рідного ґрунту) у нього (як до речі й у Костомарова) підключається 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 «тихі 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, якими є народ в одиничне, тобто в поезію Т. Шевченка. Це дає йому можливість прозрівати сутнісний вимір української

<sup>210</sup> Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К., 1998. С. 404.

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'єднала і наше українське суть на віки вічні утвердила»<sup>211</sup>.

Отже, «корінь» народу закорінений 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 «Золотого віку». Саме звідтіля «дух народу» породжує через рух у часі (тобто в історії) всю незмінну своєрідність українського етносу.

«Знаючи з історичного досвіду, як уставали нації, повержені незгодою або дикою силою в прах, уповаймо духом бодрим, що в нашій давнині затаїлася сила невмируща і що ми тією силою дійдемо колись до того зросту, який сама природа нам на роду написала»<sup>212</sup>.

Ідеальним станом «Золотого віку» української історії у П. Куліша постає період Давньої Русі:  
«... 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...»<sup>213</sup>.

<sup>211</sup> Куліш П. Листи з хутора. С. 260.

<sup>212</sup> Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції. С. 408.

<sup>213</sup> Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. С. 214.

Та цей ідеальний стан суспільного існування Давньої Русі перериває «татарщина», що деформує народний дух. Саме привнесення в наш народний дух татарського елемента збурує 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. Ниці інстинкти голоти Куліш, починаючи з 60-х років, 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-мофодіївців 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»<sup>214</sup>.

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 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 окремою особистості в історії контекстуальними впливами інших особистостей:

<sup>214</sup> Записки о Южной Руси: в 2 т. Т. 1 / издал П. Кулиш. СПб., 1856. 322 с.



«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»<sup>215</sup>.

Тут варто також додати, що Куліш вперше в українській інтелектуальній традиції в 1862 р. в неопублікованій за життя статті «Українофилам» вживає і термін «українська ідея», запозичивши його із «русской ідеї» Ф. Достоевського. Пізніше це поняття буде наповнене гегелівськими смислами і його змістом стане історичний рух українського 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<sup>216</sup>.

У пізньоромантичний період своєї творчості (70–80-і рр.) Куліш при інтерпретації історичного процесу часто використовує методологічні та змістовні напрацювання позитивізму. Але, знову ж таки, позитивізм ним глибоко засвоєний так і не був. Хоча, починаючи з 60-х рр. він багато читає (і конспектує) О. Конта (1798–1857), Г. Спенсера (1820–1903), Дж. С. Міля (1806–1873), Е. Ренана (1823–1892), Г.-Т. Бокля (1821–1862). Книги цих класиків позитивізму були і в його особистій бібліотеці<sup>217</sup>. Можна припустити, що полегшило перехід Куліша від романтизму до позитивізму використання у тому ж позитивізмі органіцистських метафор. Так, як у позитивізмі з точки зору догмату методологічного монізму ще з часів Конта за зразок науковості беруться природничі і точні науки, то й соціально-гуманітарні науки, щоб бути «справжніми» науками

<sup>215</sup> Куліш П. А. История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 1. СПб., 1874. С. 253.

<sup>216</sup> Куліш П. А. Українофилам. С. 424.

<sup>217</sup> Детальніше див.: Нахлік Є. К. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: у 2 т. Т. 2. Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. К., 2007. С. 14–16.

повинні послуговуватися методом, законами і мовою біології. Тому окремі індивіди у соціальній філософії та соціології позитивізму стають «клітинами», соціальні установи — «органами», людські звички — «функціями органів», а людська спільнота отримала назву «організму». Ну, а потім до цих метафор позитивісти спробували застосувати закони, які були виявлені під час спостережень над живими біологічними організмами. Ідучи за традицією Конта та Спенсера, Куліш також переконаний, що «... наше минуле вимагає від нас такого повного у всіх подробицях вивчення, яке засвоєне методом природодослідників...». Далі він і застосовує до історичного процесу розуміння закону, дія якого розповсюджується на три часові виміри — минуле, теперішнє і майбутнє. Отже, якщо ми знаємо, як закон діє зараз, то, можна бути впевненими, що при незмінності умов він діятиме так і в майбутньому. Тобто, можна передрікати майбутнє, перебуваючи в сучасності. Спираючись тут на математику як зразок, Куліш пише, «що наше майбутнє тоді тільки перестане бути для нашого розуму незрозумілою грою випадковостей, коли наука історії, покликавши на допомогу повний контингент людських знань, поставивши перед нами факти, що пройшли в такій послідовності, в якій математика ставить свої теореми»<sup>218</sup>.

Як бачимо, за Кулішем між минулим, теперішнім і майбутнім існує нерозривний зв'язок.

«Стоячи на поєднувальному пункті двох шляхів, що йдуть від нас в протилежні сторони, тобто між кінцем того, що пройшло і початком майбутнього, ми послідовно повинні розповсюдити пануючий на обох цих шляхах закон на кожне велике явище життя, на кожне багатовікове створіння минувшини»<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> Куліш П. А. История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 2. СПб., 1874. С. 371.

<sup>219</sup> Там само.

Тому, якщо ми до репрезентації минулого застосуємо істиннісні настанови, тобто коли наші знання адекватні проминулій реальності, то це допомагає краще зрозуміти і сучасність. А знання сучасності дозволяє нам вірогідно прогнозувати й майбутнє.

Оці вкраплення позитивізму у пізньоромантичному світобаченні Куліша приводять до того, що тепер історія сприймається ним не лише з точки зору романтичних ціннісних орієнтацій, коли абсолютизуються морально-естетичні норми, а й з точки зору ідеї природничого закону, перенесеного на соціальну сферу.

Втім, на закономірний характер наступності між старим і новим в історичному поступі Куліш вказував уже в «Записках о Южной Руси» (1856):

«Історія вже багато разів, — зазначає він, — дивувала нас виникненням глибоко вкоріненої нової життєвої сили під змертвілими, майже нерухомими рештками минулого порядку речей і занадто бурхливими масами нових, ще неоформлених явищ; але вона ще ніколи не відступала від законів приємства між старим і новим часом»<sup>220</sup>.

Причому такий зв'язок між старим і новим, між минулим і теперішнім Куліш розуміє не лише як рух у часі причинно-наслідкових зв'язків, але і як органічний взаємозв'язок, коли діяння предків ніби «перетікають» у сучасність і вплив їх на долю їхніх дітей.

«Історія предків наших, — пише він, — неминуче впливає на події нинішнього дня нашого; діяння предків наших — які б вони не були, малі чи великі, ганебні чи гідні хвали — незворотно будуть панувати над долею наших дітей і онуків, подібно таємничому неминучому зодіаку»<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 183.

<sup>221</sup> Кулиш П. А. История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 2. С. 156.

Життя сучасників — це не акт їх вільного вибору. Це перебирання на себе і позитивних, і негативних моментів життя їхніх батьків, а значить і відповідальність за них. Отже, народ — це така органічна єдність поколінь, коли дії предків мають «змушуючий» вплив на дії потомків<sup>222</sup>. Звідсіля випливає, що досягнення народного духу, здійснені в минулому обов'язково будуть мати наслідки для сучасного «южноруського племені».

Далі Куліш говорить про критерій значущості подій минулого. Таким критерієм у нього виступає сила. Концепт сили може бути витлумаченим в пантеїстично-романтичному дусі, як втілення Божественної енергії в історичному процесі, але можлива й інша інтерпретація — в дусі Спенсера, для якого «невідома Сила» — це те першоначало, яке в метафізиці називається «абсолютом». Тому, що Сила постійна, існує й незнищуваність матерії та неперервність руху, через які вона себе проявляє<sup>223</sup>. Отже, на думку Куліша «сила в історії єдине мірило значущості, оскільки вона знаменує життєвість, а життєвість означає право на життя, отже — непорушну правду. Все те є помилковим, що викреслюється з «книги живота» таємничо правлячою рукою. На цій підставі, в історії природи, що усвідомлює свої операції, так само як і в історії природи несвідомої, з двох або багатьох борців, має рацію сильніший, має рацію герой успіху, має рацію переможець. Але має рацію він доти, доки залишається переможцем»<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> До речі, ця єдність поколінь у трьох часових модусах, як ознака органічної єдності народу відчувається й у назві вірша Тараса Шевченка — «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє» (1845).

<sup>223</sup> Російський переклад «Основних начал» Спенсера, де в першому розділі у зв'язку з аналізом Непізнаного й говориться про Силу, як першооснову всього існуючого вийшов уже в 1867 р.

<sup>224</sup> Куліш П. А. История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 2. С. 371–372.

Таким чином, спираючись на світоглядно-філософські за-  
сади романтизму та збагатившись досвідом позитивізму, Куліш  
розвинув свою історіософію у бік відмови від ідей панславізму  
та месіанізму, що були такими важливими для М. Костомарова.  
Що об'єднує цих двох мислителів, так це ідея про залежність  
історії народу від волі Провидіння Божого і звідсіля провіден-  
ціалізм в інтерпретації рушійної сили історичного процесу. А  
далі вже Куліш твердить, що напрям розвитку історії, яка ви-  
ражає «дух народу» вказує «провідна верства», «національна  
аристократія». Занепад України стався завдяки проникненню  
в «український дух» чужородних елементів, які й сприяли ви-  
никненню бідної нашим «духом» верстви людей — голоти.  
Оздоровлення історії української нації можливе через повер-  
нення до традиції українського способу життя, яке мислитель  
розробив у своїй «хутірській філософії».

### ***1.3.3 Михайло Драгоманов***

Ще виопукліше позитивістські інтенції при осмисленні  
історичного процесу проступають в історика та політичного  
мислителя Михайла Драгоманова (1841–1895)<sup>225</sup>. У другій по-  
ловині ХІХ ст. абсолютна більшість українських інтелектуалів  
(В. Антонович, В. Лесевич, І. Франко, М. Ковалевський)  
шукає чинники історичного розвитку вже не в релігійно-міс-  
тичній, а в раціональній сфері. Основоположним принципом  
стає ідея про те, що суспільство розвивається за певними за-  
конами. Пошуки таких законів стають метою творчості по-  
зитивістськи налаштованих філософів, істориків, соціологів.

<sup>225</sup> Знайомство Драгоманова з ідеями позитивізму розпочалося ще із спілкування  
в Полтавській гімназії з учителем історії Олександром Строніним (1826–1889).  
Пізніше Драгоманов пригадував, як Стронін повчав його: «Ви маєте охоту  
до філософування, стережіться, щоб не впасти в абстракції без фактичної  
підстави». Стронін, будучи висланим із Полтави за українофільську діяльність  
до Архангельської губернії, написав там свої відомі праці «История и метод»  
(1869), «Политика как наука» (1872) та «История общественности» (1886), в  
яких показав себе прихильником позитивістського підходу в історичній науці  
та соціології.

У 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<sup>226</sup>. 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 «“философия истории” есть в одно и то же время и проверка, и начальная форма “философии общественного прогресса”»<sup>227</sup>. Хоча тут варто зауважити, що у другій половині ХІХ ст. виникає й інша лінія у розвитку епістемології історії, що йде від Й. Г. Дройзена (1808–1884) до В. Дильтея (1833–1911) і далі до баденської школи неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт). Той же Дройзен, критикуючи у своїй рецензії «Піднесення історії до рівня науки» (1863) основні ідеї праці Бокля «Історія цивілізації в Англії», писав, що метою історичного дослідження є не пояснення історичних фактів, тобто підведення їх під певні закономірні зв'язки, а розуміння людських діянь<sup>228</sup>. Він також не

<sup>226</sup> Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. *Хроніка-2000*. Вип. 84. Невідомий Драгоманов. К., 2011. С. 40.

<sup>227</sup> Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства связи с методом научного исследования / пер. с англ. под ред. В. Н. Ивановского. М., 2011. С. 689.

<sup>228</sup> Дройзен И. Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. СПб., 2004. С. 538.

погоджувався з таким сприйняттям минулого, де немає місця вільній людській діяльності, а все визначають закономірності, аналогічні природничим на чолі з поступом, що рухається сам по собі. На жаль ця антипозитивістська лінія не дістала ніякого відгуку в українській теорії історії II пол. XIX ст.

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<sup>229</sup>.

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<sup>230</sup>. Тобто історія — це складова науки соціології, предметом якої є минуле соціуму.

Відданість принципам позитивізму, коли 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 руководить усією наукою, — того світогляду, що не признає на світі нічого постійного (статичного), а бачить тільки перемену (еволюцію),*

<sup>229</sup> Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. С. 41.

<sup>230</sup> Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К., 1991. С. 78.

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. Інакше рух той піде проти нас, роздавить нас»<sup>231</sup>.

Отже є закони руху історичної реальності й адекватна 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 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<sup>232</sup>. Звідсіля й орієнтація на методи природничих наук. 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.

Та це ще ідеї «батька» позитивізму Конта (1798–1857), якого, приміром, той же представник «першого позитивізму» Міль доповнив так:

«... метод общественных наук есть тот конкретный дедуктивный метод, наиболее совершенное применение которого мы находим в астрономии, несколько менее совершенное — в физических науках, и употребление которого (с соответствующими предмету приноровлени-

<sup>231</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К., 1991. С. 558.

<sup>232</sup> Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории С. 77.



ями и предосторожностями) начинает преобразовывать и физиологию»<sup>233</sup>.

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...»<sup>234</sup>.

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

Конструювання ідеї історичного закону<sup>235</sup> розпочинається Драгомановим із констатації неможливості його фіксації на рівні безпосередньої конкретики окремого історичного факту.

«Якщо ж в історії ми зауважимо, — пише він, — цілий ряд фактів одного роду і відірвемо від них їхні родові озна-

<sup>233</sup> Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. С. 665.

Одним з перших серед філософів України почав переносити на історію суспільства біологічні закони такий відомий популяризатор позитивізму, як Володимир Лесевич (1838–1905). Пошук таких законів він оголошував головним завданням соціолога. Він твердив, що соціологічні закони необхідно вивчати «у смислі неминучої підлеглості їх природним законам» [Лесевич В. Філософія історії на научній почве. *Отечественные записки*. 186 9. № 1. С. 172].

<sup>234</sup> Драгоманов М. Передне слово до «Громади». *Громада*. Женева, 1878. № 1. С. 70.

<sup>235</sup> Хоча той же Міль ситуацію бачить ускладненіше і розрізняє закони в історії та закони в соціології за рівнем загальності. Для нього «... історія, при разумном ее изучении, дает эмпирические законы общества. Задача же общей социологии заключается в том, чтобы проверить эти законы и связать их с законами человеческой природы посредством дедукций, показывающих, что таких именно производных законов и надо было ожидать, в качестве следствий тех основных законов» [Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. С. 680].

ки, 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 перестануть повторюватися, тому що відомі умови для них послаблюються або перестають існувати, то це спостереження теж приведе нас до іншого закону, тобто, власне, того ж самому, тільки інакше вираженого»<sup>236</sup>.

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 і 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 середовища, поза конкретною географією і хронологією, а звідсіля і формуються на думку Драгоманова способом логічної систематики. Порівняльний метод у Драгоманова (як, до речі, і в Конта) і уособлює оцей логічний принцип<sup>237</sup>, що спрямовується на пошук закономірностей у згрупованих за принципом спільності класах конкретних історичних фактів. І саме на рівні статички помічається певна однорідність в результаті порівняння кількох історичних фактів, яка і веде ідеї закону. Соціологічна статика (незмінність закону) ніби «покриває» соціологічну динаміку (часову мінливість конкретних історичних фактів). 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

<sup>236</sup> Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории. С. 78.

<sup>237</sup> Там само. С. 81.

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 трьох часових вимірах, 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. Людині ж залишається лише «узгодити свою діяльність з напрямком течії історії»<sup>238</sup>; 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 звідсіля і вибірковий підхід до історії: справді ж бо, не будь-які історичні факти можуть обслуговувати групові цінності.

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 розуміє його, як однолінійний розвиток. Теорія однолінійного поступу заглиблена в ту наукову картину світу Нового часу, яка пояснює розвиток суспільства законами ме-

<sup>238</sup> Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории. С. 78.

ханічної форми руху. Ідея поступу як невинного руху вперед, як перехід від нижчих ступенів розвитку до вищих постала як секуляризована версія християнського погляду на історію, коли потреба у божественному одкровенні відкидається. 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.

Ще Міль позитивістську модель закону поступу сформулював таким чином:

«такой закон, будучи раз установлен, должен... дать нам возможность предсказывать будущие события совершенно так же, как, установив несколько членов какого-нибудь бесконечного ряда в алгебре, мы можем открыть принцип их образования и предсказать любое число остальных членов этого ряда»<sup>239</sup>.

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 ХІХ століття.

У Драгоманова не лише реалізація поступу в трьох часових вимірах соціальної реальності, а ще й сама ідея поступу позитивно впливає на розвиток людства. 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). У Конта закон трьох стадій уособлює першість людського духу перед біологією при поясненні людської еволюції. Він писав:

<sup>239</sup> Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. С. 679.

«История человечества управляется историей человеческого духа, а дух следует тому направлению, которое предписывается ему его собственной природой. Идеи развиваются как бы самопроизвольно, причем новые идеи являлись результатом закономерного развития старых»<sup>240</sup>.

Та Драгоманов ще у своїй магістерській дисертації погодився, що до найголовніших ідей Конта належить ідея про те, що найповніше поступ проявляє себе в «неперервному рухові розумового розвитку»<sup>241</sup>.

Інший представник «першого» позитивізму Міль також вважав, що «всякому значительному прогрессу в материальной цивилизации предшествовал прогресс в знании» і далі: «... развитие всех сторон жизни человечества зависит, главным образом, от развития умственной жизни людей, т. е. закона последовательных изменений в человеческих мнениях»<sup>242</sup>.

З ним погоджується й англійський історик, що першим привніс принципи позитивістської доктрини в історичну науку, Бокл (1821–1862):

«... становится очевидным, что из двух разрядов законов, управляющих прогрессом человечества, умственный разряд гораздо важнее физического»<sup>243</sup>.

<sup>240</sup> Цит. за: Шапиро А. Л. Русская историография с древнейших времен до 1917 года. М., 1993. С. 490–491.

<sup>241</sup> Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. С. 374.

<sup>242</sup> Миль Д. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. С. 688.

<sup>243</sup> Бокль Г. Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 90.

Повторюючи ці ідеї, інший ретранслятор позитивістської доктрини на вітчизняному ґрунті Лесевич охарактеризував суспільний поступ як прагнення до ідеалу людяності, а головною рушійною силою поступу — розумову діяльність [Лесевич В. Философия истории на научной почве. С. 168]. Рівень розвитку розумової діяльності у нього виступає також головним критерієм поступу [Там само. С. 178].

В одній з останніх своїх робіт «Рай і поступ» (1894)<sup>244</sup> Драгоманов якраз і показав історію зародження та розвитку поступу *ідей*. 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<sup>245</sup>. 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 приходить період християнства з його ідеєю хіліазму — тисячолітнього царства Христа. Та справжня історія ідеї поступу, на думку Драгоманова, розпочинається у після-

---

<sup>244</sup> Вперше ця робота була опублікована в органі русько-української радикальної партії коломийському часопису «Народ» (1894. № 6–12). Цікаво, що через дев'ять років у цьому ж журналі Франко, який знаходився в орбіті духовних впливів Драгоманова, продовжуючи розвивати ідеї свого вчителя, також опублікує науково-популярну працю «Що таке поступ?» (1903).

<sup>245</sup> Драгоманів Михайло. Рай і поступ. 4-те вид. Відень, 1915. С. 62.

середньовічну добу, бо це, насамперед, секулярна ідея. У ранньомодерній 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<sup>246</sup>. Отже, «правдивість думки про поступ доповняє ся самим зростом сеї думки, бо в зрості сім также видно поступ з часами»<sup>247</sup>.

Виходячи з позитивістських настанов, Драгоманов критикує ідею «безумовного поступу», що розвивалася в німецькій спекулятивній філософії і особливо у Гегеля. Він не сприймає у такій філософії історії провіденціалізм, конструювання ідеї

<sup>246</sup> Ця ідея зустрічається у Драгоманова вже в його магістерській дисертації: «За іншою формулою, все людство становить один організм, який розвивається і вдосконалюється не стільки в окремих частинах (народи), скільки в загальній масі, причому частини (народи) складають правильно розмежовані шаблі розвитку цілого» [Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. С. 221].

<sup>247</sup> Драгоманів Михайло. Рай і поступ. С. 64.

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»<sup>248</sup>, —

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.

В цілому Драгоманов досить прихильно ставився до такої позитивістської теорії 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 іншої; б) поступ цей залежить від безперервного ходу розумового розвитку; в) поступ цивілізації проявляється і обумовлюється головним чином силою свідомості наукової, політичної, моральної<sup>249</sup>.

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<sup>250</sup>. Фактично

<sup>248</sup> Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. С. 227–228.

<sup>249</sup> Там само. С. 374–375.

<sup>250</sup> Там само. С. 407.



для Драгоманова поступ є категорією переважно наукової, моральної, релігійної чи естетичної свідомості, аніж «господарською» чи «торгівельною». Поступ для нього стає проблемою руху до вищих ступенів духовної культури та соціальної справедливості.

Ще одним моментом взаємодії Драгоманова з теоретичними надбаннями позитивізму є багатofакторний детермінізм, тобто таке розуміння історичного процесу, коли він стає результатом впливу кількох факторів як комбінації різних суспільних і природних сил. У того ж Бокля ми спостерігаємо видозмінений у порівнянні з Монтеस्क'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. М. Драгоманов також вважає, що історик повинен «вникати у внутрішні причини історичних явищ та змін — культурні, економічні, соціальні, політичні»<sup>251</sup>; 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. Тому про енгельсівський варіант історичного матеріалізму в листі до Ю. Бачинського він пише:

«Ви знаєте, я не згоджуюся з філософією історії і полемітики виключно економічною, бо вважаю її за свого роду метафізику, а життя людське занадто складне, щоб його пояснити лишень одним елементом... На лихо,

---

<sup>251</sup> Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и П. К. Тацит. С. 40.

марксистів, або ліпше енгельсисти рідко коли досліджують що, а просто а ргіогі чертять історичні і політичні фігури, часто зовсім фантастичні»<sup>252</sup>.

\*\*\*

Таким чином, у цьому розділі ми хотіли зацентувати увагу на тому моменті, що пояснення, а отже, і розуміння конструкту «українська філософія історії», можливе як комбінація контекстуальних та іманентних чинників, зовнішніх обставин та внутрішніх впливів одних ідей на інші. Контекст допомагає пояснити, як і чому філософсько-історичні ідеї набрали саме такої форми і набули саме такого змісту, а не якихось інших. При цьому вплив самого контексту на текст (філософсько-історичні ідеї) розуміється нами двояко: 1) як детермінант тексту; 2) як гранична рамка (К. Скіннер), яка дозволяє зрозуміти, який тип філософсько-історичних ідей взагалі міг функціонувати в соціумі першої половини ХХ ст.

Загалом для української філософсько-історичної думки характерний високий рівень контекстуалізації, коли без спеціального залучення ідеї контексту, іманентно, часом буває досить важко розгледіти філософський рівень тієї чи іншої історичної ідеї.

Якщо розуміння філософсько-історичної думки лише через пояснення із самої себе неможливе, то порівняння ідей українських мислителів із їх європейськими відповідниками вказує не тільки на специфіку контексту, що зумовив саме таке, а не інше побутування сукупності історіософських поглядів, а ще й дозволяє нам зробити висновки стосовно обумовленості ідеї про міру оригінальності української історіософії цього періоду. Рух нашої думки у напрямку визначення її оригінальності стає можливим, по-перше, через порівняння з контекстом, на тлі якого проступає вся неповторність історіо-

---

<sup>252</sup> Драгоманов М. П. 1-ий лист до Юліана Бачинського // М. П. Драгоманов. Переписка / зібрав і зладив М. Павлик. Т. 1. Львів, 1901. С. 122.

софських побудов; по-друге, оригінальність помічається при зменшенні нашої уваги до контекстуальних впливів та взагалі незастосуванні порівняльного методу. Якраз тоді, ізольовуючись, замикаючись у собі, українська філософія історії стає *особливою* щодо національної специфіки іншої національної філософії історії. Проте зосередження уваги на контекстуальних впливах може висвітлювати не лише помічання моменту неповторності феномену української філософії історії, а й висвічувати зовсім інший бік пізнавальної ситуації. І тоді конструюється зовсім інший набір характеристик, що вибудовуються в ієрархію від «перебування в силовому полі» західноєвропейської філософії, через «наздоганяючий характер» української філософсько-історичної думки і аж до несамостійного, відверто епігонського її характеру.

На наше переконання, у більшості випадків потрібно говорити не про механічне відтворення запозиченого, а про асиміляцію українськими мислителями західних філософських впливів та використання їх у власних інтелектуальних ситуаціях, а отже й про їх творчу рецепцію. Тобто мова йде про переосмислення західноєвропейських філософських ідей і, таким чином, про перебування української філософсько-історичної думки в межах загальноєвропейської філософської парадигми. Вирішуючи свої власні історичні проблеми у взаємозв'язку з європейськими, вона, думка, як одиничне висвітлювала нові ракурси та проблемні ділянки всього європейського цілого.

Спеціально зупинившись на ідейних впливах західних та українських інтелектуалів попередніх періодів на українських мислителів першої половини ХХ ст., потрібно сказати, що такий вплив мали концепції Гегеля, Маркса, позитивістів (особливо представників «першого» позитивізму), неокантианство, волюнтаризм Шопенгауера та Ніцше, історіософія О. Шпенглера та А. Тойнбі. Західноєвропейське філософське

тло доповнюється поглядами українських мислителів. Серед них варто виділити вплив представників ХІХ ст. Куліша, Драгоманова. Специфіка української філософії історії тоді постає як наслідок контекстуальних впливів та іманентних взаємодій.

Аналіз світоглядно-ідеологічних доктрин народництва, націоналізму, консерватизму дозволяє зафіксувати той набір цінностей, що детермінували історіософські погляди Франка, Липинського, Донцова. Філософсько-наукові теорії неокантианства, позитивізму, волюнтаризму, феноменології, екзистенціалізму дозволяють пояснити, швидше, іманентні впливи на формування філософсько-історичних поглядів Кістяківського, Чижевського, Петрова, Шлемкевича, Вассіяна.

Початковий етап розвитку української історіософії демонструє свою залежність від романтично-християнських світоглядних настанов та польського месіанізму. В історіософських побудовах Костомарова та Куліша для пояснення специфіки руху українського народу в історії активно використовується романтичний концепт «духу народу» та його модифікацій. Але в Куліша вже фіксуються й спроби залучити для осмислення української історії методологічний потенціал такої модерної сциєнтичної течії як позитивізм. Та все ж на відміну від, скажімо, російської історіософії цього періоду рівень секуляризації української історіософії вищий і тому така відсутність опори на християнську релігію зумовлює і набагато меншу представленість в ній ідей провіденціалізму та есхатологізму (за виключенням Костомарова).

А вже у Драгоманова ми спостерігаємо особливий інтерес як до загальнофілософських побудов позитивізму, так і до методологічних аспектів цієї доктрини. Складовими такого інтересу у нього виступають: загальне схилення перед феноменом науки, природничо-наукові аналогії у розумінні природи гуманітарно-соціальних наук, обов'язкове привнесення ідеї закону в історичний процес, першість розумового розви-

тку в уявленнях про поступ, багатofакторний підхід до пояснення рушійних сил історії. Як видно із його магістерської дисертації він задекларував свій відхід від спекулятивного бачення всесвітньої історії. Але Драгоманова можна назвати позитивістом лише у найширшому розумінні цього слова. Догматичним адептом позитивістської доктрини він ніколи не був («ми зовсім не стоїмо за всяких попів науки, доктринерів-позитивістів»).

## **Розділ II**

# **ПОЗИТИВІСТСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ**

Осмислення історичного процесу в межах позитивістської парадигми, й ширше — модерної наукової парадигми, ввібрало в себе філософію прогресу, ідею еволюційних змін. В її контексті стали можливими або наповнилися новими смислами такі поняття, як «час ущільнився» і «час уповільнився», «часові злами» й «часова безперервність», «людина свого часу» і «людина, що випередила свій час» тощо. У межах науково-позитивістських концепцій з'явилися й теорії про прискорення історичного процесу.

У цьому і наступному розділах ми спробуємо через детальний розбір ідей українських інтелектуалів виділити основні типологічні риси філософсько-історичного знання у першій половині ХХ ст. Головним завданням цього розділу буде, як уже зрозуміло, виявлення позитивістських характеристик їх історіософських поглядів.

Таким чином, у першому підрозділі ми проаналізуємо специфіку філософсько-історичного шару ідей у творчості Івана Франка. У другому дослідимо неокантіанський варіант епістемології історії в соціології Богдана Кістяківського. Невідповідність між кантіанством Кістяківського і позитивізмом, заявлена в назві розділу, знімається, тому що свої гносеологічні погляди формально він висловив у межах спільної з позитивізмом теорії соціології.

### **2.1. Проблема поступу та суб'єкта історичного процесу (І. Франко)**

Проблема суб'єкта історії розпочинається із постановки питання «Хто творить історію?». Історія вивчення цього

«споконвічного» 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 певної спільноти і в подальшому сприяє її розвитку).

Відомий інтелектуал Іван Франко, знаходячись в обрії позитивістської парадигми поступу, як уже зазначалося, не копіює її сліпо, репродуктивно, а намагається виявляти певну самостійність у цьому питанні. Людина, за його вченням, підкоряється загальним законам еволюції. Однак, будучи захопленим ідеями соціалізму, Франко вірив, що настане такий час, коли свідомі своєї «людськості» люди зможуть створити суспільство вільних особистостей, де вже не буде боротьби, насильства, обмеження свободи.

Ідея поступу, остаточно сформована європейською соціально-філософською думкою у XVIII ст. й розвинена вже у наступному, мала багатьох прихильників і серед представників української філософсько-історичної та соціальної думки. Ця ідея належить до тих масових вірувань епохи, повз які Франко, звичайно ж, не міг оминати. Тож спробуємо простежити еволюцію поглядів на ідею прогресу (поступу) у світогляді Франка.

У своїй ранній праці «Мислі о еволюції в історії людськості» (1881) 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) яко побічний, підрядний складник*»<sup>253</sup>. Отже, еволюція як родове поняття поєднує у

<sup>253</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 81.

своєму обсязі й видові поняття прогресу (поступу), і поняття регресу (виродження)<sup>254</sup>. 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»<sup>255</sup>. 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.

Досліджуючи далі процес людської історії під кутом зору еволюції, Франко, незважаючи на недостатність знання на цьому етапі свого творчого життя багатьох сторін «теорії наукового соціалізму», все ж таки — за аналогією з марксистськими постулатами та позитивістським вченням Герберта Спенсера (1820–1903) — вибудовує періодизацію людської історії<sup>256</sup>. 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

<sup>254</sup> Для порівняння наведемо бачення співвідношення між поняттями еволюції та поступу в російського релігійного філософа Сергія Булгакова (1871–1944), одного з найбільш глибоких критиків ідеї прогресу з позицій релігійної філософії. Він писав: «...теорія прогресу є для механістичного світорозуміння теодіцеєю, без якої людина не може, мабуть, обійтися. Поряд із поняттям еволюції, безцільного й безглузого розвитку, створюється поняття прогресу, еволюції телеологічної, в якій причинність та поступове розкриття мети цієї еволюції збігаються аж до повного ототожнення... Обидва вчення — про механістичну еволюцію та про прогрес, — як би вони не відрізнялися за своїми висновками, — з'єднані між собою необхідним внутрішнім якщо не логічним, то психологічним зв'язком» [Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. *Проблемы идеализма*. М., 1902. С. 9].

<sup>255</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 82.

<sup>256</sup> В особистій бібліотеці молодого Франка були книги класиків «першого» позитивізму Спенсера і Міля. Під час судового процесу над Франком та його товаришами за революційну діяльність у 1878 р. саме ці книги були вилучені судом для перегляду.



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<sup>257</sup>.

«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 розсипного життя людей», за якої «чоловік жив цілковитим звіром по лісах, по деревах і по скалах, не знаючи нічого, не думаючи, не застановляю-

---

<sup>257</sup> На ненауковість спенсерівського «закону еволюції», сутність якого полягає в тому, що все існуюче має тенденцію із простого і однорідного перетворюватися в складне і різнорідне вказав неокантіанець Кістяківський. На його думку законом є причинні співвідношення між явищами. Причина ж є те, що передує явищу. Явище — це наслідок причини. Вказати на причину явища означає пояснити це явище. Тому саме через категорію закону повинна пояснюватися мінливість соціального процесу. Але у випадку з «законом еволюції» (чи «законом поступу») пояснення соціального факту в процесуальному ланцюзі уможлиблюється не через вказівку на причину, а через вказівку на наступний факт, який і буде поясненням попереднього. Справді, розуміння того, що історичний процес розвивається по висхідній лінії настає тоді, коли ми бачимо наступний етап і він кращий за попередній. Тобто, мова, у нашому випадку, йде не про причинний, а про телеологічний спосіб пояснення. Але поки що наука, як пише Кістяківський, «не допускає інших пояснень явищ крім пояснень через причинні відношення або пояснень наступного явища попереднім... а тому ми можемо полишити закон еволюції Спенсера, як ненауковий, збоку» [Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Б. Кістяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916. С. 149]. Тому те, що називається «законом еволюції» насправді є простою вказівкою на явище, факт і процес мінливості, але не на те, що її обумовлює. Формула «закону еволюції» не є законом і нічого не пояснює ще й тому, що закон є безумовно необхідне співвідношення між явищами, а це означає, що таке співвідношення повинно бути поза просторовими й темпоральними характеристиками. Але історичний процес як ряд явищ протікає в часі й просторі і його закон також має ці характеристики. Ця ж аргументація щодо наділення еволюції властивістю закономірності стосується, за Кістяківським, і марксистів, які у своїх соціально-теоретичних побудовах також культивують принцип еволюції.

чись, без мови, без віри, без найменшого сліду якої-небудь культури, жив з дня в день в ненаситній, безмірно важкій боротьбі за існування»<sup>258</sup>.

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 «відушних» (ворожитів, 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»<sup>259</sup>.

Первісній добі в цілому найбільш повною мірою притаманна дія дарвіністського закону боротьби за існування. До того ж 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 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»<sup>260</sup>. За первісної доби

<sup>258</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 91.

<sup>259</sup> Там само. С. 114.

<sup>260</sup> Там само. С. 106.

«...природний добір з поля біологічного переходить на поле соціологічне, і конечна річ, що на тім новім полі мусить прийняти й новий вигляд, не зміняючи, впрочім, своєї істоти»<sup>261</sup>.

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 отруваючою 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<sup>262</sup>.

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

<sup>261</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості.

В одному з листів до Драгоманова Франко взагалі пише, що «в статті — «Мислі про еволюцію» я хотів зробити те, що недостатньо зробив Лянге в «Arbeliterfrage», а що далеко краще, хоть коротко сказав Подолинський, а іменно — оперти розвиток історичний і особливо соціалізм на дарвінізмі, і думаю, що таке показування зв'язку між тими рядами явищ для молоді може багато придатись» [Франко І. Лист до М. П. Драгоманова (Львів, початок листопада 1881 р.) // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 48. К., 1986. С. 294.

<sup>262</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 95.

розвити в них тисячні духові спосібності, саму основу всякої культури»<sup>263</sup>.

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»<sup>264</sup> 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 общинного господарювання рівноважиться або й перевищала його недогоди, там воно вдержалося й донині, як на острові Ява, в Індії, Росії і т. д.»<sup>265</sup>). 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 «почасти регрес, а почасти 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»<sup>266</sup>. Прогрес же — у порівнянні зі стародавнім світом — полягає в тому, що «підданство, хоч і в яких диких та грубих формах воно не раз проявлялося, все-таки становить поступ гуманності супроти старинного

<sup>263</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 95.

<sup>264</sup> Там само. С. 117.

<sup>265</sup> Там само. С. 114.

<sup>266</sup> Там само. С. 117–118.

невільництва»<sup>267</sup>. 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»<sup>268</sup>.

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»<sup>269</sup>. Поступ на цьому етапі теж має суперечливий і не всеобіймаючий характер. Взагалі, «мануфактура і фабрика — се те тло продукційне»<sup>270</sup>, 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»<sup>271</sup>. 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

<sup>267</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 120.

<sup>268</sup> Там само. С. 119.

<sup>269</sup> Там само. С. 126.

<sup>270</sup> Там само. С. 130.

<sup>271</sup> Там само. С. 133.

спілка між людьми дійде до найдосконалішої, нам тепер звісної ступені»<sup>272</sup>, —

підсумовує 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»<sup>273</sup>). 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.

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

Порівнюючи ідеї цього раннього твору Франка зі статтею 1903 р. «Що таке поступ?», можна зробити досить суттєві уточнення щодо розвитку його поглядів на зазначену проблему. Насамперед впадає у вічі, що позитивістський термін «еволюція» на означення механізмів історичного процесу у цій 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 емпірич-

<sup>272</sup> Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. С. 134.

<sup>273</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 33.

ними 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»<sup>274</sup>.

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<sup>275</sup>, — зазначає Франко.

На цьому етапі квінтесенція його поглядів на поступ формулюється в таких висловлюваннях:

«...з усього того, що ми сказали досі, видно деякі цікаві речі, які слід зятати собі. 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 якось хвилями: бувають хвилі високого підйому, а по них наступають хвилі упадку, якогось знесилля і зневір'я, потім хвиля знов підіймається, 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, лишаячи по часах оживленого руху пустоту та занепад»<sup>276</sup>.

Перефразовуючи 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.

<sup>274</sup> Франко І. Що таке поступ? // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 346.

<sup>275</sup> Там само.

<sup>276</sup> Франко І. Що таке поступ? С. 309.

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»<sup>277</sup>. «Величезні багатства з одного боку, зібрані в немногих руках, і страшенна бідність з другого боку, що душить мільйони народу»<sup>278</sup>.

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»<sup>279</sup>. Рушійною силою поступу — на противагу, приміром, таким емпірикам та раціоналістам, як позитивісти<sup>280</sup>, він називає «голод і любов»<sup>281</sup>. Втім, «людського розуму, — продовжує він, — в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде»<sup>282</sup>.

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?<sup>283</sup>). Та імпліцитно такі ідеї у самого Франка, на нашу думку, вже були закладені у статті 1897 р. «Соціалізм і соціал-демокра-

---

<sup>277</sup> Франко І. Що таке поступ? С. 320.

<sup>278</sup> Там само. С. 323.

<sup>279</sup> Там само. С. 346.

<sup>280</sup> Тут якраз цікавим видається порівняння з О. Контом, який слідом за своїм учителем А. Сен-Симоном вважав: «Прогрес, тотожний... поступальному руху Розуму, вже сам по собі є своєю власною рушійною силою, джерелом «саморуху» людського роду» [История теоретической социологии: в 4 т. Т. 1 / ответ. ред. и составитель Ю. Н. Давыдов. М., 2002. С. 103].

<sup>281</sup> Там само. С. 346.

<sup>282</sup> Франко І. Що таке поступ? С. 346.

<sup>283</sup> Вірш Ф. Шиллера «Мудреці» (1795 р.) закінчується так: «И чтобы мир был молод, Царят любовь и голод!» [Шиллер Ф. Мудрецы / пер. Л. Гинзбург // Ф. Шиллер. Собрание сочинений в семи томах. Т. 1. М., 1955. С. 205].



тизм», у якій він чи не вперше намагається на теоретичному рівні дати критику марксизму (соціал-демократизму). Отже, у цій роботі І. 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 І. Франка, дещо по-іншому. У нього «основним моментом в історії є продукція і репродукція безпосереднього життя»<sup>284</sup>. 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 в'яснити, для чого цей біологічний закон тільки серед людей витворив соціологічний результат»<sup>285</sup>.

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»<sup>286</sup>. Потім, на нашу думку, ці свої ідеї Франко — вже в ускладненішому вигляді (наприклад, ста-

<sup>284</sup> Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич, 2004. С. 497.

<sup>285</sup> Там само. С. 498.

<sup>286</sup> Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм. С. 498.

тевий 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».

Саме такими ідеями Франко з середини 90-х рр. в позбавлявся від догматичним чином зрозумілого марксизму, й до його світоглядного розвитку цього часу добре підходять слова, які він в «Ukraina irredenta» адресував Юліанові Бачинському:

«Я не сумніваюся, що сам він швидко виросте з соціал-демократичного, простолінійного доктринерства, що вдасться в старанніші студії над конкретним фактами»<sup>287</sup>.

Ідею про щастя як мету поступу Франко повторює й у статті «Що таке поступ?», 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, діалога з селянське походження самого Франка. А далі він стверджує, що щастя як мета поступу ніколи не буде досягнуте, 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»<sup>288</sup>,

<sup>287</sup> Франко І. *Ukraina irredenta* // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич, 2004. С. 393.

<sup>288</sup> Франко І. Що таке поступ? С. 345.

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 волі. Поступ як безумовний наказ починає організовувати ланцюг з історичних фактів і фактів сьогодення у напрямку до майбутнього, що за своєю природою є обумовленими. 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 у 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).

Хоча, звичайно, і в ХІХ, і в наступному ХХ ст. було й інше бачення місця поняття поступу і специфіки його проєкціонування на світ людських дій. В українському філософському просторі крім ідеї об'єктивності людського поступу, вже на початку ХХ 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 цінностей ХІХ століття, 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 результат початково рефлексивної позиції — полягає в тому, що «...понятте 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»<sup>289</sup>.

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...»<sup>290</sup>. 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

<sup>289</sup> Товкачевський А. Утопія і дійсність: До характеристики української інтелігенції. К., 1911. 119 с.

<sup>290</sup> Там само. С. 13.

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 життє, відріжняємо його від суб'єкта, виріжняємо в ньому сам процес життя і його ціль, неначе дві ріжні річи»<sup>291</sup>). 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 прогресом, 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

<sup>291</sup> Товкачевський А. Утопія і дійсність: До характеристики української інтелігенції. С. 24.

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”»<sup>292</sup>, 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 ХІХ ст., що мають своїм витокком ідеологію Просвітництва, в одновимірному, лінійному просторі якої випечена ідея поступу. Великі досягнення природничих наук у ХІХ столітті провокують багатьох інтелектуалів, у тому числі й І. 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 І. Франка і природний закон економічного розвитку Маркса як підґрунтя духовних подій, і позитивістські концепції географічного детермінізму (Бокл), і дарвіністська ідея еволюції, і спенсерівська лінійна динаміка історичної системи, що неухильно рухається до все більшої і більшої диференційованості та складності.

<sup>292</sup> Товкачевський А. Утопія і дійсність: До характеристики української інтелігенції. С. 28.

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'єкт історичної дії. Під суб'єктом історичного процесу 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»<sup>293</sup>. Перехід від концепту народу до концепту нації зумовлює і розширення змісту останньої. Поняття нації у нього поєднує в собі: 1) «етнічну масу українського народу»<sup>294</sup>; 2) усі суспільні класи і стани, включаючи «простий народ»<sup>295</sup>; 3) момент політичної незалежності (для української нації поки що у вигляді суспільного ідеалу)<sup>296</sup>; 4) націю — своєрідне «громадянське суспільство»<sup>297</sup>, 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

<sup>293</sup> Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 254–255.

<sup>294</sup> Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 404.

<sup>295</sup> Однак з огляду на те, що в українській нації головною складовою продовжує залишатися «проста народна маса», то «... історія народів — се не історія «господ Обманових», а історія народних мас і тих соціальних, економічних та духовних течій, які з непереможною, елементарною силою проявляються в їх житті» [Франко І. «Ідеї» й «ідеали» галицької москвофільської молодіжі // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 416].

<sup>296</sup> Франко І. Поза межами можливого // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К., 1986. С. 284.

<sup>297</sup> Франко І. Причинки до історії України-Русі. Часть перша // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 47. К., 1986. С. 439–447.

«...жолудкові ідеї, тобто національно-економічні питання самі собою, з залізною консеквенцією пруть усяку націю до виборювання для себе політичної самостійності...»<sup>298</sup>.

Феномен нації — це «синтез усіх ідеальних змагань», «будова, до якої повинні йти всі цеглини».

«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»<sup>299</sup>.

У проєкті вже згадуваного американського економіста Генрі Джорджа Франко також схвалює виведення на перше місце інтересів нації. Американець, пише він, «висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею»<sup>300</sup>. І, розмірковуючи про щастя як основну мету поступу, він, знову ж таки, виходить на ідею нації як найбільш загальної соціальної одиниці.

«Настільки чоловік може бути щасливим у житті, — пише І. Франко, — він може се тільки в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Скріплення, уточнення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу — отсе основна підвалина всякого поступу; без неї все інше буде лише мертве тіло без живої душі в ньому»<sup>301</sup>.

Отже, граничні соціальні зв'язки як умова щастя замикаються на нації. Більше того, зробимо висновок, ці націо-

<sup>298</sup> Франко І. Поза межами можливого. С. 280.

<sup>299</sup> Там само. С. 284.

<sup>300</sup> Франко І. Що таке поступ? С. 344.

<sup>301</sup> Там само. С. 345.



нальні зв'язки також є основою поступу. Тому, ту політичну філософію, що починає складатися у Франка у II половині 90-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.

Ще одним із суттєвих компонентів філософії історії Франка є його ставлення до ролі особи в історичному процесі. 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...»<sup>302</sup> і не погоджується з культом героїв Томаса Карлейля (1795–1881), називаючи цю теорію «застарілою».<sup>303</sup>

«Доведено, що не тільки великі королі, вожді й завоювальники 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 даль-

<sup>302</sup> Франко І. Юрій Брандес // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 31. К., 1986. С. 382.

<sup>303</sup> Нагадаємо, що для Т. Карлейля «всемирная история, история того, что человек совершил в этом мире, есть, по моему разумению, в сущности, история великих людей, потрудившихся здесь, на Земле... все, содеянное в этом мире, представляет, в сущности, внешний материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежащих великим людям, посланным в этот мир. История этих последних составляет поистине душу всей мировой истории» [Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории / пер. с фр. В. И. Яковенко // Т. Карлейль. Теперь и прежде. М., 1994. С. 6].

шого розвитку, тільки шаблями, по яких розвиток ішов і йде щораз вище і вище»<sup>304</sup>.

Як бачимо, в цій роботі, пройнятій духом позитивістської філософії, велика людина є і залишається бути «продуктом епохи і середовища»<sup>305</sup>.

## **2.2. «Довга» історія України (М. Грушевський)**

У великого українського історика Михайла Грушевського (1866–1934) історіософські погляди формувалися також під великим впливом позитивістської епістемологічної парадигми. Звідсіля й велика кількість паралелей з поглядами Франка на історичний процес. Хоча, потрібно зазначити, що протягом довгого творчого життя у Грушевського його історіософія зазнавала трансформації також і під впливами ідей Е. Дюркгайма, методології «психології народів» Вундта та настанов неокантіанства, але все ж позитивістський компонент у цьому «букеті впливів» завжди залишався головним.

В уявленнях про суб'єкт історичного процесу на перше місце у нього 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

<sup>304</sup> Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами. С. 25.

<sup>305</sup> Поетичні тексти Франка суттєво доповнюють філософсько-історичну проблематику, яку він розвивав у своїй публіцистиці. Сучасні тлумачення поетичних текстів щодо зміни Франком на початку ХХ століття бачення співвідношення народної маси та героїчної особистості див. наприклад: [Забужко О. Філософія української ідеї та європейкий контекст: Франківський період. К., 1992. С. 93–106], [Мазепа В. І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К., 2004. С. 105–126].

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»<sup>306</sup>.

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»<sup>307</sup>.

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. Національний історичний процес проявляє себе в трьох площинах: суспільно-економічній, політичній та культурній. Він також розчленований на історичні періоди. Приміром, український історичний процес, як видно з його «Історії України-Руси» та «Очерка истории украинского народа» має, принаймні, п'ять таких періодів: 1) доба Київської Русі; 2) Литовсько-Польська доба; 3) козацька доба; 4) період бездержавності і 5) з ХІХ століття — початок національного відродження.

Історіософська модель української історії. Сучасники називали Грушевського «батьком української нації». Він вивторив схему самостійного українського історичного проце-

<sup>306</sup> Грушевський М. Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання. *Борітеся — поборете*. 1920. № 1. С. 12.

<sup>307</sup> Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі // М. Грушевський. Твори: у 50 т. Т. 1. Львів, 2002. С. 73.

су і написав його історію (10 томів «Історії України-Руси»). Своїми історичними творами 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 племени». 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 ХІХ ст. починалася «з передісторії Східної Європи... потім мова йде про розселення слов'ян, про сформування Київської держави; історія її доводиться до другої половини ХІІ в., потім переходить до Володимирського, від нього — в ХІV віці — до Московського, слідиться історія Московської держави, потім Імперії»<sup>308</sup>.

Але насправді

«Володимиро-московська держава не була ані спадкоємницею, ані наступницею Київської, вона виростав на своїм корені, і відносини до неї Київської можна б скорше прирівняти, напр., до відносин Римської держави до її галльських провінцій, а не преємства двох періодів у політичній і культурній житті Франції»<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> Грушевський М. Звичайна схема «русскої» історії й справа раціонального укладу історії Східного Слов'янства. *Статті по славянознавченню*. Вып. I. СПб., 1904. С. 298.

<sup>309</sup> Там само. С. 299.

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 етнізм 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 києворуські 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.

Грушевського також цікавлять питання внутрішніх механізмів, що рухають «колесо історії».

По-перше, це проблема соціальної еволюції і чільно пов'язаний з нею концепт поступу. І хоча категорія «еволюції» у творах Грушевського зустрічається набагато частіше за «поступ», але 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<sup>310</sup>.

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»<sup>311</sup>.

У цього визначного історика ми зустрічаємо такий образний опис поняття поступу:

«Людський поступ — се безконечне громадженне 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»<sup>312</sup>.

<sup>310</sup> Тельвак В. Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець XIX — початок XX століття). Нью-Йорк; Дрогобич, 2002. С. 95.

<sup>311</sup> Там само. С. 99.

<sup>312</sup> Грушевський М. Наша політика. Збірник статтів. Львів, 1911. С. 66.

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

По-друге, розглядаючи український історичний процес крізь призму еволюціоністської схеми, Грушевський піднімає й проблему рушійних сил цієї еволюції, а це теорія «багатофакторності» як позитивістський варіант історичної причинності. О. Прицак 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<sup>313</sup>. 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)<sup>314</sup>. Тут Грушевський, погоджуючись з двома факторами, названими 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<sup>315</sup>.

<sup>313</sup> Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. К.; Кембридж, 1991. С. 20.

<sup>314</sup> Грушевський М. Початки громадянства (генетична соціологія). [Wien], 1921. С. 38–39.

<sup>315</sup> Проти інтерпретації Грушевським марксистського вчення про рушійні сили історії виступив свого часу український комуніст Андрій Річицький. Насамперед, він ще раз нагадує, що історію в марксистській теорії історії робить не автоматична дія економічного фактору. Тому він не сприймає того здивування Грушевського, коли той помічає в Енгельса на пояснення ним причин соціальної еволюції первісного суспільства подвійний ряд факторів: засобів до існування та продовження роду. Просто марксизм, на думку Річицького, цю багатофакторність чинників біологічного, економічного та надбудовного рівнів, які впливають на рух історії науково пояснює на відміну від «еклектичної мішанини» чинників у позитивізмі [Річицький Андрій. Як Грушевський «виправляє» Енгельса. *Червоний шлях*. 1924. № 3. С. 187].



Ці фактори виконують змушуючий вплив на виникнення найрізноманітніших фактів історичного знання (соціальних, політичних, культурних). Як видно, у Грушевського не було їх жорсткого 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<sup>316</sup>.

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 пра-

<sup>316</sup> Тут можна помітити прямі паралелі з уявленнями про детермінанти історичних подій у поглядах того ж неокантіанця Б. Кістяківського. Він виступає проти одного марксистського причинного фактору, через який пояснюється феномен надбудови (економіка, продуктивні сили). Навпаки, Кістяківський говорить про цілі ряди причинних співвідношень і ці причини такі ж індивідуальні, а комбінація їх такаж випадкова, як і ті історичні факти чи локальні процеси, які вони обумовили [Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Б. Кістяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М., 1916. С. 155].

цюють на виконання глобального завдання — конструювання образу відроджуваного в темпоральних точках *тепер* та *майбутнього* українського народу/нації, що засвідчує ще й телеологічний характер історіософії Грушевського.

\*\*\*

Одним з останніх українських істориків позитивістського спрямування, хто дотримувався традиційної теорії багатфакторності вже в середині ХХ ст. був Олександр Шульгин (1889–1960). Він називає таку групу факторів, що обумовлюють історичний процес: національний, демографічний, географічний, економічний, політичний, духовний<sup>317</sup>. Як і Грушевський О. Шульгин пише про неповторну комбінацію таких факторів для пояснення кожної неповторної історичної події. Історичне життя настільки 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 стали серії історичних фактів, що і засвідчує наявність ситуації історичної закономірності. Сецифіка законів історії полягає в тому, що вони не є універсальними й абсолютними, а швидше релятивними, можливими, умовними й частинними. Та на заваді суцільній детермінованості історії законами постає людська воля, яка поділяється на волю-обов'язок (шляхетна, дає людині можливість виконувати обов'язки, керувати собою, але не дає творчої сили) та волю-бажання (всемогутня, творча). Якраз

<sup>317</sup> Шульгин Олександр. Основні проблеми історії і життя. *Збірник на пошану Олександра Шульгина (1889–1960)* / за ред. В. Янева. Париж; Мюнхен, 1969. С. 160.

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. Шульгин, перебуваючи на еміграції у Франції, головну книгу, в якій виклав своє розуміння теорії історичного процесу написав французькою мовою<sup>318</sup> і може тому його ідеї до цього часу ще не стали об'єктом чільної уваги науковців.

\*\*\*

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.

### **2.3. Теорія історичного пізнання: неокантіанська версія (Б. Кістяківський)**

Епістемологічні проблеми історії не є панівними у філософсько-історичних поглядах українських мислителів. Один з небагатьох, хто спеціально займався цією проблемою, був філософ права Богдан Кістяківський (1868–1920).

---

<sup>318</sup> Chouguine Alexandre. L'histoire et la vie. Les lois. Le hasard. La volonté humaine. Paris, 1957. 230 p.

Б. Кістяківський, особливо на початку своєї наукової кар'єри, знаходився під безпосереднім впливом ідей баденської школи неокантіанства. Тому, в межах цієї 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 сферами. На рівні об'єкта 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 на аналогії у поглядах Генріха Риккерта і Кістяківського стосовно розуміння відсутності в об'єктивному світі моменту загального. Так, Г. Риккерт у своїй програмній праці «Філософія історії» (1904) зазначає, що «...причинные связи, если они вообще обладают эмпирической реальностью, суть части индивидуальной действительности, ибо кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности»<sup>319</sup>.

І для порівняння — цитата зі статті Б. 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»<sup>320</sup>.

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

---

<sup>319</sup> Риккерт Г. *Философия истории* / пер. с нем. С. И. Гессена // Г. Риккерт. *Науки о природе и науки о культуре*. М., 1998. С. 150.

<sup>320</sup> Кістяковський Б. Категорія необхідності і справедливості при дослідженні соціальних явищ // Б. Кістяковський. *Соціальні науки і право. Очерки по методології соціальних наук і загальної теорії права*. М., 1916. С. 121.

Але дослідник під час дослідження цих індивідуальних явищ — залежно від свого наукового інтересу — застосовує різні точки зору (методи).

«У першому випадку, тобто 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»<sup>321</sup>.

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 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 наслідуює 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 не-

---

<sup>321</sup> Кистяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 127.

обхідністю, 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 –Віндельбанда та Риккерта — ці 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.

Кістяківський стверджує, що метою історії є «точне встановлення кожного окремого факту»<sup>322</sup>, а ось «натуралісту немає ніякої справи, завдяки саме якому індивідуальному і випадковому зчепленню чи перетину сотень причинно-зв'язаних явищ виросла 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»<sup>323</sup>.

Ще раз потрібно наголосити, що у баденців 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 Риккерта фундаментальна специфіка історичних (гума-

<sup>322</sup> Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 126.

<sup>323</sup> Там само. С. 125.

нітарних) 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 Риккертом і відносить соціологію до сфери гуманітарних (історичних) наук. Нагадаємо, що Риккерт 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 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 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 українського 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»<sup>324</sup>.

Тому причинний зв'язок у світі культури та світі натури — 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 необхід-

<sup>324</sup> Кістяковський Б. Категорія необхідности и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 130.



ності: вона робить випуклішими зв'язки саме у межах цієї події, ситуації тощо. На думку Кістяківського, оскільки причини в історичних науках стосуються одиначної події і не мають жодного відношення до зв'язків між подіями, то самі вони «такі ж індивідуальні і неповторні, як і самі історичні події»<sup>325</sup>.

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 зазначає Кістяківський, — крім установлення 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,

<sup>325</sup> Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 130.

так й історія досліджують причини явищ, отже, і логічні прийоми й методи дослідження в них ті ж самі»<sup>326</sup>.

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, із точки зору неокантіанства Кістяківського, ще раз засвідчує раціональний характер процедури дослідження в історичних (гуманітарних) науках. Цей раціоналізм виразно контрастує із поширеними на початку ХХ ст. ірраціональними методологіями, що апелювали до інтуїції (А. Бергсон), емпатії («вживання») (Дильтай) і т. п.

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.

На відміну від категорії «необхідність», 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»<sup>327</sup>.

Отже, ідея справедливості — це те, що привноситься розумом в історичний процес, і в її світлі сам процес стає позна-

<sup>326</sup> Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 128.

<sup>327</sup> Там само. С. 176.

ченим смислом справедливості. Тож цілком у кантіанському 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 дане не визначається мисленням, а навпаки, мислення визначає дещо як дане. Тут зауважимо, що на противагу Б. 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 добре показує, що він не знаходився у догматичному полоні кантіанської 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 всезагальною чи загальнообов'язковістю його для будь-якої нормальної свідомості»<sup>328</sup>.

Судження, побудовані дослідником на основі цієї категорії, «мають бездоганну правильність у логічному відношенні, так як

<sup>328</sup> Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 179.

вони невід’ємні і загальнообов’язкові для нашої свідомості»<sup>329</sup>. Кістяківський, не можна не помітити, постулює апіорний характер категорії справедливості. Але, як відомо, трансцендентальний план філософії Канта перетворюється у неокантіанців у план цінностей. У Кістяківського «категорія справедливості — це категорія оцінки». На відміну від, скажімо, Г. Риккерта він не розрізняє цінність та оцінку, відтак у нього категорія цінності є «лише критерієм для оцінки результату соціального розвитку». Що ж до Риккерта, 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, і 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.

З точки зору правильності епістемологічних принципів необхідності й належності («должного») Кістяківський не сприймає однієї з основних категорій в історіософії російських народників — категорії можливості. Її розгляду він присвятив велику статтю<sup>330</sup>. Російські народники (П. Лавров, М. Михай-

<sup>329</sup> Кістяковский Б. Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений. С. 179.

<sup>330</sup> Кістяковский Б. «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М., 1902. С. 297–393.

ловський) 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 уможливується 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»<sup>331</sup>.

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.

<sup>331</sup> Кістяковский Б. «Русская социологическая школа» и категория возможности при решении социально-этических проблем // Проблемы идеализма / под ред. П. И. Новгородцева. М., 1902. С. 393.

## 2.4. Українська історіософія на стежках матеріалістичного розуміння історії

Елементи марксистської філософії в українській філософській культурі можна спостерігати вже з 70-х рр. ХІХ ст. Початки розповсюдження марксистських ідей пов'язані з іменами М. Зібера, С. Подолинського, М. Павлика, Ю. Бачинського, П. Грабовського, Лесі Українки. У першому підрозділі цього розділу ми також вказали на моменти марксизму в історіософських розмірковуваннях Франка. 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 і якісь інші філософські школи крім марксистської були відсутні. Специфікою функціонування цієї останньої є її злитість з політичною владою. Фактично один з варіантів марксистської філософії у її більшовицькому прочитанні постає ідеологією, що конструє та легітимізує грандіозну спробу побудови якісно нового типу суспільства — комуністичного. Хоча в 20-ті рр. мабуть ще можна говорити про творчий характер марксистських ідей<sup>332</sup>. Взагалі, 20-ті рр. були тим періодом, коли більшовицький варіант марксистської філософії лише починає утверджуватися, сталінський інтерпретативний канон, який остаточно перетворив цю філософію в ідеологічну

---

<sup>332</sup> Ще в 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» [Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). *Червоний шлях*. 1930. № 2. С. 113].

закоженілу догму ще не склався і тому деяке розмаїття інтерпретацій було можливе. Головне, що філософська думка в цей період функціонувала як не вироблення нових, а лише як інтерпретація вже наявних ідей. І саме на рівні інтерпретацій можна говорити про елементи творчості в більшовицькому варіанті марксистської філософії. Остаточно 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 Сталіна. Саме догми цього розділу стали матрицею філософування для всіх філософів Советського Союзу на найближчі десятиліття.

Матеріалістичне розуміння історії або історичний матеріалізм<sup>333</sup> є головною складовою (поряд з діалектичним матеріалізмом) марксистської філософії. Поштовх марксистським філософам щодо подальших розробок в цій царині філософії був даний публікацією навчального посібника одного з лідерів більшовицької партії Миколи Бухаріна «Теорія історичного матеріалізму» (перше видання — 1921 р.), де він відмовляє історичному матеріалізмові у статусі філософії і стверджує, що це рівень науки соціології<sup>334</sup>. Така позиція ціл-

<sup>333</sup> Сам термін «історичний матеріалізм» на означення матеріалістичного розуміння історії був введений Ф. Енгельсом в передмові до англійського видання роботи «Розвиток соціалізму від утопії до науки» (1892).

<sup>334</sup> Взагалі, у першій половині 20-х рр. у Советській Росії виходило досить багато узагальнюючих праць та навчальних посібників з історичного матеріалізму. Варто назвати хоча б деякі з них. Соціал-демократ, що в молоді роки був близький до «махізму», Павло Юшкевич в Одесі в 1921 році перевидав свою працю 1907 р. «Про матеріалістичне розуміння історії». У 1922 р. починає друкуватися у журналі «Красная новь» «Курс лекцій з історичного матеріалізму» соратниці ще засновника російської соціал-демократії Г. Плеханова Любові Аксельрод (Ортодокс). Відомий історик і сходознавець Олександр Тюменев перевидав у тому ж 1922 р. свою працю 1907 р. «Теорія історичного матеріалізму». У тому ж 1922 р. філософ Володимир Сараб'янов публікує популярні нариси «Історичний матеріалізм». Соціолог і теоретик права Ісаак Разумовський у 1924 р. видав свій «Курс теорії історичного матеріалізму». Важливим для розгортання подальших дискусій на «філософському фронті» був вихід українською мовою книги відомого нідерландського марксиста Германа Гортера «Історичний матеріалізм» (1918). В Україні в руслі цієї тенденції виходить праця Бориса Горєва (Гольдмана)

ком узгоджується з поглядами «ранніх» Маркса й Енгельса, для яких філософія — це той елемент надбудови, що поряд з теологією, естетикою та моральністю постає виявом духовного виробництва експлуататорських класів, а отже вона може претендувати лише на статус ідеології, зрозумілої як «хибна», перекручена свідомість. В процесі переходу до соціалізму вона, як спекулятивний тип пізнання долається позитивним науковим знанням. Серед відомих українських філософів 20-х — поч. 30-х рр., 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.

Матеріалістичне розуміння історії розпочинається з марксівської тези, що зафіксована в передмові «До критики політичної економії» (1859): буття визначає свідомість, а не навпаки, як то було в ідеалістичних варіантах філософії або як зазначає Тодось Степовий:

«Марксова теорія історичного матеріалізму підкреслює, що перевороти у свідомості відбуваються після того, як відбувається переворот у бутті, або, як висловився образно Гегель, — сова Мінерви вилітає лише вночі, тобто свідомість запізнюється в своїй зміні відносно зміни суспільного буття»<sup>335</sup>.

---

«Нариси історичного матеріалізму» (1925). Продовжує в Україні свою творчу діяльність працями «Курс лекцій з історичного матеріалізму» (1923) та «Конспект лекцій з історичного матеріалізму» (1924) і Семен Семковського (Бронштейн). Він ще в 1908 р. упорядкував і опублікував російською мовою збірник текстів відомих європейських соціалістів-теоретиків: «Історичний матеріалізм: Дискусії, роздуми, філософські проблеми».

<sup>335</sup> Степовий Т. Відношення свідомости до буття в матеріалістичному розумінні історії. *До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса*. Філософський збірник. Харків, 1933. С. 150.



Єдність суспільного буття та суспільної свідомості складає суспільну формацію. Процес людського життя в історичному матеріалізмі постає як закономірний рух (еволюція) в часі 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, куди поряд із суспільними інститутами входить і суспільна свідомість. Один із найвідоміших українських філософів-марксистів цієї доби, В. 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 — В. А.) 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 попливити річищем специфічного епіфеноменалізму, розглядаючи їх як щось додаткове, незначне. Відси недалекий крок до історичного автоматизму, до «економічного матеріалізму», небезпеку якого вже передбачав Плеханов. Все — економіка, ось яка філософія такого роду історичного матеріалізму»<sup>336</sup>.

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

<sup>336</sup> Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). Червоний шлях. 1930. № 2. С. 109–110.

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 беззмістовну, абстрактну, безглузду фразу». Цю тезу Ф. Енгельса В. 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 матеріялу і більшої або меншої чіткості зміни в продукційних відносинах»<sup>337</sup>.

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», «определення», «товарний фетишизм». Між іншим, саме після знайомства з цією працею, Степовий, приміром, уже твердить, що починаються формуватися основи матеріалістичного розуміння історії вже у статтях Маркса до «Рейнської газети»

<sup>337</sup> Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). С. 114.

(1843), підготовчих матеріалах до першої спільної праці К. Маркса і Ф. Енгельса «Святої родина...» та самій «Святій родині...» (1844), а не в самій «Німецькій ідеології»<sup>338</sup>.

Серед складових надбудови важливе місце в українських філософів-марксистів займає аналіз феномена ідеології. Ідеологія, 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 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<sup>339</sup>. 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

<sup>338</sup> Степовий Т. Відношення свідомости до буття в матеріалістичному розумінні історії. С. 143.

<sup>339</sup> Юринець В. «Німецька ідеологія» Маркса і Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму // В. Юринець. Філософсько-соціологічн нарис. Харків, 1930. С. 38.

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 «всюку історичну орієнтацію»<sup>340</sup> й сама соціальна реальність в їхній свідомості набуває ілюзорних рис. Ще одним джерелом ілюзій постає слабкий розвиток продуктивних сил<sup>341</sup>. Та суспільна свідомість не обов'язково неправильно відображає реальність («свідомість *може*, а не *мусить* стати ілюзорною»<sup>342</sup>). 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 саообману (ілюзії).

<sup>340</sup> Юринець В. «Німецька ідеологія» Маркса і Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму // В. Юринець. Філософсько-соціологічн нариси. Харків, 1930. С. 40.

<sup>341</sup> Там само.

<sup>342</sup> Там само. С. 39.

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)<sup>343</sup>.

Ідеологія як система раціоналізованих уявлень про суспільство, що ще й виправдовує та легітимізує конкретний соціальний порядок має двосторонні «відносини» з економічним базисом: крім 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, критикуючи історіософію Донцова, як «сплутування детермінізму з фаталізмом»<sup>344</sup>.

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. У 20-х — на поч. 30-х рр. 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

<sup>343</sup> Юринець В. Значення «Німецької ідеології» Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму. *До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса*. Філософський збірник. Харків, 1933. С. 205.

<sup>344</sup> Юринець В. Новий ідеологічний маніфест українського фашизму // В. Юринець. Філософсько-ідеологічні нариси. Харків, 1930. С. 208.

потрібно сказати, що «мобілізація» на «філософський фронт» у 20-х рр. слабо підготовлених у марксистській теорії представників «із простого народу» різко понижує планку філософування. Тексти, що претендують на статус філософських характеризуються тривіалізацією змісту, банальною риторикою та відвертою софістикою. Отже, курс на сталінську догматизацію марксистської філософії наприкінці 20-х — у 30-х рр. потребував і відповідного рівня кадрового забезпечення. В 30-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).

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 самовідчуження людини. Самовідчуження Юринець визначає як «рух людських самовідношень», що уявляється «як рух речей»<sup>345</sup>.

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

<sup>345</sup> Юринець В. М. Хвильовий як прозаїк. *Червоний шлях*. 1927. № 1. С. 262.

в умовах 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 свobodною лише тоді, коли вона не працює. 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»<sup>346</sup>.

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 при-

<sup>346</sup> Юринець В. Філософська генеза Маркса. До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософський збірник. Харків, 1933. С. 100.

тиск він ставив на факті відривання *людських* зміслів від людини і творення фантастичних дійсностей»<sup>347</sup>.

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.

Опредметнення на етапі приватновласницьких капіталістичних відносин не лише породжує ситуацію відчуження, а ще й конкретизується як уречевлення («орічевлення» — у Юринця), 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. В. Юринець говорить не лише про схиляння перед предметами чи уречевлення міжлюдських відносин, але про «фетишизацію всіх культурних процесів»<sup>348</sup> на сучасному етапі розвитку буржуазного типу суспільства. Та на різних етапах розвитку капіталізму фетишизація виконувала різні функції.

«Фетишизація певних природніх і суспільних законів була на світанку розвитку буржуазного суспільства стимулом цього розвитку. Переконання, що новий лад не є витвором людей, а виникає із якихось глибших позалюдських сил, що він не є конвенціональний, а природній закон, окрилювала розмах нової кляси, була однією з форм плодотворних самоілюзій. «Невблаганні закони» капіталізму, які розглядали як закони природи, створюва-

<sup>347</sup> Юринець В. Філософська генеза Маркса. С. 99.

<sup>348</sup> Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). С. 109.



ли обстанову бойового оптимізму, історичного радісного піднесення, притаманного першій половині 19-го сторіччя. Але хід часу, коли стеля капіталізму почала вищірюватися небезпечними щілинами, — справа змінилася до ґрунту. Орічевлення стало виправданням злого сумління буржуазії. Біологічні, расові теорії суспільства були вже не формами ідеологічного наступу (як би це виглядало на перший погляд), а оборони перед атакою марксизму»<sup>349</sup>.

Та «орічевлення» (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»<sup>350</sup>. 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 «фетишизм — хвороба орічевлення суспільних взаємин, спадщина буржуазної психіки»<sup>351</sup>.

Що може означати у творах Юринця це акцентування уваги на позаекономічних факторах розвитку людської історії, на активному, перетворюючому характері впливу елементів надбудови на «базу», 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 20-х рр. і досягли своєї вершини наприкінці 30-х рр.

---

<sup>349</sup> Юринець В. До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). С. 109.

<sup>350</sup> Там само.

<sup>351</sup> Юринець В. Павло Тичина. Спроба критичної аналізи. Харків, 1928. С. 56.

Юринець відстоює марксистську ідею історичної закономірності шляхом критики поглядів Шпенглера. Критика сучасної епохи — занепад буржуазного ладу.

\*\*\*

Резюмуючи, відразу зазначимо, що позитивістсько-соціологічний тип рефлексій над історією (включаючи й марксистський варіант історичного матеріалізму) є панівним в українській філософській культурі першої половини ХХ ст.

Як бачимо, думки щодо руху історії в межах цієї парадигми просякнуті ідеєю закону, який полягає в тому, що в історії обов'язково повинні існувати закони, аналогічні з природними. І рушійним серед них є механізм поступу. Поступ постає об'єктивним смислом історичного процесу і уможливорюється завдяки конструюванню ідеї певної мети історії. Можливість реалізації мети, у свою чергу, виноситься в майбутній вимір часу, до реалізації якої поступ і прямує. Взагалі, ідея поступу вписується в процес «здійснюваності» світу з залученням виміру майбутнього. З цим темпоральним виміром пов'язаний момент «очікування кращого», що зреалізовується через прийом сцієнтистської секуляризованої віри, що, у свою чергу, дозволяє зарахувати ідею прогресизму до історіософії. Однак спрямованість історичної еволюції зовсім ще не означає руху до певної наперед заданої мети. Будь-які руйнівні чи творчі інновації у межах цього процесу можуть мати ще й випадковий характер, а отже, звідси висновок — спрямованість еволюції спрогнозувати не можна.

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., поступ І. Франко продовжує розуміти як внутрішній об'єктивний механізм роз-

витку самої історії з регулятивною ідеєю людського щастя як мети історії. Суб'єктом історичного процесу стає нація, саме на ній замикаються всі граничні соціальні зв'язки.

Спільні ціннісні взірці позитивізму роблять історіософські погляди Грушевського суголосними поглядам І. Франка. Народ/нація постає у нього суб'єктом історичного процесу. А образ еволюції, що прикладається до історичного процесу робить його 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.

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 неоканті-

анства баденської школи для нього історичне пізнання постає результатом раціонального конструювання.

Коли ми говоримо про погляди українських марксистських філософів 20-х рр., 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, але ще й збагачує саму українську історіософську традицію новими способами пояснення людської історії.

В цілому ж вкажемо, що наявність позитивістсько-соціологічної та марксистської ліній в українській філософсько-історичній думці вказує на наявність чітких сцієнтистських тенденцій у тогочасній вітчизняній філософській культурі, представлених ідеалами науковості на основі природничо-наукових, неокантіанських та марксистських епістемологічних взірців.

### *Розділ III*

## **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. При цьому історіософська проблематика тут розглядається крізь призму даних літератури, фольклору, мистецтва, релігії, результатів точних і природничих наук.

Відтак, у першому підрозділі проаналізуємо філософсько-історичні прогляди відомого українського вченого-гуманітарія Дмитра Чижевського. У другому розглянемо історіософські ідеї Віктора Петрова.

### **3.1. Історичний процес у межах теорії національного характеру (Д. Чижевський)**

Відразу зазначимо, що філософсько-історична проблематика не була визначальною у творчості Дмитра Чижевського. 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 ста-

новлять певний інтерес для розуміння специфіки розвитку української філософії у ХХ 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 20–30 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»<sup>352</sup>.

Отже, концепт народу (нації) є визначальним для розуміння специфіки історичного процесу. На початку «Нарисів історії філософії на Україні» Чижевський навіть 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,

---

<sup>352</sup> Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 25.

«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»<sup>353</sup>. 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. Нації — це послані Богом рівноцінні форми вираження ідеї безкінечного творіння людства. Внутрішнім законом нації (народу), що охоплює повсякденне життя і релігію, закони і моральні типи відносин, принципи правління і мову, є національний характер. Отже, спільний для народу дух (у творця цього поняття Шарля Монтеск'є (1689–1755) — це *esprit general*) не може бути не позначеним властивостями цього народу й особливостями його специфічного характеру.

Пізніше перехід ідеї національного духу із гегелівського метафізичного рівня на емпіричний породив теорію національного характеру<sup>354</sup> (Штайнталь, Лацарус), яка вже претен-

<sup>353</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 1. К., 2005. С. 7.

<sup>354</sup> Уже усамого Гегеля (1770–1831) помітна смислова невідповідність між поняттями «національний дух» та «національний характер». Національний дух — як щось вище — має нижчі рівні свого існування, і вони дотичні до природної історії людства. До таких природно обумовлених сторін у житті народу він відносить тілесний розвиток, повсякденний спосіб життя, специфіку занять, особливості напрямку розуму та волі. Ця сукупність ознак і є національним характером [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / пер. с нем. Б. Столпнера. М.: Мысль, 1977. С. 66]. Національний характер містить у собі той зародок, із якого потім розвивається історія націй. Вища ж, «духовна» форма національного духу, до якої підіймається «природний дух», що живе у націях, є вже предметом філософії історії [Там само. С. 66]. Отже, відношення національного духу і національного характеру — це відношення роду до виду і це ідеальна основа для національного характеру. «Дух народу», по суті, дієвий. «Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится

дувала на те, щоб бути науковим рівнем пізнання. Різновидом філософсько-історичного знання стає теорія національного характеру у творчості Вільгельма Вундта (1832–1920) — відомого німецького психолога-емпірика та філософа-позитивіста. Саме у нього, на відміну від своїх ідейних попередників, метафізичне поняття «національний дух» замінюється емпіричним поняттям «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 ст. (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 Д. Чижевський і сам брав безпосередню участь у цих бурхливих процесах. Він, як член 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 заарештовувало ЧК і він емігрував із більшовицької Росії, а в 30-х, із-за єврейського походження дружини, нацисти всіляко перешкоджали розвитку його наукової кар'єри.

А, 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) рушією

---

и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах. Это есть его дело — это есть этот народ» [Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб., 1993. С. 121], — проголосує він у своїх «Лекціях з філософії історії».



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»<sup>355</sup>.

Під час і після Першої світової війни поняття долі у працях європейських історіософів та культурфілософів стає досить популярним при поясненні «внутрішнього механізму» трагічних історичних 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»<sup>356</sup> 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 Чижевський, підкреслюючи специфіку відношення індивідуального (людського) та надіндивідуального (колективного, національного), долею людини називає саму її приналежність до певної спільноти. Така доля всесильна:

<sup>355</sup> Чижевський Д. Про філософію історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 10–11.

<sup>356</sup> Там само. С. 12.

«Долю не можна обійти або підманути, але в ній треба шукати вищого і святішого — не у презирливому нехтуванні нею». Доля завжди сувора і жорстока; у ній — незмінність, залізна необхідність, або, ліпше, безвихідність<sup>357</sup>.

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 непередбачуваній, 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. Це рідко, 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»<sup>358</sup>, то відразу виникають алюзії з набуттям українським народом своєї політичної самостійності, 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 якимось пояснити цю ситуацію непояснюваного. Та знаходячись в межах наукової парадигми пояснювати все таки якимось 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

<sup>357</sup> Чижевський Д. Про філософію історії. С. 11.

<sup>358</sup> Там само.

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 Тілліхом, Чижевський наполягає, що саме благодать розриває «тісне коло історичної необхідності»<sup>359</sup>.

«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»<sup>360</sup>.

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 не пояснюваною. 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 втрачається в

<sup>359</sup> Чижевський Д. Про філософію історії. С. 12.

<sup>360</sup> Там само.

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.

Та Д. Чижевський є не тільки носієм українського національного світогляду і, таким чином, творцем історіософських ідей, що концептуалізують цей тип світогляду<sup>361</sup>, — 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 ідеологічним 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, миттєвий історичний час можна ділити на відтинки по-різному:

---

<sup>361</sup> Ми спеціально не зупиняємося на питанні про ставлення Д. Чижевського до своєї власної національної ідентичності та сприйнятті його ідентичності іншими. Аналіз цієї проблеми див.: [Грабович Григорій. Дмитро Чижевський: наука, історія, ідентичність // Григорій Грабович. Тексти і маски. К., 2005. С. 182–204].

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, марксизму), можна заважити 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<sup>362</sup>.

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» 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»<sup>363</sup>.

При цьому кожна епоха має своє обличчя, «свій стиль». Розвиваючи попередню гіпотезу, Чижевський пише про «хви-

<sup>362</sup> Між іншим, схема, що так вдало помічена Д. Чижевським досить чітко простежується і в історіософських побудовах Дмитра Донцова.

<sup>363</sup> Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. С. 27.

лювання» 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 *ізсередини* 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. Д. 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.

Для детальнішого прояснення ситуації з'ясуємо, як визначаються характерні риси, що й уможливлюють поняття «епоха»? Коротка відповідь: через процедуру типологізації. Для того, щоб зрозуміти специфіку сприйняття Чижевським ідеального типу потрібно охопити деякий історичний контекст проблеми. Розроблене М. Вебером 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 Еллінека (1851–1911), наповнивши його новим змістом. Сам Г. Еллінек поділяє типи, як результат процедури типологізації, на емпіричні та ідеальні. Емпіричні або ще середні типи — це звичні з часів Арістотеля 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 «уявлення про ідеальний тип держави врешті-врешт 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»<sup>364</sup>.

<sup>364</sup> Еллінек Г. Общее учение о государстве. Т. 1: Право современного государства / под ред. С. И. Гессена. СПб., 1908. 27.

Ідеальний тип у Еллінека конструюється не індуктивним шляхом, як у випадку з емпіричним, а шляхом або *абстрагуючої спекуляції*, або за зразком вже існуючих держав чи їх окремих установ<sup>365</sup>.

Вебер також починає вибудовувати своє розуміння ідеального типу з констатації його *межового*, граничного характеру<sup>366</sup>. 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 Еллінека, не індуктивним шляхом узагальнення, а шляхом *утопічної раціоналізації*, тобто мисленнєвого *однобічного посилення* однієї з рис емпіричної дійсності<sup>367</sup>. В результаті утворюється логічно зв'язна конструкція, але далі Вебер пише, що незважаючи на те, що ідеальний тип конструюється способом виділення, посилення і заострення окремих елементів емпіричної реальності,

<sup>365</sup> Еллінек Г. Общее учение о государстве. Т. 1 : Право современного государства / под ред. С. И. Гессена. СПб., 1908. 27. С. 26.

<sup>366</sup> Для прикладу наведемо кілька цитат із творів самого Вебера, що більш глибоко ілюструють його власне розуміння поняття ідеального типу. «У цьому мисленому образі (тобто ідеальному типі. — В. А.) 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 виведення правильного судження щодо каузального зв'язку: воно — не «гіпотеза», але здатне вказати напрям, яким мусить іти утворення гіпотез. Не дає воно нам і *зображення* дійсності — але надає для цього однозначні засоби вираження» [Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового і соціально-політичного пізнання // М. Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім. О. Погорілого. К., 1998. С. 237]. І ще: «...мета ідеально-типових понять полягає саме в тому, щоб якнайповніше донести до свідомості *не* родові ознаки, а навпаки, *своєрідність* явищ культури» [Там само. С. 250].

<sup>367</sup> Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового і соціально-політичного пізнання // М. Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім. О. Погорілого. К., 1998. С. 237.



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 Еллінек, Вебер називає такий ідеально-типовий образ утопічним, але він не має у нього того нормативного значення, як у цього німецького правника.

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<sup>368</sup>. 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<sup>369</sup>.

<sup>368</sup> Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового і соціально-політичного пізнання // М. Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім. О. Погорілого. К., 1998. С. 241.

<sup>369</sup> У зв'язку з такою градацією ідеальних типів, відомий німецький економіст Вальтер Ойкен (1891–1950) закидає Веберу, що той не до кінця зрозумів різницю між ідеальними і реальними типами, бо творяться вони різними способами абстрагування. Тому деякі типи, які Вебер інтерпретує як ідеальні (приміром «міське господарство») насправді є реальними, бо в ідеальному типі повинен відображатися лише один бік господарської діяльності, а в цьому випадку господарська діяльність відображається у всій її повноті, що притаманне якраз реальному типі [Ойкен В. Основы национальной экономики / пер с нем. В.П. Гутник, В. И. Рубцов, А. Ю. Чепуренко. М., 1996. С. 316–317].

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.

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<sup>370</sup>.

У «Філософії на Україні (спроба історіографії)» 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)»<sup>371</sup>.

Тут добре видно, як саме Чижевський зрозумів спосіб конструювання ідеальних типів. Якщо у Вебера таке поняття твориться через однібічне 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 малої підгрупі»<sup>372</sup>. І саме такі поодинокі факти можуть називатися типовими для якоїсь історичної доби чи мистецького стилю, а не велика сукуп-

<sup>370</sup> Чижевський Д. Етика і логіка // Історія української філософії. Хрестоматія. К., 1993. С. 492.

<sup>371</sup> Чижевський Дм. Філософія на Україні (Спроба історіографії). Прага, 1926. С. 15.

<sup>372</sup> Чижевський Д. Порівняльна історія слов'янських літератур: у двох книгах / пер. з нім. Олесі Костюк. К., 2005. С. 40.

ність, поєднаних у типові 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»<sup>373</sup>.

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

Тому неповторне і «яскраве» «Слово о полку Ігоревім» або твори таких геніїв літератури як Гете, Шевченка, Пушкіна 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 методу *конструйованої типології* американського соціолога Говарда Беккера (1899–1960), в якому за основу типологізації приймається окремий 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, Бого-

<sup>373</sup> Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. С. 33.

матір як ідеальний тип матері. На думку Чижевського саме як ідеальний тип змальовує її Шевченко у поемі «Марія»<sup>374</sup>. Або коли він пише про містиків, які були, знову ж у його тлумаченні, ідеальним типом людини для Івана Вишенського<sup>375</sup>.

До того ж у самого М. Вебера його теорія чільно пов'язана з неокантіанською методологією, прикладеною до історичного процесу. Власне, його «ідеальний тип» — це один із можливих варіантів реалізації ідей Риккерта. 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 Риккерта 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 Риккерта 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 та-

<sup>374</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 127.

<sup>375</sup> Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль, 1994. С. 231.

ки 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 історичні 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»<sup>376</sup>. Справді, методологічно такі цілості адекватніше розглядати через застосування не історичного, а структурного підходу<sup>377</sup>.

Крім усього цього, не потрібно забувати, що Д. Чижевський одним із перших розпочав рефлексії над українською філософсько-історичною думкою, коли у журналі «Дзво-

<sup>376</sup> Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. С. 34.

<sup>377</sup> Цікаво було б порівняти розуміння історичної епохи у Д. Чижевського та у Віктора Петрова, який, перебуваючи після Другої світової війни в еміграції, присвятив цій проблемі низку статей («Історіософічні етюди», «Теорії доби і сучасність», «Засади поетики», «Проблема епохи», «Наш час як він є / З приводу статті Нормана Казнса “Несучасність сучасної людини”» та ін.). Детальніше про Петрова йтиметься в наступному підрозділі. Тут же вкажемо, що Петров, як і Чижевський та Державин (1899–1964), також писав про необхідність структурного підходу до вивчення фактів культурного життя. Започаткував цю зацікавленість проблемою епохи серед українських інтелектуалів, мабуть, виступ мистецтвознавця Федора Івановича Шміта (1877–1942) на засіданні Київського Українського Наукового товариства у 1919 році (про це див.: [54, с. 40]. До того ж, усі троє були добре обізнані з ідеями російських формалістів (В. Шкловський (1893–1984), Б. Ейхенбаум (1886–1959)).

ни» (1932. Ч. 6) опублікував статтю «В'ячеслав Липинський як філософ історії», у якій дав детальний аналіз філософсько-історичному підґрунтю соціологічної теорії В. Липинського.

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.

### **3.2. Членування історичного процесу. Концепція епох (В. Петров)**

Віктор Платонович Петров (1894–1969) є одним із найбільш ерудованих українських інтелектуалів, яскравим представником культури епохи «розстріляного відродження» та повоєнної української еміграції. Він відомий насамперед як літературознавець, фольклорист і археолог. Крім цього, потрібно згадати, що він був одним із творців української модерної літератури («шостий у гроні» неокласиків, за висловом Юрія Шереха). Але названими сферами духовності не обмежується багатогранний талант В. Петрова, роки перебування в еміграції, після Другої світової війни, були також роками захоплення історіософською проблематикою. За свідченням В. Корпусової, зацікавленість історіософією у Петрова виникла набагато раніше, ще у 20-ті рр., коли він досліджував світоглядно-теоретичні засади фольклорних та етнографічних явищ<sup>378</sup>.

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

<sup>378</sup> Корпусова В. В. Петров (Домонтович): етногенетика як свобода самовиявлення. *Слово і Час*. 2002. № 10. С. 19.

(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, відповідаючи 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. Варто наголосити, що проблема історичної епохи цікавила не тільки Петрова, про неї у цей період писали, зокрема, Борис Крупницький («Теорії доби і сучасність», 1947) та Дмитро Чижевський («Культурно-історичні епохи», 1948).

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, яку вперше запровадив у своєму тритомному підручнику з історії, що видавався протягом 1685–1698 рр., професор університету в Галле Христофор Келлер (Целларіус) (1637–1707)<sup>379</sup>. Віктор Петров, напевне, також був би серед прибічників келлерівської тріади, але його більше цікавить специфіка сучасної доби, і тому для нього набагато актуальніша інша тріада — Середньовіччя, Новий час, Наш час. Причому «Наш час»

<sup>379</sup> Савельєва І., Полетаєв А. Знання о прошлом: теория и история: в 2 т. Т. 2. Образы прошлого. СПб., 2006. С. 180.

(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 уже згаданих Гегеля, Шпенглера чи М. 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» виходить з того, що «історичний процес не становить собою безперервного потоку буття. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступ невідповідності, 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»<sup>380</sup>.

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.

«Неважко помітити, — зазначає Петров, — що вся персоналістична концепція абсолютизму становить обер-

<sup>380</sup> Петров В. Історіософічні етюди // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 914.



нену, негативну копію з середньовічного теократичного абсолютизму, з тією відміною супроти останнього, що місце єдиного й всевладного Бога займає такий самий єдиний і всевладний необмежений земний суверен»<sup>381</sup>.

У свою чергу, новий етап у розвитку епохи 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»<sup>382</sup>.

Отже, перехід від однієї до іншої епохи відбувається внаслідок перетворення на протилежність наступної епохи. Тут, як і 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»<sup>383</sup>.

Відмітимо цікаву особливість: «жодна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки етапами. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів»<sup>384</sup>.

В дискусію з Петровим з приводу цієї ідеї «заперечення-ствердження» вступив відомий український історик

<sup>381</sup> Петров В. Проблема епохи // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 996.

<sup>382</sup> Петров В. Проблема епохи. С. 997.

<sup>383</sup> Там само. С. 999–1000.

<sup>384</sup> Петров В. Історіософічні етюди. С. 921.

Крупницький. Цю ідею 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<sup>385</sup>.

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 мисленнєву 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 В. 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, причинності й маси* (матерії), був перенесений з природи на історію. Усе, що трапилося в історії, розглядалося як ряд безперервно й стало між собою пов'язаних, кавзально (причиново) зумовлених, «детермінованих» становищ,

---

<sup>385</sup> Крупницький Б. Про категорію заперечення в історичному процесі // Б. Крупницький. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен, 1959. С. 212.

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»<sup>386</sup>.

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.

«Безперервності вона протиставила перервність; причиновості — причину невизначеність, ідею статичної ймовірності; матеріальній субстанції — спробу побудувати вчення, вільне від субстанціонального погляду на матерію»<sup>387</sup>.

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»<sup>388</sup>.

<sup>386</sup> Петров В. Наш час, як він є // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 814.

<sup>387</sup> Петров В. Сучасний образ світу: Криза класичної фізики // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 946.

<sup>388</sup> Петров В. Наш час, як він є. С. 817.

Зв'язувальними ланками між епохами у нього постають незмінні, «наскрізні» утворення, які він назвав, можливо, не дуже точним терміном «категорії» (принаймні, якщо їх брати у звичному розумінні Арістотеля чи Канта). Категорії, зародившись у якусь певну епоху, залишаються актуальними і для протилежних їй епох. До таких категорій він зараховує естетичні: поеми Гомера, драми 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 головно з них — ідею культурно-історичного циклу.

Важливим видається те, що Петров, мабуть, не без впливу німецької культурфілософської традиції (включаючи й 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.

«Розвиток, — зазначає він, — є властивою ознакою техніки, але не мистецтва. Естетична довершеність твору не залежить від руху людини в часі. Палеолітична людина розвинулась з доби давньокамінного віку технічно, але мистецька творчість лишається тотожною собі. Іншими словами: техніка — історична, вона в часі; естетика позаісторична»<sup>389</sup>.

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»<sup>390</sup>. 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 заєць 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 Дорофея». Так само як «Дон Кіхот» мудріший і внутрішніший за твори нобелівського лауреата Томаса Манна дарма, що Сервантес свою спокійно-ла-

<sup>389</sup> Петров В. Засади поетики (Від "Ars poetica" Є.Маланюка до "Ars poetica" доби розкладеного атома) // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К., 2013. С. 911.

<sup>390</sup> Там само.

гідну й розважну книгу написав у в'язниці, серед волоцюг, убивць і злодіїв»<sup>391</sup>.

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. На прикладі історії мистецтва добре демонструвати ті філософсько-історичні теорії, що показують свою нечуттєвість до ідеї поступу.

Утім, є й відмінність від поглядів німецького культур-філософа. Якщо у Шпенглера кожна культура самодостатня, абсолютно замкнена в собі цілісність, то у В. 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<sup>392</sup>, 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 О. Шпенглера є останнім етапом у розвитку культурного «організму», якій притаманні якості закріплення, механічності, тобто тяжіння

<sup>391</sup> Петров В. Засади поетики. С. 910–911.

<sup>392</sup> Петров В. Історіософічні етюди. С. 914.

до незмінності. У Петрова ж, навпаки, моменти незмінності характерні саме культурі: «естетична довершеність твору не залежить від руху людини у часі»<sup>393</sup>. 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 «как листья, цветы, ветви и плоды выражают своей формой, обликом и видом жизнь растения, так и религиозные, научные, политические, хозяйственные образования дают выражение жизни культуры»<sup>394</sup>.

Крім перегуку зі Шпенглером, потрібно вказати також і на аналогії з деякими історіософськими ідеями Миколи Бердяєва (1874–1948). Вони стосуються насамперед розуміння специфіки сучасної епохи. В 1924 р. у Берліні вийшло есе М. Бердяєва «Новое средневековье», яке потім перекладалося на чотирнадцять мов і зробило його автора європейською знаменитістю<sup>395</sup>.

<sup>393</sup> Петров В. Засади поетики. С. 911.

<sup>394</sup> Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М., 1993. С. 269.

<sup>395</sup> Ми напевне не знаємо, чи був безпосередньо знайомий із цим есе В. Петров (якщо був, то коли знайомився — в Україні 20-х рр. чи вже перебуваючи в еміграції?), а чи тільки знаходився в колі його ідей, почерпнутих з інших джерел (наприклад, у тодішній СРСР була опублікована стаття, один із розділів якої був присвячений марксистській критиці цього есе Бердяєва як одного з виявів ідеології «феодального соціалізму» [Луппол И. Новое средневековье (К характеристике современного феодального социализма). *Под знаменем марксизма*. 1926. № 12. С. 117–143], з якою Петрову було знайомитися легше). Що ж до утвердження концепту «нове середньовіччя» в самій у веймарській Німеччині 20-х рр., то тут визначну роль відіграла книга учня Макса Шелера Пауля Ландсберга (1901–1944) «Світ Середньовіччя і ми. Історико-філософський пошук смислу покоління» (1922). Книга перевидавалася ще двічі — 1923 і 1925 рр. В ній Середньовіччя описується як якась забута сутність Європи. І анархічний післявоєнний епос, в якій «розпався зв'язок часів», епосі, що загрузла в революціях протиставляється «вічність» середньовічних зразків сприйняття і витлумачення з їх порядком любові, загальної ієрархії універсальної і благої єдності, що на вершині увінчується

У ньому російський 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 замежовість і потойбічність, є моторошне доторкання до чогось останнього. Трагедія російського більшовизму розігрується не в денній атмосфері нової історії, а в нічній стихії нового середньовіччя»<sup>396</sup>.

Петров також говорить про відтворення деяких типових рис середньовічного світогляду в епосі Нашого часу («поворот до Середньовіччя»). Саме деяких, адже розуміє, що Наш

---

богом. Далі ідея «нового середньовіччя» захопила ідеологів «консервативної революції» (А. Мьолер ван ден Брук (1876–1925), О. Шпенглер, К. Шмітт (1888–1985), Е. Юнгер (1895–1998), О. Шпанн (1878–1950), В. Зомбарт (1863–1941)), що привело і до нового відкриття промови одного із лідерів Єнської школи романтизму Новаліса (Фридриха фон Гарденберга) «Християнство або Європа» (1799), в якій уперше і була викладена ідея «нового середньовіччя» [Новаліс (Фрідріх фон Гарденберг). Християнство або Європа / пер. з нім. Олега Фешовця // Мислителі німецького Романтизму. Івано-Франківськ, 2003. С. 306–324.]. Сучасний німецький історик О.Г. Ексле навіть стверджує, що ця наново перевидана промова стала «культовим твором» для 20-х рр. [Эксле О. Г. Культурная память под воздействием историзма. История как историческая культурология / пер. с нем. М. А. Бойцова. *Одиссей: Человек в истории*. М., 2001. С. 188].

<sup>396</sup> Бердяев Н. Новое средневековье. М., 1991. С. 12.



час, як сукупність характеристик, які творять його цілісність, у жодному разі, не може бути тотожним Середньовіччю. Все набагато складніше. Послуговуючись 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 цілоти, але не як ідею тотожної собі цілоти, а як цілоти, сприйнятої в «єдності суперечностей»<sup>397</sup>. Соціальний демократизм сучасності прагне «не свободи для відокремлених одиниць, але тотожності цілого»<sup>398</sup>. Порівняємо з думками Бердяєва: «Нове середньовіччя» для нього — це «початок нової колективістської релігійної епохи, в якій повинні виявитись *протилежні* сили і начала»<sup>399</sup>, початок «нового середньовіччя» веде до утворення «нової універсальної єдності»<sup>400</sup>, «нове середньовіччя» — це «нова соборність»<sup>401</sup>. Як бачимо, аналогії прямі. До того ж варто додати, що аналогії між сучасністю та Середньовіччям проводили й інші автори тієї доби, а тому і їхні ідеї могли бути використані Петровим для свого розуміння сучасності<sup>402</sup>.

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, по-

<sup>397</sup> Петров В. Сучасний образ світу: Криза класичної фізики. С. 95б.

<sup>398</sup> Петров В. Проблема епохи. С. 998.

<sup>399</sup> Бердяєв Н. Новое средневековье. С. 24.

<sup>400</sup> Там само. С. 22.

<sup>401</sup> Там само. С. 27.

<sup>402</sup> Своєрідний культ Середньовіччя спостерігається в цей час і в українській консервативно-націоналістичній історіософії. Приміром Донцов зразками для наслідування в «зіпсованій» сучасності вважає такі цінності середньовічної доби як примат віри над розумом, ідеалізму над матеріалізмом, ідею Церкви Воюючої, ієрархічність суспільного устрою (становий поділ на тих, хто молиться, хто воює та хто працює).

роджує 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»<sup>403</sup>, — 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 переживали 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 Наш час 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, — зазначає 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»<sup>404</sup>.

<sup>403</sup> Петров В. Засади поетики. С. 911.

<sup>404</sup> Петров В. Наш час, як він є. С. 815.

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 основі минулого. Взагалі, розрив засвідчує послідовне знецінювання всіх історичних практик, що підпадають під категорію «традиція». Таке бачення Петровим історичного процесу дозволяє провести певні аналогії із сучасними постмодерністськими схемами руху історії. Втім, постмодернізм в історії є подальшим розвитком подібного типу думок, які ми зустрічаємо й у Петрова (про аналогічність ідей Петрова та французького постструктураліста М. Фуко писав Іван Фізер<sup>405</sup>). 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 ви-

---

<sup>405</sup> 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.

творивши з них якоїсь завершеної картини, так і залишає їх розсипаними випадковими змістовими точками.

Підсумовуючи ці історіософські ідеї, відмітимо таке: незважаючи на довге перебування у Советському Союзі Петрову, вдалося виробити самостійні оригінальні погляди на специфіку історичного процесу, які потистояли догматизованому історичному матеріалізму. Мова може йти лише про їх формальне співіснування на одній «території». Зміна всієї сукупності історичних етапів, на які неможливо накинути такі ієрархізувальні схеми, як «нижче — вище», «спрошене — досконале», засвідчує розрив із марксистським наративом, де рух у часі суспільно-економічних формацій відбувається на векторі поступу.

Важливою 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 Соссюра «Курс загальної лінгвістики» (1916). Варто назвати також твір із зовсім іншої сфери — це тритомна «Філософія символічних форм» (1923–1929) Ернста Кассирера, де структурний принцип проводиться на основі кантівської трансцендентальної методології. Та, як і у випадку з Чижевським, потрібно все ж таки вказати також і на таких російських формалістів, як В. Виноградов, Б. Ейхенбаум, В. Шкловський, під безпосереднім ідейним впливом яких, у тім числі, формувався структуралістський підхід до аналізу історичних епох та їх стилю у Петрова.

Якраз на тлі доленосних подій ХХ ст., безпосереднім у часником (або свідком) яких був Петров, стає зрозуміло, чому зовсім неочевидною сприймається ним така популярна для оптимістичних варіантів історіософії ідея поступу, і простежується своєрідна спроба «втєчі» від «жаху історії» (М. Еліаде) у змертвілий світ неживих структур.

\*\*\*

В культурологічному типі історіософського знання українськими мислителями активно використовуються такі складові культурфілософського категоріального апарату як «культура/цивілізація» у шпенглеровському розумінні, «доля» як внутрішній механізм руху історії, «ідеальний тип» як методологічний принцип, що використовується в «науках про культуру» в баденській версії неокантіанства

У Чижевського переосмислюється епістемологічна категорія «ідеального типу» у напрямку його більшої реалістичності в порівнянні з тлумаченням Вебера.

У цьому типові української історіософії важливою видається увага до феномену історичної епохи. При цьому використовуються набутки структурного методу, що, в цілому, протистоїть принципу історизму. У Петрова окремі історичні епохи як замкнуті цілісності зв'язуються в історичний процес за допомогою інваріантних категорій. Чижевський розуміє історичні епохи як культурні цілісності, які, в свою чергу, редукує до мистецьких стилів.

Під впливом реалій «атомової» доби Петров приходить до висновку, що механізм поступу є неадекватним для розуміння сучасності. Тому звичний для Нового часу образ безперервної тягlosti історичного процесу доповнюється то-тожним складності Нашого часу категоріальним апаратом. З ним погоджується й Крупницький. Саме завдяки цим авторам в українську історіософію для характеристики післявоєнної доби вводяться «кризові» концепти розривів, стрибків («скоків»), затримок і зупинок. Сам історичний процес набуває образу хвилеподібності.

#### ***Розділ IV***

### **ВОЛОНТАРИСТСЬКО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ**

Позитивізм і волонтаризм — це не тільки панівні тенденції в осмисленні історичного процесу, а ще й етапи розвитку української філософсько-історичної думки. У 20-х рр. ХХ ст. волонтаристсько-екзистенціальна, ірраціональна за своєю сутністю парадигма, приходить на зміну тим історіософським ідеям, джерелом яких було Просвітництво з його плоским прогресизмом раціоналістичного зразка. В українській інтелектуальній традиції захоплення волонтаризмом як засобом осягнення історичного світу виникає внаслідок розуміння частиною інтелігенції недієздатності застосування позитивістських принципів з метою осмислення принципово нових світоглядних ситуацій ХХ ст.

У цьому розділі ми розглянемо проблеми як спільні з позитивістською парадигмою, так і специфічні, тобто притаманні лише волонтаристській та екзистенціальній тенденціям в українській історіософії (мова йде про мету, смисл і призначення історії, традиціоналістське сприйняття минулого, концепт долі та специфіку розуміння поступу, переживання особистістю свого часового виміру на перехресті кульмінаційних подій ХХ ст., проблему історичної творчості й т. п.).

Спочатку ми простежимо вплив волонтаризму на осмислення історичного процесу Дмитром Донцовим та Юліаном Вассияном. Далі, у другому підрозділі, проаналізуємо інший варіант волонтаризму, який показує себе в ролі поставленого вже під контроль розуму. Йтиметься про консервативну історіософію В'ячеслава Липинського. У третьому підрозділі ми спробуємо вказати на деякі моменти екзистенціалізму в історіософській публіцистиці Миколи Шлемкевича.

#### 4.1. Апологія історичного волонтаризму (Д. Донцов, Ю. Вассиян)

Специфікою історіософії як виду філософських рефлексій над історією є особливе загострення уваги на проблемах партикулярної національної історії. Так, історіософія у Донцова — це філософія національного духу, проте цей дух підіймається з мас чисто аристократично і медіумом його є національна еліта. На протигагу уявленням народницької інтелігенції (цих «апостолів юрби») у Донцова (як і у 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 перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну і моральну вищість і чистість, свою форму і силу»<sup>406</sup>.

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

<sup>406</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич, 1991. С. 7.

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»<sup>407</sup>,

— пише Донцов у одній зі своїх основоположних праць — «Націоналізмі» (1926).

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 — це феномен інстинктивний, неусвідомлюваний. Це воля до життя «без санкцій, без оправдання, без умотивування».

Донцов наслідує у своєму розумінні опозиції еліта/маса настанови Ніцше:

«Маси, як я гадаю, 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!»<sup>408</sup>.

<sup>407</sup> Донцов Д. Націоналізм // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 388.

<sup>408</sup> Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер.



У пізній період своєї творчості Донцов багато цитує, крім Ф. Ніцше, ще одного філософа елітаризму — Хосе Марію Ортегу-і-Гасета (1883–1955). Цей іспанський філософ, творець вчення раціовіталізму, 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 закостенілості 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 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. Можна скільки завгодно сперечатися, хто саме ці добірні люди, але не повинно бути найменшого сумніву, що без них — хто б вони не були — людство втратило б свої найістотніші риси, навіть коли б Європа ціле сторіччя по-страусячому ховала голову в пісок, щоб не помітити такого очевидного факту. Бо ідеться не про опінію, що засновується на більш або менш звичайних та правдоподібних фактах, а

---

з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів, 2004. С. 266.

про закон суспільної «фізики», куди твердіший, ніж закони Ньютонової фізики»<sup>409</sup>.

Саме спільні джерела формування елітарних ідей, їх внутрішня світоглядна суголосність дозволяють Донцову ілюструвати свої погляди цитатами із праць Ортеги-і-Гасета.

У межах процесу боротьби творчої меншості з пасивною більшістю Донцов розглядає також і проблему поступу в історії, щоправда на відміну від багатьох волюнтаристів ідею поступу визнає лише в межах замкнутого історичного циклу. Поступ для нього є об'єктивним процесом, обумовленим волюновими 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 гуманности й справедливости, — роз'яснює далі він свою позицію, — 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 досягнути, коли не має почуття й сили здорових

<sup>409</sup> Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / пер. з ісп. В. Бурггарта // Х. Ортега-і-Гасет Вибрані твори. К., 1994. С. 85.

рас, що хочуть панувати над людьми, землею, повітрям і морями, служачи собі і — *людському поступові*»<sup>410</sup>.

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»<sup>411</sup>, необхідну не лише для збереження всієї спільноти в стані її присутності в історії, але і в її рухові на лінії поступу. Висловлюючись у межах 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) «організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації»<sup>412</sup>.

Як зрозуміло, і проблема рушійних сил історії у Донцова впирається в цю специфіку людської діяльності. «Двигуно-

<sup>410</sup> Донцов Д. Націоналізм. С. 384.

<sup>411</sup> Там само. С. 383.

<sup>412</sup> Там само. С. 385.

вою силою історії» служить у нього людська дія (чин). Дія є реалізацією вольового 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.

Інший представник волюнтаристської історіософії, Вассяян, також вибудовує багато в чому подібне 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<sup>413</sup>, у Вассяяна 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).

Історія для Вассяяна (як і для Донцова) є історією не індивідів, а певної спільноти, у нашому випадку — нації. Нація — це «організм», але не природний, а «штучний», втворений творчою роботою волі еліти.

Що виразно відділяє Вассяяна 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 відобража-

<sup>413</sup> Антиантропоцентризм Донцова завжди викликав осуд представників тих гілок ідеології українського націоналізму, що не відмовлялися від ідеї самоцінності людини в універсумі (Д. Андрієвський, В. Мартинець, Ю. Бойко, все той же Вассяян). Тому не дивно, що і Мартинець, і Бойко не сприймають цитати зі статті прихильника Донцова С. Ленкавського, в якій він, визначаючи філософські основи поглядів свого метра, подає своєрідну квінтесенцію антигуманізму «чинного» націоналізму. Ленкавський пише, що людина — це не абсолютна цінність, це лише «...хвилева потенціальна сила, — це сума безмежних можливостей, можливостей реалізації ідеї. Лиш ідея, яка (одинока) визнає напрям волі, має абсолютну вартість» [Ленкавський С. Філософські підстави «Націоналізму» Донцова // С. Ленкавський. Український націоналізм. Твори. Т. 1. Івано-Франківськ, 2002. С. 508].

ється 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 із «ранньої» статті Вассияна.

«Одиниця, — зазначає 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»<sup>414</sup>.

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 нації як об'єктивно існуючої спільноти. Вассиян підкреслює, що національність є «найглибша, найзагальніша

<sup>414</sup> Вассиян Ю. Идеологичні основи українського націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 76.

й найтривкіша підстава людської соціальності»<sup>415</sup>. А перед цим він пише, 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»<sup>416</sup>.

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 Гуссерля 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 сприйняттів-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

<sup>415</sup> Вассиян Ю. Идеологичні основи українського націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 67.

<sup>416</sup> Там само

в «гармонії найбільшого числа творчих воель», 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.

Нація має дві проекції — просторову («Земля, територія, як доповнення фізичного організму нації, творить разом з тенденцією найвидатнішого біологічного розвитку категорію кількісного виміру...»<sup>417</sup>) та творчу («...вона означає волю найдовшого тривання засобом найінтенсивнішого виявлення духово-культурного впливу в часі»<sup>418</sup>). Якраз друга проекція й становить історичне поле буття нації<sup>419</sup>. Отже, історичність приховується не в просторовій, а у воельовій сфері людини. На відміну від містичних та метафізичних моментів тлумачення походження волі в Шопенгауера чи Ніцше єдиним джерелом волі у Вассияна є не якісь зовнішні детермінанти, а сама людина.

Що ж таке цей волонтаризм як підґрунтя феномену історії? Вассиян відповідає:

**«Де бракує волі, там нема історії, що є в першу чергу маніфестацією характеру. З волею даний конечно**

<sup>417</sup> Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. С. 70.

<sup>418</sup> Там само.

<sup>419</sup> Шпенглер сказав би тут напевно замість історії — Доля, адже «с временем связана судьба, с пространством — причинность» [Шпенглер Освальд. Песимизм? / пер. с нем. Г. Генкеля. Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1991. С. 92].

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»<sup>420</sup>.

Нація — це результат спеціальних зусиль вольової меншості над пасивним народом, який веде спосіб життя «самозадоволеного розмягченого животіння»<sup>421</sup>. Є акт чистого життя етносу як просторове існування пасивної матерії. Чиста матерія несвідома своєї природи, призначення, можливостей. Лише в процесі діяльності виникає момент усвідомлення. Природне існування не дає нам зразків дії формотворчих сил історії, «тому життя сліпо тримається власної органічної поверхні, проростає невпинно в земний ґрунт, розгортається простірно...»<sup>422</sup>. 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»<sup>423</sup>. «Земля» — це історичне горе для України, бо таке існування може призвести лише до «стихійного животіння», а не до творчого пориву. Вегетативне існування — це завжди вічна пасивна можливість; для того ж, щоб вона оформилась у національну державу, потрібні воля й державна творчість на її основі. Акт державної твор-

<sup>420</sup> Вассіян Ю. Степовий сфінкс // Ю. Вассіян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс. Торонто, 1972. С. 75.

<sup>421</sup> Вассіян Ю. До головних засад націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1928. Ч. 2. С. 36.

<sup>422</sup> Вассіян Ю. Степовий сфінкс. С. 61.

<sup>423</sup> Там само. С. 66.



чості, дія національного духу є завжди виходом за межі стану вкоріненості в землю.

Провідна верства за допомогою творчих зусиль волі вершить із такого життя історію, тобто оприявлює його вже оформленим у часі. Історія — це рух *оформленої* спільноти (але не маси) в часі. Незважаючи на те, що етнічний «матеріал» здатний чинити опір маніпуляціям над собою провідної верстви через нерозуміння, неприйняття цілей еліти та небажання їй підкорятись, еліта все ж таки завдяки природній перевазі, тобто наявності у неї творчої волі, перемагає цей внутрішній спротив. Варто також нагадати, що творча воля — це не просто воля до творення абсолютно нових форм, це воля до творення досконаліших за попередні форми. Для творчого індивіда це означає постійний вихід за межі себе попереднього, це «ріст із себе в щось інше». Якраз поняття «творча воля» або ще «воля до творчості», становить те, що відрізняє 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 сублімує 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 історичної дії. Як вище зазначалося, для Вассіяна етнос, «вкорінений в землю», — це ще стан доісторичного існування. Вихід з неісторії в історію відбувається через по-

долання почуттєвого начала і в окремії людині, і в етносі як «колективному індивідові» в цілому. Адже «під порогом історії» біологічне життя етносу було нічим іншим, як «процесом анімальних інстинктів, що стихійно розростається, як росте ліс, степ, тваринний світ»<sup>424</sup>.

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»*<sup>425</sup>.

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

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

<sup>424</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. С. 57.

<sup>425</sup> Там само. С. 68.

ного й соціального урівнання. Бо всі ці поняття не розкривають внутрішнього пляну світу історії тому, що вона ще не скінчилася і все живуче має в ній своє слово, в порядку найвищої рації»<sup>426</sup>.

Якраз за лінійного сприйняття історії, що становить процес одиничних, неповторних фактів, творча воля може реалізовувати себе єдиною можливим чином — здійсненням себе у нових *неповторних* актах. Нове — це те, що в принципі не може мати жодних тотожностей у минулому, а тому про будь-яке «повернення до того ж самого» зайве говорити. Уявлення про наперед задані цілі історії також робить діяльність людини механічною й репродуктивною, адже (принаймні для уявного творця цілей, який, зрозуміло, їх і усвідомлює) нове — як сутність творчого акту — вже не є новим. Телеологічне бачення руху історії примушує людину, 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 лише як сліпе виконання приписів, що йдуть із майбутнього, може зреалізувати себе. Таким чином, вона й примушує бачити рух історії у вигляді векторної лінії.

У статті «Ідеологічні основи українського націоналізму» Вассіян 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 осягнути 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

<sup>426</sup> Вассіян Ю. До головних засад націоналізму. С. 34.

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»<sup>427</sup>. Лише за умови, коли не ми працюємо на традицію, а традиція на нас, можливий розвиток нації в цілому. Отже, будучи всього-на-всього чинником, традиція стає «одним з основних елементів у системі тих сил, що завдяки їх діланню доконується процес національного самоздійснення»<sup>428</sup>. Воля продукує не просто зміну, це — творча зміна. Саме творення нових способів свого існування, що є відповіддю на змінені зовнішні історичні обставини, дає нації надію на існування в майбутньому, а зовсім не репродукція звичних, традиційних способів існування.

Стан вибудовування моделей можливого майбутнього нації без спирання на певну традицію («насильним пірнанням зв'язків з минулністю») Вассіян 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, «несубстан-

<sup>427</sup> Вассіян Ю. До головних засад націоналізму. С. 34.

<sup>428</sup> Вассіян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 71.

ціяльними» й «порожніми». Також характерними рисами футуризму для Вассияна є «відірваність, неокресленість, механічність, чиста утопічність»<sup>429</sup>. І ніяка синтеза тут неможлива. Хочеш творити нове для майбутнього — обіприся на зреалізовану конкретику, а вона може існувати лише в тому, що вже відбулося, а не в ще не 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.

Ідентифікація з минулим нації у Вассияна виконує одну важливу функцію:

«Суцільне самопізнання перестає тут бути звичайним історіософським питанням (тобто «чисте» пізнання заради самого пізнання. — *В. А.*), але воно набирає значення глибокопідметового творчого акту, в якому *національна* душа прояснюється з небувалою силою самосвідомости назад аж до найглибших основ власної природи, щоб з відчуття цілого свого буття вилонити сили до величного творчого руху наперед»<sup>430</sup>.

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 ак-

<sup>429</sup> Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. Розбудова нації. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 72.

<sup>430</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. С. 75–76.

туалізує (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 свідомости, поширеної не тільки на сучасність, але поглибленої в далеку минувшість і цілево унапрявленої в будучність»<sup>431</sup>.

У свою чергу, без цієї практики опертя на природу національної душі неможливо творити національне життя в майбутньому. Якраз історія (краще, мабуть, було б сказати історична пам'ять) забезпечує реалізацію принципу збереження національної ідентичності — і це її основна функція. Історична пам'ять «вмикає» процес впізнавання індивідом себе за національною суттю — через пригадування попереднього національного досвіду.

На рівні ж нації як цілого історія виконує свою найважливішу функцію — вона, на думку відомого німецького історика ХІХ ст. Йогана Густава Дройзена (1808–1884), ідеї якого об'єктивно продовжує розвивати й Вассиян, дає народу «образ самого себе»<sup>432</sup>. І чим довше існує національна спільнота в часі, тим багатший у неї обсяг напрацьованої попередніми поколіннями історичної пам'яті. Кожне нове покоління виростає з попереднього обсягу національної пам'яті, тим самим збільшуючи цей обсяг своєю творчою роботою для на-

<sup>431</sup> Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. С. 68.

<sup>432</sup> Дройзен И. Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. СПб., 2004. С. 499.

ступних 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 «...суспільність 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»<sup>433</sup>.

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»<sup>434</sup>. 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

\* З лат. *luxus* — пишність.

<sup>433</sup> Вассиян Ю. Одиниця й суспільність // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто, 1957. С. 14.

<sup>434</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. С. 76.

нації із минулого через сьогодні в майбутнє. Таким чином, нація зберігається завдяки здатності розповідати собі історію свого походження й подальшого розвитку. Отже, феномен *моєї історії* потрібно розуміти через об'єктивну відокремленість від чужих національних історій та через індивідуальну злітність із нею.

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<sup>435</sup>. 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-собой-зрозумілих істин, а отже не може бути піддана ним критиці вже у зрілому віці; метафорично висловлюючись, такий *Lebenswelt* 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 цю-

<sup>435</sup> Детальніше про специфіку шкільного курсу історії див., наприклад, у М. Феро: [Феро Марк. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / пер. с фр. Е. И. Лебедевой. М., 1992. 351 с.].



го 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, «переломовим зворотом нації від стихійного існувального типу природного життя до свідомого ставання у повній формі руху історії»<sup>436</sup>.

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

## **4.2. Консервативний варіант історіософського соціологізму (В. Липинський)**

Якщо Грушевський та Франко є виразними представниками народницької течії в українській історіософії, то В'ячеслав Липинський у своїй творчості розкрив можливості елітаристського підходу до проблеми суб'єкта історичного процесу. Він — насамперед — соціолог, який у своїх побудовах намагається робити висновки із певного емпіричного матеріалу (в

<sup>436</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. С. 76.

основному з історичних джерел), але при цьому у його історіософському соціологізмі проглядається досить виразне нерелектоване спекулятивне підґрунтя.

«Метафізику» консервативного історизму, про яку йшлося у другому розділі, якнайкраще ілюструють погляди самого В. Липинського. Першоосновою його історіософської конструкції виступає концепт Землі. «Земля» є тим началом, у яке *вкорінена* історія певної спільноти. 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 В. Липинським, оповите первинними ірраціональними бажаннями, які потім відтворюються як у повсякденному житті землеробського етносу, так і на рівні його політичних форм. Взагалі, у Липинського 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. Ідея землі має своїм підґрунтям глибоке почуття органічної єдності нації тому, що все із землі виростає, на ній проживає і в землю зникає. З органічною поєднаністю із землею виростає й любов до неї. «Патріотизм — свідомість своєї території, а не сама територія — лежать в основі буття і могутності держав»<sup>437</sup>, — зазначає він. А тому

«Українцем, своїм близьким, людиною одної нації — єсть кожна людина, що органічно (місцем осіду і праці) зв'язана з Україною; не-Українцем, чужим, людиною чужої нації... єсть кожний мешканець иншої землі...»<sup>438</sup>.

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

<sup>437</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Київ; Гарвард, 1995. С. 375.

<sup>438</sup> Там само. С. 417.

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

«Землеробський клас хліборобський» із своїх лав виділяє активну меншість, у якої найбільшою мірою розвинутий ірраціональний потяг до влади, — провідну верству (національну аристократію). Національна аристократія, живлячись енергією «Землі», збуджує в собі ті творчі сили, що потім уможливають виникнення ірраціональної волі до влади, яка, в свою чергу, дозволяє провідній верстві відігравати роль авангарду історичного процесу. В основі всіх людських інстинктів лежить «хотіння жити і поширювати своє життя»<sup>439</sup>.

Провідна ж верства — 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...»)<sup>440</sup>. В цьому і полягає волонтаристська основа історіософських поглядів Липинського. Але як справжній католик Липинський

<sup>439</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 229.

<sup>440</sup> Там само. С. 104.

вважає, що воля творчої еліти не безмежна, її межі установлює Божий план історичного процесу.

Власне, етнографічна маса, об'єднана спільними матеріальними умовами свого життя, має неусвідомлені «стихійні хотіння до буття собою, до заховання, до поширення себе»<sup>441</sup>. Провідна ж верства — це ті, хто усвідомив приспані потяги землеробського етносу (вони є своєрідним національним буттям-у-собі) й оформив їх у політичні цілі. Отже, провідна верства є носієм національної ідеології, що раціоналізує стихійні бажання й хотіння пасивної етнографічної маси, які, у свою чергу, виникають на основі єдності людини й землі. Образно висловлюючись, національна аристократія «відіграє... роль дріжджів, на яких пасивне етнографічне тісто того колективу росте і перетворюється в активну націю»<sup>442</sup>. Таким чином, нація — це зорганізована на певній території у державу провідною верствою пасивна етнографічна маса. Крім того, провідна верства 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.

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

<sup>441</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 116.

<sup>442</sup> Там само. С. 130.

сила мали в очах цілої пасивної маси нації моральну підставу, моральне оправдання»<sup>443</sup>,

то матеріальна сила — це хотіння правити й організувати; керування державним апаратом і армією; володіння засобами хліборобської і промислової продукції своєї нації, тобто землею та фабриками<sup>444</sup>.

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. Приміром, переповідаючи Вільфредо Парето (на думку В. Ісаїва<sup>445</sup>), 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, бажать цю стару аристократію усунути і, захопивши владу в свої руки, відповідно до своїх відмінних хотінь, інакше організувати і вести під своїм проводом націю»<sup>446</sup>.

Потрібно також наголосити, що такий консервативно-елітаристський варіант історіософії був би неможливий без заглиблення в деяку інтелектуально-світоглядну традицію. Консерватизм Липинського, зокрема, сягає феодальної структури середньовічного суспільства. Звідсіля й апологія ієрар-

<sup>443</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 189.

<sup>444</sup> Там само.

<sup>445</sup> Ісаїв В. Політична соціологія В'ячеслава Липинського. *Сучасність*. 1984. Ч. 6 (278). С. 83.

<sup>446</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 188.

хічної моделі суспільства, на вершині якої кращі — «провідна верства», або «національна аристократія». (Одразу виникають алюзії з небесною та церковною ієрархією Псевдо-Дионісія Ареопагіта, 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 вивищується 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 В. Липинського звернули увагу на залежність сприйняття ним історичного світу від глибинних принципів функціонування католицької латино-романської культури (для Липинського «сей 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») <sup>447</sup>. Наслідком цього впливу стає констатування раціонального підходу до минулого. Говорячи навіть про почуття, інстинкт чи інтуїцію, то вони у нього теж «пересякнені наказами інтелекту» <sup>448</sup>.

<sup>447</sup> [Рудко В.] Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 80.

<sup>448</sup> Один із таких дослідників Василь Рудко (1910–1995) зазначає, що Липинський «не вважаючи на пристрастність вдачі і нахил до сторонничости, коли то не були лише наслідки його недуги, є глибоко зрівноважений і внутрішньо розмірений. Безперечно, той факт, що він належав до західної католицької церкви і то не лише формально, багато спричинилось до його внутрішньої

Зважаючи на таке вивіщення деякими дослідниками ролі раціонального начала, з нашого боку потрібно чіткіше вказати на розуміння В. Липинським місця ірраціональних чинників у його політичній теорії й, передусім, в уявленнях про феномен ідеології. Сам В. 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»<sup>449</sup>.

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

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 В. 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

---

дисципліни. Він є більш пластичний в думанню і вислові, а головню більш синтетичний, як Донцов» [[Рудко В.] Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 80]. Липинський справді більше апелює до розуму, Донцов — до почуттів та настроїв. Це і зумовлює поступовий рух першого до соціології та позитивізму, а другого — до «філософії життя» та волонтаризму. І тому, будучи «одягненими» навіть в образну форму, думки В. Липинського апелювали до раціонального начала, що спирається на дані емпіричного досвіду, а не на сферу віри, почуття чи інтуїції.

<sup>449</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 115.

«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. — В. А.) 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 магічної 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»<sup>450</sup>. 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.

Тепер детальніше про розуміння Липинським феномену традиції. Подія в часі, з точки зору принципу історизму, є унікальною завдяки контексту й у той же час чимось подібною

<sup>450</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 118.



(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 двоїстим. 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 сам 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 зберегтися й надалі». Людина виявляється не здатною вийти зі звичних, найжджених рейок свого існування, що і стає головним мотивом збереження традиції. 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<sup>451</sup>. Беремо на себе сміливість 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 рефлексованим, а відтак ідеологічним, оскільки вона є засобом використання для потреб сучасності «одідишеного 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 слідуючим. Оця сума певних суспільних вартостей — що в боротьбі за існування себе оправдали та в досвіді поколінь показали себе для

<sup>451</sup> Тому не можна не погодитися з висловом Рудка: «В кожному разі Липинський є наскрізь традиціоналіст, він шукає і знаходить опертя для своїх теорій в минулому України. Почуття історичного в нього дуже сильне. Ціла система соціально-політичного устрою побудована на вказівках минулого» [[Рудко В.] Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 81].

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»<sup>452</sup>.

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. Ще Чижевський свого часу писав про «творче», «динамічне», «рухоме» ставлення Липинського до традиції. Завдання традиції є «підготовка нової творчої традиції»<sup>453</sup>. Отже, традицію можна вдосконалювати, «тоб-то обережно відкидати з неї все, що в життю нації показало себе шкідливим, все, що для національної творчості оказалось нездоровим, і з любов'ю та пієтизмом розвивати те, що виказало свою творчу силу і життєздатність — ось завдання тих, хто будує, хто творить, хто живе життям нації, хто з життям нації зв'язує своє власне життя»<sup>454</sup>.

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, конкретизу-

<sup>452</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 70/

<sup>453</sup> Чижевський Д. Вячеслав Липинський як філософ історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К., 2005. С. 228.

<sup>454</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 94.

ється у Липинського в державницькій ідеології, яка зіперта на авторитет минулого. Ось як він пише:

«Їдучи на мотоциклеті з газеткою в кишені, старих дум запорожських 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»<sup>455</sup>.

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 В. Липинського полягає в тому, що він уможливується через по-

<sup>455</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 19.

єднання з категорією традиції. На перший погляд, подібне поєднання може видатися неприродним, адже з точки зору звичайного 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. Тож потрібно погодитись із твердженням відомого дослідника традицій Єжи Шацького, що

«традиция не тождественна историческому сознанию, но представляет собой особую его разновидность, связанную с преобразованием неоднозначных фактов прошлого в однозначные ценности настоящего»<sup>456</sup>.

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

Із консервативного бачення історичної дійсності випливає і розуміння специфіки поступу та його ролі в рухові історії. У 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 вла-

<sup>456</sup> Шацкий Ежи. Традиция. Обзор проблематики / пер с польск. М. И. Леньшиной // Ежи Шацкий. Утопия и традиция. М., 1990. С. 234.

ди, — 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 чести, послуху, вірності і відповідальності, сприяючі... скріпленню необхідних для всякої організації єдності, дисципліни і солідарності»<sup>457</sup>.

Силу ж поступовців «творять більше ніж у консерваторів примітивні, а тому посідаючі більший розгон молодості: імперіалізм та містицизм...» та «...велике чуттєве, стихійне хотіння поширення та влади і дуже велика віра в законність та правдивість цього хотіння»<sup>458</sup>.

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 при-

<sup>457</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 397.

<sup>458</sup> Там само. С. 398.

йшли до влади, стають консерваторами, а «проти них з глибин громадянства підіймається знов нова хвиля поступовців»<sup>459</sup>. 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 організовувати»<sup>460</sup>. 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 усієї 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 «звироднїлим 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

<sup>459</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 399.

<sup>460</sup> Там само. С. 392.

найкращі поступовці, а різне неперебродивше революційне шумовиння, яке ніякими засобами не брідиться, щоб оцю без авторитетну і осмішену владу захопити»<sup>461</sup>.

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

«...розуміється ніякого поступу при оттакім «природнім розвитку» не було б. Не було б тому, — робить висновок Липинський, — що поступу не можна помислити без досконалення і розвитку вже існуючого, яке, щоб мати досконалитись і розвиватись, мусить бути задержуване, мусить бути консервоване»<sup>462</sup>.

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 вибудовується ідея «драбини прогресу» для розуміння його специфіки, що було таким характерним для позитивістськи налаштованих філософів історії ХІХ ст. До того ж, як уже наголошувалося, поступ уможлиблюється 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

<sup>461</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 399.

<sup>462</sup> Там само. С. 393.



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 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. Далі, в 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...»<sup>463</sup>.

Ця модель кола (циклу) чимось нагадує погляди 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 В. Липинського існує ще й людство та Бог. Людство на відміну від

<sup>463</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 209.

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 задіювання 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 у того ж 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)<sup>464</sup>.

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 бачен-

<sup>464</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 361.

ня *впорядкованості*, з точки зору того ж таки К. Маннгейма, 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<sup>465</sup>. 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 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»<sup>466</sup>. 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<sup>467</sup>.

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

<sup>465</sup> Манхейм Карл. Консервативная мысль / пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 601.

<sup>466</sup> Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії. С. 235.

<sup>467</sup> Дуже вдало про специфіку консервативного світовідчуття висловився знаний англійський історик політичної думки і за своїми світоглядними вподобаннями сам «консервативний романтик» (Е. Гелнер) Майкл Оукшот (1901–1990), написавши у 1956 році: «Отож бути консерватором означає віддавати перевагу знайомому перед незнайомим, випробуваному перед невипробуваним, фактові перед загадкою, дійсному перед можливим, обмеженому перед безмежним, близькому перед далеким, достатньому перед надмірним, зручному перед досконалим, теперішнім веселошам перед утопічним блаженством» [Оукшот Майкл. Що означає бути консерватором / пер. з англ. О. Тереха та П. Таращука // Консерватизм: Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. К., 2008. С. 44].

конструює 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»<sup>468</sup>, —

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 В. 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. Й тому ми — Української, а не чужої держави бажаючи — хочемо свого Господаря Землі Нашої мати. Тому ми «гетьманці», тому ми оце будуче

<sup>468</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 93.

Гетьманство-Господарство у формі наслідственної монархії собі уявляємо»<sup>469</sup>.

Ось ще один приклад використання Липинським подібної органічної риторики: гетьманство для нього — це «матка українського рою, без якої цей рій не легітиме туди, куди сам хоче»<sup>470</sup>. 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»<sup>471</sup>. 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. Справа в тому, що сама

<sup>469</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 42.

<sup>470</sup> Там само. С. XXVII.

<sup>471</sup> Погляди В. Липинського на необхідність персоніфікації вродженого ірраціонального почуття нації мають прямі аналогії з апологією монархізму в одного із засновників руху німецьких романтиків Новаліса (Фридриха фон Гарденберга) (1772–1801). Ось як бачить останній містичний зв'язок між нацією та королівською сім'єю: «Истинная королевская пара для целостного человека есть то же самое, что конституция для его голого рассудка. Конституция интересна для нас лишь так же, как интересна буква... Что есть закон, если он не является выразителем любимой, вызывающей поклонение личности? Разве мистический суверен, то есть макроантропос (тобто держава зрозуміла в якості організму. — В. А.), как всякая идея, не нуждается в некоем символе, какой символ может быть достойнее и приличнее, чем милый и прекрасный человек?» (цит. за: [Хьюбер Курт. Нація: от забвения к возрождению / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М., 2001. С. 149–150]).

«...народня маса весь час намагається персоніфікувати свої національні змагання, усе зв'язуючи їх з іменем то одного то другого популярного діяча». Такий потяг маси до персоніфікації можна пояснити тим, що «нація наша намагається знайти для виявлення нашої стихійної містичної національної душі таку реальну зовнішню форму національного існування, яка степені розвитку тієї нашої національної душі відповідає»<sup>472</sup>.

Відтак політикам нічого не залишається, як прийняти ці реалії і зрозуміти, «...що без персоніфікації несвідомої, стихійної національної ідеї мас, ці маси не можуть національно усвідомитись, то єдиним засобом для персоніфікації української національної і державної ідеї є реставрація старинного, традиційного національного українського Гетьманства»<sup>473</sup>.

Таким чином, підсумовуючи, вкажемо, що історіософські ідеї Липинського мають чіткі аналогії з «ідеальним типом» консерватизму, вибудованого в дослідженнях Маннгейма. 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 В. Липинського.

<sup>472</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. С. 88.

<sup>473</sup> Там само. С. 93.

### 4.3. Історія та екзистенція (М. Шлемкевич)

Микола Шлемкевич (Іванейко) (1894–1966), відомий український мислитель середини ХХ ст., у своїй книзі «Загублена українська людина» (1954 р.) намагається подати опис основних типів переживання дійсності українською людиною новітньої доби й особливо зразків екзистенціального існування<sup>474</sup> 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», якщо послуговуватися словником класика екзистенціалізму Карла Ясперса (1883–1969). У самого 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 людині 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.<sup>475</sup>

Те, що Ясперс називає моментом межовості в перехідних ситуаціях, Шлемкевич фіксує в таких словах:

<sup>474</sup> Термін «екзистенціальне існування» взятий у німецького філософа О. Ф. Больнова (1903–1991).

<sup>475</sup> Детальніше див.: [Ясперс К. Про сенс історії / пер. з нім. А. Гордієнка // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: Хрестоматія. К., 1996. С. 197–199].

«Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *розгубленість*. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття»<sup>476</sup>.

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, буржуазна революція 1917 року, державницькі змагання 1917–1921 рр., установлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, Голодомор 1932–1933 рр., страшні репресії 30-х рр., Друга світова війна, воз'єднання Західної України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 році 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 українською 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. Не дивно, що виразні екзистенціальні мотиви в осмисленні історичної проблематики, крім Шлемкевича, ми спостерігаємо й у Петрова, Вассіяна, Кульчицького<sup>477</sup>. Їхні тексти не ототожнюються

---

<sup>476</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. К., 1992. С. 32.

<sup>477</sup> Про екзистенціалізм в українській художній літературі цього періоду див., наприклад, у Ю. Шевельова [Шерех Юрій. Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен, 1952. 52 с.] та Н. Михайловської [Михайловська Н. Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі XIX — першої половини ХХ ст. Львів, 1998. 212 с.].



самими авторами з основними школами екзистенціалізму, що панували тоді в європейській філософії. Однак вони наповнені внутрішніми екзистенціальними смислами, які легко можуть бути оприявлені у разі застосування інтерпретаційних процедур.

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 можливість 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*. Теперішнє 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 відомий правий інтелектуал Юліан Вассиян (1894–1953):

«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»<sup>478</sup>.

<sup>478</sup> Вассиян Ю. Простір між Москвою і Візантією // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1: Степовий сфинкс. Торонто, 1972. С. 102.

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.

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 одноплщинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в суспільство людина вищого порядку, втілення вищого морального ідеалу»<sup>479</sup>). 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 і 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

<sup>479</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 70.

їх «дуже забагато» (Ніцше)»<sup>480</sup>. Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 40–50-х років ХХ ст: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!»<sup>481</sup> — 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»<sup>482</sup>. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвях» стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає «зробити найбільше гамору», і як висновок — мета життя такої людини — це «вічна гонитва» без мети<sup>483</sup>. Подружнє щастя — це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я<sup>484</sup>. 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!»<sup>485</sup>. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас<sup>486</sup>. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності», як «хтось» («das Man» в інтерпретації Гайдеггера).

Колись Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдини, Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й тріумф техніки (цивілізації), тепер же Шлемкевич песимістично

---

<sup>480</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 58.

<sup>481</sup> Там само. С. 144.

<sup>482</sup> Там само. С. 141.

<sup>483</sup> Там само. С. 143.

<sup>484</sup> Там ссо. С. 247.

<sup>485</sup> Там ссо. С. 142.

<sup>486</sup> Там само. С. 144.

стверджує, що «на наших очах помирає людина!». І закликає: «О, приятелі: — рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!»<sup>487</sup>.

Й український мислитель, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ще й ще раз, говорячи «про покинутість людини, про тривогу як її основне почування, про тривогу як про праматерію душі»<sup>488</sup> 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 М. Шлемкевич українській людині, як можна вирватись зі стану буденної несправжності із його постійним відчуттям душевної 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

<sup>487</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 152.

<sup>488</sup> Там само. С. 39.

і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність<sup>489</sup>. 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 Гоголем, «старосвітськими поміщиками»<sup>490</sup>. Цей тип знаходить себе в щасті 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 ХІХ 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<sup>491</sup>.

<sup>489</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 141.

<sup>490</sup> Там само. С. 17.

<sup>491</sup> Для порівняння, у поета й публіциста Євгена Маланюка (1897–1968), вплив ідей якого відчувається й у Шлемкевича, про цей занепад аристократичного духу читаємо: «Зіпхнуті до стану напівтваринного, занурені в тупім безладді, вже поза межами історії, десь поміж кухнею й спальнею — дотлівають останні рештки козацької й гетьманської еліти. На могутнім тлі буйного сонячного краєвиду, серед руйн бурхливої минувшини, западають в смертельний сон хутори й маєтки здеморалізованої петербурзьким урядом колишньої української аристократії — нині — «дворянства всеросійського». Нерухома, майже цвинтарна тиша залягає над Україною. Час від часу тишу ту порушують хіба лише звуки бальної музики, та ще п'яний гомін бенкетників, що їх духове життя звузилося до їдження та пиття («мочеморди»). Щоправда, на тих бенкетах п'яне натхнення й п'яна відвага підносять часом чарку «за Українську Республіку» (на бенкеті в маєтку Закревських р. 1848), але ті пияцькі вигуки ще яскравіш підкреслюють могильну тишу погасаючої, вже от-от умерлої історії...» [Маланюк Є. Гоголь — Гоголь // Є. Маланюк. Книга спостережень. Проза. Торонто, 1962. С. 196–197].

Другий тип Шлемкевич називає «сковородянською людиною»<sup>492</sup>. 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»<sup>493</sup>. 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»<sup>494</sup>. 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 «вільного 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 цьо-

<sup>492</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 20.

<sup>493</sup> Там само. С. 19.

<sup>494</sup> Там само. С. 21.

го 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 створення 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 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 століття, на думку Шлемкевича, повинне пройти свій шлях до виходу зі всеохо-



плюючої 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 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 («...существует вещь, которая не дает себя мыслить, и это — существование»<sup>495</sup>). 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<sup>496</sup>.

<sup>495</sup> Кєркегор С. Заключительное ненауное послєсловие к «Философским крохам» (Фрагменты) / пер. с датского Д. Лунгиной. *Логос*. 1997. № 10. С. 141.

<sup>496</sup> Хоча з таким розумінням екзистенції й почала пізніше ототожнюватися вся філософія екзистенціалізму ХХ ст., все ж таки, зважаючи на різноплановість цього філософського руху, можна помітити й наявність протилежних значень, що надаються цьому поняттю. Так, наприклад, уже у Гайдеггера після 1933 р. трапляються випадки приписування стану екзистенції колективним сутностям, насамперед «народу». У своєму курсі лекцій 1935–1936 рр. «Вступ до метафізики» він говорить про «...историческую сиюбытность [Dasein] просвещенного народа...» [Хайдеггер Мартин. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1998. С. 125], під яким потрібно розуміти німецький. «Дазайн» якраз тут і відповідає поняттю екзистенції, взятої як «справжнє

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 одиничності (самості). При цьому факти національної історії «працюють» на прихід окремої людини до самої себе, тобто до свого автентичного існування. Саме в такому розумінні можна говорити й про українську екзистенцію.

Отже, кожен неповторно, самотньо переживає свою осібність, але за допомоги однакових моментів української

---

існування». Чіткіше, «екзистенція» як буття Dasein. А раніше, у лекційному курсі зимового семестру 1934–1935 рр. «Гімни Гельдерліна «Німеччина» і «Рейн», він говорить про «историческое здесь-бытие [Dasein] народов...».

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<sup>497</sup>. 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

<sup>497</sup> Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / пер. с нем. С. Никулина. СПб., 1999. С. 216.

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 «радянському» соціумі. Для розуміння такої первинної єдності «Я» з іншими людьми і, ширше, з надособистісними імперативами людського існування більше, мабуть, підходить формула Х. Ортеги-і-Гасета: «Я є Я та мої обставини», аніж, приміром, вислів 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»<sup>498</sup> 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

<sup>498</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 40.

кришталеві мислі, образу, життєвої постави, — отворимо двері достойної будучини»<sup>499</sup>). 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 описаний Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності й уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином, робимо ще один висновок: лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

Хоча, звичайно, можливі й інші підходи до вибудовування моделі екзистенціального історизму. Так, у цей же приблизно час (1949 р.) відомий румунський філософ культури й теоретик традиціоналізму Мірча Еліаде (1907–1986) пише у «Міфі про вічне повернення» про втечу модерної людини від «жаху історії» у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдину можливість вижити в часі<sup>500</sup>. Історія — це не певна національна історія, це історія як така, й від

<sup>499</sup> Шлемкевич М. Загублена українська людина. С. 155.

<sup>500</sup> Детальніше про це див. у М. Еліаде: [Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. СПб., 1998. С. 215–247].

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 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.

\*\*\*

Отже, волюнтаристсько-екзистенціальний тип історіософії тяжіє до ірраціональних способів осягнення історичного процесу. В структуру українського історіософського дискурсу активно впроваджуються такі концепти як «життя», «воля», «воля до влади», «існування».

Нація як суб'єкт історичного процесу в Донцова є ієрархізованою органічною спільнотою. Русійною силою історії виступає дія еліти, яка є реалізацією ірраціонального вольвого чинника. Нація для Вассіяна є таким феноменом свідомос-

ті, що проявляє себе в сукупності певних колективістських сприйнятів-почуттів-ідей, які, стаючи складовими людської ідентичності, потім дозволяють їй самоздійснитися в соціумі. Завдяки вольовим актам в історії творчої верстви пасивний етнічний масив оформлюється в націю. Історичний процес мислиться в нього як лінійний рух в часі оформленої провідною верствою спільноти.

Історичний процес у розумінні Липинського — це рух у часі конкретних національних цілісностей, рушійною силою якого є постійні вольові зусилля «провідної верстви», що очолює пасивний землеробський етнос. Механізм поступу функціонує у нього лише у зв'язці з моментом стримуючої консервації та в межах історичного циклу, а традиція як механізм передачі значущої спадщини мислиться творчим чином як місце в якому зароджується розвиток. Взагалі, у поглядах Липинського вдало поєднуються консервативні ідеї історичної спадкоємності та сцієнтистські — поступу. Український історичний процес зводиться до циркуляції способів організації влади, які є більш чи менш ефективними у залежності специфіки взаємодії між здібністю еліти до управління та здатністю пасивної маси їй підкорятися. Гарантом законності ж виступає міфологізована фігура суверенного монарха.

Історіософські побудови Шлемкевича експлікують екзистенціальні сценарії представлення минулого. Заблуканість «української людини» в світоглядних засадах свого існування приводить її в решті-решт до спроб подолання цієї кризової ситуації. Вихід бачиться в переведенні «зовнішньої» історії у «внутрішню», тобто перетворення певних історичних фактів та смислів у складові особистої ідентичності.

Завдяки аналізу волонтиристського типу історіософії стає зрозумілим її актуальний характер в контексті соціополітичних реалій. Історіософія — це не плід фантазії чи пустих спекуляцій, в ній чітко проглядається конструювання деяких

базових моделей, через які організовується історичне минуле як важливий складник національної ідентичності. Прагматична цінність історіософії якраз і полягає в конструюванні для української національної спільноти структур *цілісного* бачення й уяви її минулого.



## **Розділ V.**

# **ЧАСОВО-ПРОСТОРОВІ «ФІГУРИ» УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ**

У цьому розділі будуть розглянуті деякі «фігури» перебігу української історії так, як вони уявлялись українським історіософам ХХ ст. Спочатку ми через застосування часового критерію виділимо архетиповий варіант української історії, коли вона постає ніби нанизаною на певний позачасовий архетип (наприклад, архетип кастовості у Д. Донцова чи архетип народу у представників народницької історіографії). Далі, застосовуючи просторовий критерій, розглянемо уявлення українських мислителів про цивілізаційне місцезнаходження України. Особливого значення набуває при цьому «фігура» «помежів'я», коли українська історія вбачається такою, що розвивається на межі західної та східної цивілізацій.

### **5.1. Темпоральний вимір схеми (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 пояснено тяжінням цієї групи історіософів (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, неперервна тяглість української історії започатковується праслов'янським племенем

антів (IV ст. н. е.)<sup>501</sup>. Але зустрічаються і спроби удревнення цієї схеми, приміром, у Липи, коли «первнями» історії української нації оголошуються трипільський, елінський та готський<sup>502</sup>.

Ім 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 Українпи-Русі. 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 Вассиян писав, що «варяги принесли з собою на українську засалю Духа північної раси і посіяли 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. Сувора вдача лицарів снігової півночі розтаяла в теплі південної сонячної Аркадії, розніжилася в хвилях сенситивної живности»<sup>503</sup>. Саме через обов'язкову ідею необхідності політичної еліти в процесі українського державотворення, яка і робить «мілітарно-державницьку ін'єкцію» (Маланюк) па-

<sup>501</sup> Грушевський М. Звичайна схема «руської» історії й справа раціонального укладу історії Східного Слов'янства. *Статті по славянознавченню*. Вып. I. СПб., 1904. С. 298–304.

<sup>502</sup> Липа Ю. Призначення України. Нью-Йорк, 1953. 308 с.

<sup>503</sup> Вассиян Ю. Простір між Москвою і Візантією // Ю. Вассиян. Твори. Т. 1: Степовий сфінкс. Торонто, 1972. С. 93.

сивній 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 і 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.

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<sup>504</sup>. Такий Першочас є «справжнім», «дійсним» часом, що творює у собі всі ті архетипи, до яких у подальші періоди

<sup>504</sup> Справжній характер міфічного буття виявляється лише тоді, коли воно виступає як буття *походження*. Відомий німецький філософ-неокантіанець Ернст Кассирер (1874–1945) цю особливість міфу змалював так: «Миф не знает другого способа объяснения, чем обращение к далекому прошлому и выведение современного состояния физического и человеческого мира из первобытного положения вещей» [Кассирер Эрнст. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / пер. с англ. Ю. А. Муравьева // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 579]. Таким чином, минуле у міфі абсолютизується. Це і приводить до зникнення відчуття часової протяжності в певні моменти його сприйняття. У міфі існує культ певних часових відтинків, що виконують функції міфічного Першочасу. З точки зору міфосвідомості реальність є реальністю настільки, наскільки вона позначена. У первинний хаос привноситься якась точка, яка є початком структури. А це вже щось певне, що протистоїть непевному, тобто основний сенс міфу — перетворення хаосу в космос — знаходить відтак своє підтвердження. Одним із таких парадигмальних відтинків часу (точкою порядку) для історичної пам'яті є час творення етносу/нації.

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 сьогодішньою 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 Вассіяна, 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»<sup>505</sup>. Саме

<sup>505</sup> Вассиан Ю. Завдання української історіографії // Ю. Вассиан Суспільно-філософські нариси. Чикаго, 1958. С. 35.

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 ХІХ віку свідчить, що ідея гієрархічності, кастового укладу суспільності була незрушним правилом нашого національного життя»<sup>506</sup>. Причому підхід Донцова до конструювання «зразкової» епохи характеризується *свідомим* культивуванням архетипових структур. Він пише, що за дороговказ він «*вибрав*» «традиції нашого “темного середньовіччя”»<sup>507</sup>.

Вихідна позиція у сприйнятті Донцовим українського минулого — визнання ієрархічного стану суспільства як єдиного можливого для нормального розвитку української нації. На чолі такого ієрархізованого суспільства має стояти каста «луччих людей». Всю історію України він і розглядає крізь призму цієї опозиції «еліта»-«маса». Донцов пояснює своє розуміння вищої касты так:

«Під кастою розумію 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 звала наша старовина, верству, яка поповнювалася б вихідцями з усіх станів суспільства на підставі суворого добору ліпших, а з другої сторони суворим перецідженням, «чисткою» охороняла б свою духовну й моральну вищість і чистість, свою форму й силу»<sup>508</sup>.

Виходячи із волюнтаристських засад своєї ідеології, Донцов намагається вольовим чином *організувати* все буття

<sup>506</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. С. 77.

<sup>507</sup> Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій // Д. Донцов. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. К., 2005. С. 27.

<sup>508</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 7.

«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» (С. Кримський), а тому він може бути вживленим і у минуле. Значення архетипового сприйняття минулого добре розкрито Томасом Манном (1875–1955), якого схвально цитує угорський філолог-класик Карл Кереньї (1897–1973). Останній писав:

«Архаический человек... перед тем, как что либо делать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него (в прошлое), как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть — защищенным и преображенным — в проблемы настоящего»<sup>509</sup>.

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 «вжив-

<sup>509</sup> Кереньї Карл. Пролегомени / пер. с англ. В. В. Наукманова // К.-Г. Юнг. Душа и миф: шесть архетипов. К., 1996. С. 15.

лення» 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 набуває 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 правлячої верстви, за Донцовим, притаманні такі чесноти, як «героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм на службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі»<sup>510</sup>.

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 — зразковий 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 цін-

<sup>510</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 17.

ності 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, клас 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»<sup>511</sup>.

А поет і публіцист Є. Маланюк спробував навіть перекинути місточок між образами Київської Русі та західноєвропейського Середньовіччя, коли історичний досвід Русі назвав українською «готикою». Саме концепт «гетики» уявляється Маланюку не лише символом середньовічної Європи, а ще й втіленням ідей державності, ієрархії, дисципліни. Несприяття представниками історіософії волюнтаризму тогочасної такої неприхильної до України дійсності і, як наслідок, бажання «вистрибнути» в іншу реальність з «правильними» першовитоками приводить Маланюка навіть до побудов на рівні світовідчуття особистої «середньовічної» ідентичності. Так 1927 році у листі до Ю. Липи він пише: «Ми ж — люди Се-

<sup>511</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 299–300.



редньовіччя — з Вами, пане Юрію. А ця епоха — епоха жидобуржуазії і духовної поразки»<sup>512</sup>.

Занепад українського «Золотого віку» підштовхує й інших українських історіософів до осмислення глибинних причин цієї ситуації. 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 «контемпліації, аскетизмові, втечі від життя», які панують у православ'ї<sup>513</sup>; 2) негативним був вплив візантійських суспільно-політичних і культурних віянь, яким притаманні невпорядкованість, інертність, «яловість», настрої відступу і поражництва, формалізм<sup>514</sup>; 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<sup>515</sup>.

Вассиян також багато уваги приділяє виявленню специфіки українського національного характеру, який, на його думку, також прилучився до історичної поразки. Акт державної творчості, дія національного духу є завжди виходом за межі стану вкоріненості в землю. Таким чином на родючих українських чорноземах виробився

«тип хлібороба, глибоко зв'язаного зі своєю землею, миролюбного й обмеженого до своїх вузько-особистих, родинних і побутових вітально існуювальних справ»<sup>516</sup>.

Характерними ознаками психіки українця стали надмір емоцій, анархічність, недовірливість, заздрість. Представни-

<sup>512</sup> Листи Є. Маланюка до Ю. Липи / *Дзвін*. 1997. № 11–12. С. 103.

<sup>513</sup> Вассиян Ю. Простір між Москвою і Візантією. С. 87.

<sup>514</sup> Там само. С. 88–89.

<sup>515</sup> Там само. С. 96.

<sup>516</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. С. 52–53.

кам цієї хліборобської цивілізації, на думку цього історіософа, бракує рішучої відваги та активної експансивності.

Далі за першим іде *другий* 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»<sup>517</sup>. 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»<sup>518</sup>, — 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 — поча-

<sup>517</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 27.

<sup>518</sup> Там само. С. 32.

ток 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 ранній 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 (царатом)»; 3) «національно-державні інтереси народу повинні підпорядковуватися класовим інтересам сеї чи іншої верстви»<sup>519</sup>.

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

Інший представник донцовського кола «вісниківців», поет і публіцист Є. Маланюк, ознакою занепаду України вважає появу в ХІХ столітті 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 моз-

<sup>519</sup> Донцов Д. Драгоманов і ми. *Вісниківство: літературна традиція та ідеї*. Вип. І. Дрогобич, 2009. С. 286.

кового 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»<sup>520</sup>.

Нарешті останній, *третій*, відтинок часу української історії, пов'язаний із поверненням аристократичної верстви до структури українського суспільства. Кастову структуру, вважає той же 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 автора, виконують функцію передавача забутих аристократичних традицій сучасним поколінням майбутньої правлячої еліти, 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»<sup>521</sup>.

<sup>520</sup> Маланюк Є. Малоросійство // Є. Маланюк. Книга спостережень. Фрагменти. К., 1995. С. 222.

<sup>521</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 322.

У сучасних націоналістичних дослідженнях метафорично національним міфом часто називають ідеологічні уявлення про історичні схеми національного буття, які через ототожнення індивідів із ними починають виконувати інтегративні та регулятивні функції в колективному існуванні індивідів (фактично таке визначення відповідає поняттю «модель історичної пам'яті»). Наприклад, відповідно до нашої теми це може бути також «козацький міф»

Крім того, знову ж наслідуючи схеми міфу, в увяленні Донцова повернення часів величі в українську сучасність можливе через ситуацію катастрофи.

Отже, говорячи про специфіку сприйняття Донцовим української історії, відзначимо, що історію 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 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»<sup>522</sup>. 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 «дорефлексивної суспільної орга-

---

XIX століття або ж «міф Грушевського», який використовується на означення ідей, викладених ним насамперед у тій же статті «Звичайна схема «руської» історії...» (1904). Не маючи можливості детальніше зупинитися на смислових нюансах поняття «національний міф», ми лише наголосимо, що у цьому дослідженні під національним міфом розуміємо деякі елементи ідеологічних побудов, що лише аналогічні елементам структури архаїчного міфу.

<sup>522</sup> Донцов Д. Дух нашої давнини. С. 325.

нізації» він є всього-на-всього 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. Між іншим, добре зрозумівши відхід від основоположних методологічних принципів історизму, закид Д. Донцову щодо розриву з українським «грунтом», «з живою українською стихією»<sup>523</sup> цілком справедливо зробив відомий український мовознавець і культуролог Ю. Шевельов (Шерех) (1908–2002). Для нього розуміння Донцовим минулого України є свідченням «браку традиціоналізму»<sup>524</sup>.

Та такі уявлення Донцова мають прями аналогії, а можливо навіть, з огляду на його добре знайомство з творчістю

---

<sup>523</sup> Шерех Юрій. Донцов ховає Донцова // Юрій Шерех. Пороги і запорожжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 3. Харків, 1998. С. 68.

<sup>524</sup> Такий самий закид робить Донцову й інший дослідник його творчості В. Рудко. Донцов, пише він, «виступає перед нами ніби, абстрагуючи від історичної національної традиції. Справді, чи не характерно, що майже ціле його обґрунтування українського націоналізму побудовано скорше на прикладах інших народів, як українського і цитати чужих авторів чи не є головним матеріалом його теорії? ... Безтрадиційність Донцова виявилась чи не найбільше в його розправі з Драгомановим, якого він анатомує за те, що той був сином свого часу, себто демолібералом ХІХ ст.» [[Рудко В.] Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 81]. Донцовська наука є наслідком «його безтрадиційності і браку смислу історичного. Його ідеї недосконало пов'язані з українською дійсністю, з реальним соціально-політичним підложжям, вони надто абстрактні, а тому легко вщеплюючись в душі, тяжче закорінюються в життя» [Там само. С. 82]. У відповідь на такі звинувачення сам Д. Донцов потрактував погляди своїх ліберально-демократичних опонентів як «ідеологію голоти» [Донцов Д. *Дух нашої давнини*. С. 92].

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<sup>525</sup>. 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 непроминальних типів, застиглим витвором незмінної вартості й вічно однакового значення»<sup>526</sup>.

<sup>525</sup> У «Так казав Заратустра» орел і змія говорять Заратустрі про «вічне повернення» так: «Ось я помираю і щезаю, — сказав би ти, — і через мить обернуся на ніщо. Душі такі ж умирущі, як і тіла; та сув'язь причинності, в котру я заплетений, повернеться знову, — і знову створить мене! Я сам одна з причин вічного повернення.

Я прийду знову з цим сонцем, з цим світом, з цим орлом з цією змією — не в нове життя, не в краще життя, не в подібне життя, — у великому і малому я знову повертатимусь до цього самого життя, щоб знову навчати про вічне повернення всього, щоб повторювати слово про великі полудні землі й людини, щоб знову звістити людям про надлюдину» [Ніцше Ф. Так казав Заратустра / пер. з нім. А. Онишка // Ф. Ніцше. Так казав Заратустра; Жадання влади. К., 1993. С. 221].

<sup>526</sup> Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер. з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів, 2004. С. 211.

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 *анти-історичну* 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 чи 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»<sup>527</sup>. Отже, неісторичне в історії — це те, що періодично повертається.

Таким чином, модель минулого України, репрезентована представниками волюнтаристської історіософії є зразком свідомого конструювання уявлень про традиційні форми дер-

---

<sup>527</sup> Ніцше Ф. Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер. з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів, 2004. С. 208.



жавного 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 маргінальним моментом української історії.

## **5.2. Просторовий вимір схеми (концепт «помежів'я» української історії)**

Культурфілософська дихотомія «Схід — Захід» фіксує уявлення про два шляхи розвитку людства. Будучи остаточно сформованою в XIX ст.<sup>528</sup>, 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, а, з іншого, розставляються історичні позитивні акценти відносно руху до іншої складової цієї міжцивілізаційної дихотомії — Заходу.

Одним із перших, хто намагався в модерний період української історії, пориваючи з традиціями слов'янофільства, осмислити безпосередню приналежність України до європейської цивілізації, був М. Драго-

<sup>528</sup> Так вже Г.В.Ф. Гегель у своїй «Філософії історії» чітко зафіксував, що так як «Європа ... абсолютно есть Запад, так Азия абсолютно есть Восток» [Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб., 1993. С. 143].

манов (1841–1895)<sup>529</sup>. Так, уже у статті «Малороссия в ее словесности» (1870) він торкається історичного аспекту культурної та релігійної єдності України з Європою, стверджуючи, наприклад, що «...в Южной Руси происходило то же, что делалось в Европе в эпоху возрождения и реформации»<sup>530</sup>. Пізніше, в «Чудацьких думках про українську 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...»<sup>531</sup>. 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 20–40-х рр., багатьох інших творців української національної ідеології, що знаходилися як в межах, так і поза межами більшовицької України.

<sup>529</sup> Хоча певні історіософські інтуїції відносно «помежового» характеру історії українського народу можна помітити вже у словах невідомого автора «Історії русів» (поч. ХІХ ст.), які він вкладає у уста гетьмана І. Мазепи: «Ми стоїмо тепер, братіє, між двома проваллями, готовими нас пожерти, коли не виберемо шляху для себе надійного, щоб їх обминути». Мається на увазі, що і Московія на сході, і Річ Посполита на заході можуть поглинути національну особність Гетьманщини, якщо не вести мудрої зовнішньої політики.

<sup>530</sup> Драгоманов М. Малороссия в ее словесности // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К., 1991. С. 20

<sup>531</sup> Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К., 1991. С. 479.

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»<sup>532</sup>. На його думку, лише у ХІХ 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»<sup>533</sup>.

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 природнім і пов'язується із завоюванням Україною політичної незалежності.

«Україна — зазначає 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

---

<sup>532</sup> «Та східна спадщина, котра так глибоко залягла в нашій житю — перероблена, перетравлена реактивами західного нашого духу, але зовсім не витравлена, являється настільки цінною складовою частиною української культури, українського життя, що ми зовсім не маємо причини її цуратись, ослаблювати чи хочби ігнорувати в плянах нашого будучого життя» [Грушевський М. На порозі нової України: Гадки і мрії. К., 1991. С. 23].

<sup>533</sup> Грушевський М. На порозі нової України: Гадки і мрії. К., 1991. С. 16.

складаються, що найлегше буде тут зв'язатися з західним світом, користати з його запасів знання, культури, громадського інстинкту й дисципліни»<sup>534</sup>.

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 (Н. Яковенко). Він писав: «Від дня наших народин йде на землі нашій перехрещення впливів Сходу і Заходу: двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій»<sup>535</sup>. 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»<sup>536</sup>. Іще далі Липинський пише про синтез між елементами культури Заходу і Сходу в Україні, синтез, «який є суттю України»<sup>537</sup>. 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 пише так: «хоч українська національна територія переважно лежить у східній половині європейського континенту, то сама українська нація, як племенна окремішність, як культурна й політична індивідуальність, походить із Заходу і являється витвором західних культурних впливів»<sup>538</sup>.

<sup>534</sup> Грушевський М. На порозі нової України: Гадки і мрії. К., 1991. С. 20–21.

<sup>535</sup> Липинський В. Релігія і церква в історії України. Філадельфія, 1925. С. 53.

<sup>536</sup> Там само. С. 49.

<sup>537</sup> Там само.

<sup>538</sup> Томашівський С. Схід і Захід: Історично-політичний нарис. *Політика*. 1926. № 1. 5 січня. С. 11.

Потрібно відразу наголосити, що цивілізаційна конструкція Липинського «Україна–між» не була чимось оригінальним. Так, у контексті європейської історіософської думки проблема цивілізаційного місцезнаходження стала особливо хвилюючою після страшних потрясень Першої світової війни, що ніби підштовхнула до розуміння недовісти оптимістичних позитивістськи прогресистських схем історичного процесу, які розроблялись у західноєвропейському раціоналізмі протягом останніх двохсот років представниками найрізноманітніших національних ідеологій, світоглядів, інтелектуальних традицій. Тому один із лідерів російських євразійців Павло Біцилли пише статтю «“Схід” і “Захід” в історії Старого світу». Ідеолог німецької «консервативної революції» Артур Мьоллер ван ден Брук (1876–1925) пише про свою «Німеччину між Європою і Заходом» (1922). Польський історик й історіософ Фелікс Конечни (1862–1949) називає одну зі статей «Польща між Сходом і Заходом». Була ще у російського філософа і соціолога Федора Степуна (1884–1965) праця «Росія між Сходом і Заходом», щоправда, видана вже у 1962 році, й багато інших подібних їм назв філософських і публіцистичних творів.

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»<sup>539</sup>, — 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

<sup>539</sup> Донцов Д. Підстави нашої політики // Д. Донцов. Твори. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. Львів, 2001. С. 171.

антагонізмі з Європою-Заходом. Місце України у цьому міжцивілізаційному протистоянні він однозначно бачить у рухові до Заходу<sup>540</sup>. 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'єра.

Своє ставлення до дихотомії «Схід–Захід» та місця в ній України українські інтелектуали 20–30 рр. 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 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 самотности в пустелі й істеричні танці шамана. Це — Атилла і Чингізхан, хан Батий та Іван Грозний, опричники і ЧеКа. Блюзнір-

<sup>540</sup> Ідучи за Шпенглером, Донцов визначає місце України в колі цивілізацій. Усе, що було величного в українській культурі, оригінального і здорового, пише він, «передираючися через російський намул, веслувало ad fontes західної культури: Шевченко, Коцюбинський, Леся Українка, Зеров, Черемшина, Рильський, Хвильовий» [Донцов Д. Росія чи Європа? Та інші есеї. К., 1992. С. 19]. Щоправда, якщо заглибитись у ХІХ ст., то витoki образу «України-“між”» можна зустріти вже у великого французького письменника Оноре де Бальзака, коли у «Людській комедії» він писав, що «жителі України, Росії, долин Дунаю, одним словом, слов'янські народи, є єднальною ланкою між Європою й Азією, між цивілізацією та варварством» (цит. за: [Толочко О. The Good, the Bad and the Ugly. *Критика*. 1998. № 7/8. С. 30]).

ське 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”»<sup>541</sup>.

Одним із найбільш яскравих прикладів конструювання геополітичної фігури «Україна-між» можна вважати погляди ідеолога культурно-національного відродження 20-х рр., класика української літератури, націонал-комуніста Миколи Хвильового (Фітільова) (1893–1933). Культурне піднесення 20-х рр. ХХ століття 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 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 породжуються креативною силою — групами національно заангажованих інтелектуалів у вигляді певних історіософських схем і вже потім привносяться в масову свідомість українського народу. І якраз Хвильовий, в основному у своїх памфлетах, написаних у 1925–1926 рр, «Камо грядеши?», «Апологети писаризму», «Україна чи Малоросія?», і спробував витворити несистематизовану історіософську модель «відродженої»

<sup>541</sup> Маланюк Є. Шкіци до типології культур. *Вісниківство: літературні традиції та ідеї*. Вип. I. Дрогобич, 2009. С. 312–321.

української нації на межі двох цивілізацій<sup>542</sup>. Щоправда, пізніше він не раз був змушений каятися перед комуністичною владою, а вже після третього такого покаяння 1930 р., на думку Ю. Шевельова (Шереха), він перестає бути справжнім письменником, бо у тогочасних його писаннях «вже стерті межі між критичною статтею і доносом»<sup>543</sup>. Отже, період 1925–1926 років з огляду на подальші події — це своєрідна *мить прозріння* в інтелектуальному розвитку Хвильового.

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, європеєць. І ці три складники його ідентичності, злиті в суперечливе ціле, по-

<sup>542</sup> По-різному оцінюється націоналістичними ідеологами та науковцями ідеологічна приналежність поглядів самого Хвильового. Для Донцова було істиною, що Хвильовий «прийняв комунізм». «Він без застережень пішов за «вітром зі Сходу». Трагедія Хвильового сильно нагадує йому трагедію Гоголя: «Обидва писали про своє роздвоєне Я» [Донцов Д. Українсько-советські псевдоморфози // Д. Донцов. Дві літератури нашої доби. Львів, 1991. С. 101]. Ще один із відомих вчених й ідеологів націоналізму, Юрій Бойко, навпаки, вважав, що Хвильовий змушений був маскуватись, але своїх націоналістичних поглядів не зревівував «ні на йоту» до останніх днів свого життя» [Бойко Ю. Микола Хвильовий // Ю. Бойко. Вибране. Т. 1. Мюнхен, 1971. С. 126]. На думку ж сучасного дослідника творчості письменника, Андрія Степаненка, Хвильовий «за духом був не українським письменником», а цілком лояльним комуністом, чия творчість перебувала під цілковитим впливом прочитаних ним російських класиків [Степаненко А. Хвильовий без німби. *Український засів. Часопис національної інтелігенції*. Харків, 1994. № 4. С. 72]. Але які б думки не висловлювалися дослідниками стосовно ідеологічної ідентичності Хвильового, не викликає сумніву, що його ідеї, будучи поставленими й осмисленими і в умовах «Советської» України, і в еміграційному культурно-світоглядному контексті, об'єктивно відіграли важливу роль у становленні, особливо серед інтелігенції, почуттів української національної особності, розумінні антиукраїнськості більшовицької ідеології.

<sup>543</sup> Шерех Юрій. Літ Ікара (Памфлети Миколи Хвильового) // Юрій Шерех. Пороги і запоріжжя: Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 2. Харків, 1998. С. 149.



родили амбівалентність світогляду, яка так добре відчувається в його публіцистиці. У своєму забороненому за життя памфлеті «Україна чи Малоросія?» Хвильовий, наслідуючи ідеї Шпенглера (1880–1936)<sup>544</sup>, 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»<sup>545</sup>. Проте далі він іде на компроміс, поєднуючи історизм і підхід до культури як автономної цілісності та якомсь 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<sup>546</sup>. Власне, те, що було замкненою цілісністю (дискретною локальною культурою) в Шпенглера, перетворюється у Хвильового на певну кількість

<sup>544</sup> Російський переклад першого тому «Присмерків Європи» О. Шпенглера, що вийшов у 1923 р., а також інших творів, таких як «Пруська ідея та соціалізм» (1922), «Песимізм?» (1922), «Гроші й машина» (1922), що з ними, вірогідно, Хвильовий теж був знайомий, мали величезний вплив на його ідейне становлення. Так, неможливо зрозуміти деякі «темні» місця його художніх творів без урахування цього впливу Шпенглера. Наприклад, у «Сентиментальній історії» є такий діалог:

«– Сестро! — говорю я далі. — Ти не знаєш, хто буде цезарем майбутньої імперії — світовий мільярдер чи світовий чиновник?

І каже сестра кризь сльози:

– Яка ти чудна, Б'янку, хіба ця думка і тебе тривожить?» [Хвильовий М. Сентиментальна історія // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Дніпро, 1990. С. 533].

Власне, це є перенесення у художній твір тих ідей, що розроблялись Шпенглером у книзі «Пруська ідея та соціалізм» (уперше на цей зв'язок вказав у своїй статті П. Голубенко (див: [Голубенко П. Хвильовий і Шпенглер. *Сучасність*. 1963. № 5. С. 53–70.])).

Що ж до впливу іншого представника циклічних теорій — Миколи Данилевського (1822–1885), то потрібно сказати, що його ім'я лише раз згадується у памфлеті «Україна чи Малоросія?» поряд із назвою його праці «Європа і Росія» [Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 610]. Але терміном Данилевського «культурно-історичний тип» Хвильовий послуговується досить часто. Тому можна припустити, що в загальних рисах ідеї Данилевського йому були знайомі. Про щось більш конкретне стверджувати важко.

<sup>545</sup> Хвильовий М. Україна чи Малоросія? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 610.

<sup>546</sup> Там само. С. 611.

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»<sup>547</sup>. (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 набраної в віках і не виявленої енергії. Цією енергією Європа розв'язала не тільки другий період, але й третій — буржуазний. Четвертий, пролетарський, культурно-історичний тип європейське населення не здібне підняти. ...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»<sup>548</sup>.

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 клас»<sup>549</sup>). Ставка на сильну особистість

<sup>547</sup> Хвильовий М. Україна чи Малоросія? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 612.

<sup>548</sup> Там само.

<sup>549</sup> Хвильовий М. Листи до Миколи Зерова // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 640.

приводить до розходження з догмами марксистсько-ленінського вчення, де на перше місце виходить панівна роль народних мас в історії. Це добре помітив більшовицький критик Хвильового Євген Гірчак:

«У Хвильового намає тут згадки про роль мас, про роль пролетаріату в історії. З його історичної концепції цей чинник, ця основна рушійна сила історичного процесу випала»<sup>550</sup>, —

писав він.

Та своїм поглядам Хвильовий знаходить підтримку в інших представників, особливо елітаристського світогляду, в тогочасному українському культурному житті. Так, відомий поет і літературознавець Микола Зеров (1890–1937) урозріз із класовими принципами комуністичної ідеології писав:

«Значить, не уникаймо і старої Європи, і буржуазної, і навіть феодальної, не лякаймося її психологічної зарази (хто знає, може, пролетаріатові краще вже заразитися класовою окресленістю західноєвропейського буржуа, аніж млявістю російського «кающогося дворянина»), освоюймо джерела європейської культури, бо мусимо її знати, щоб не залишитися назавжди провінціалами. І на звернене до молоді молоді «Камо грядеши?» М. Хвильового відповімо: *ad fontes!* Тобто йдемо до перших джерел, доходьмо коріння»<sup>551</sup>.

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, а також цілком у традиціях марксистської

<sup>550</sup> Гірчак Є. Ф. Хвильовізм (Спроба політичної характеристики). Харків, 1930. С. 17.

<sup>551</sup> Зеров М. До джерел // М. Зеров. Вибране: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 577–578.

ідеології вказує на пролетаріат як на ту силу, що приведе до його утворення. Якщо логічно продовжити думку М. Хвильового, то це є стан комунізму.

У поглядах Хвильового можна також запримітити деякі цікаві паралелі між шпенглерівським розумінням цивілізації і лєнінським 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, вавилонського, 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.

«Цивилизации суть *самые крайние и самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они — *конец*, без права обжалования...»<sup>552</sup>.

Найцікавіше, чого часто не помічають дослідники памфлетів Хвильового, — це те, що в Шпенглера подібним чином зрозуміла цивілізація стає тотожною імперіалізму. «Імперіалізм, — стверджує він, — это чистая цивилизация. В этой непреложной форме проявляется судьба Запада»<sup>553</sup>. І якраз у цьому моменті лєнінська класова критика імперіалізму як за-

<sup>552</sup> Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М., 1993. 163–164.

<sup>553</sup> Там само. С. 170.

гниваючого 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 загнивання помічає й паростки нової Європи. Щасливе комуністичне майбутнє — це програма-максимум. І, як не дивно, ці моменти відродження у сучасній йому Європі 20-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<sup>554</sup>.

Щоб стати нацією, потрібно спочатку *ідею* України вивести за межі її маргінально-провінційного статусу у складі російської нерозчленованої релігійно-культурно-національної єдності. Таке «виведення» розпочалося серед українських «будителів»-інтелектуалів ще у XIX ст. (Шевченко, Костомаров, Куліш, Антонович, Драгоманов). Незважаючи на суб'єктивне сприйняття цими мислителями своєї ідеологічної діяльності як такої, що не суперечить ідеям державної єдності Російської імперії (та спираючись також на *наші сучасні зна-*

<sup>554</sup> Ось його характеристика фашизму: «Азіатський ренесанс визначається не тільки відродженням класичної освіченості, але й відродженням сильної й цільової людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство. ... Сьогодні фашизм прийшов цей порядок зміцнити. І хоч цей прихід запізнілий, але це досить вдала й вчасна вилазка: темперамент фашизму не може не викликати симпатію» [Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 614]. Ще про фашизм: «Фашистська мужня цільність мусить бути ближчою нам від рідної розляпаної психіки» [Там само. С. 597].

ння про подальші події першої чверті ХХ ст.), об'єктивною метою пропаганди їхніх ідей було: через усвідомлення українським етносом своєї культурної, мовної, історичної і, врешті, цивілізаційної *іншості* подолати універсалістські претензії «общерусской» ідеологічної доктрини. У своїх памфлетах Хвильовий продовжує традицію конструювання української особності, але, звичайно, вже в інших історичних умовах, в умовах реалізації комуністичної схеми історичного розвитку. Він пише про необхідність подолати «слов'янофільську теорію самотності» в межах «общерусской» єдності й прикласти до нашої дійсності «теорію комуністичної самотійності».

Є всі підстави стверджувати, що Росія була «відлучена» Хвильовим від «азіатського ренесансу» не в останню чергу під впливом книги Шпенглера (хоча географічно Росія, зрозуміло, знаходиться і в Азії)<sup>555</sup>. 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:

«Русская безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышляют о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышают себя любовью к ближнему, каются ради себя — все это выглядит ей знаком западного тщеславия и кощунством, как и мощное взыскание неба наших соборов в противоположность уставленной куполом кровельной равнине русских церквей»<sup>556</sup>.

<sup>555</sup> Хоча сам О. Шпенглер за всього свого суб'єктивного бажання наблизити Росію до Сходу все ж таки пророкує виникнення поряд із існуючими зараз чи такими, що існували в минулому, восьми типами культур і дев'ятого — самостійного російського «культурного організму».

<sup>556</sup> Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории Т. 1. С. 489.

О. 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<sup>557</sup>.

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

<sup>557</sup> Психологізм стає основоположною рисою російської літератури, починаючи з Гоголя та «раннього» Достоевського. А Хвильовий має на увазі щось ніби схоже, коли пише про «психологічну Європу». Тому потрібно чіткіше вказати на ті смисли, які Хвильовий надав цьому поняттю. Для нього є велика різниця між «психологічною Європою» і «психологічною Росією». Стосовно російського психологізму він пише, що «велика російська література є перш за все література песимістична, вірніше, пасивно-песимістична... Російський пасивний песимізм виховував кадри «лишніх людей», попросту кажучи, паразитів, «мечтателей», «людей без определенных занятий», «нытиков», «сірених людей двадцятого числа» [Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 601]. І навпаки, тип людини, що притаманний «психологічній Європі», Хвильовий убаचाє «в перманентній волевій, інтелектуальній і т.д. динаміці. Це та людина, що її завжди й до вінців збурено в своїй біологічній основі. Це — європейський інтелект в кращому розумінні цього слова. Це — коли хочете — знайомий нам чорнокнижник із Вюртемберга, що показав нам грандіозну цивілізацію й одкрив перед нами безмежні перспективи. Це — доктор Фауст, коли розуміти його як допитливий людський дух. Фауст безсмертний, поки живуть сильні здорові люди. — от що я розумів під психологічною Європою» [Хвильовий М. Листи до Миколи Зерова // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 860]. Донцов, поглиблюючи таке розуміння, розвиває ідею «психологічної Європи» далі: «На Заході, в країні пристрасної краси, там, де не в матерії бачиться суть життя, а в енергії, якою є й сама матерія, лише в формі спокою. В цій енергії є для Заходу вся поезія і смисл існування. Лиш в літературі Заходу найдемо не «грусть-тоску», а велику радість життя» [Донцов Д. Росія чи Європа? Та інші есеї. С. 19].

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»<sup>558</sup>.

Відштовхуючись від цієї основи, Хвильовий розвиває думку про те, що розбудовувати російську культуру в Україні в конкретно-історичних умовах 20-х рр. є, по суті, справою контрреволюційною<sup>559</sup>.

Хвильового безперечно можна віднести до сповідувачів тих ідей, яким Карл Поппер (1902–1994) 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»<sup>560</sup>. За історизистського тлумачення історія бачиться такою, що нею керують об'єктивні закони 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

---

<sup>558</sup> Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 591.

<sup>559</sup> Тами само.

У межах теорії «боротьби двох культур» у тодішній Україні протилежна думка, яка належить секретарю ЦК КП(б)У Дмитру Лебедю, звучить так: «Поставити собі завдання активно українізувати партію, а відповідно і робітничий клас... зараз буде для інтересів культурного руху мірою реакційною, бо націоналізація, тобто штучне насадження української мови в партії і робітничому класі за нинішнього економічного, політичного і культурного співвідношення між містом і селом ... означає стати на точку зору нижчої культури села порівняно з вищою культурою міста» (цит. за: [Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920-х — 30-х років: соціальний портрет та історична доля. К., 1992. С. 74–75]).

<sup>560</sup> Поппер Карл. Злиденність історизму / пер. з англ. В. Лісового. К., 1994. С. 23.



детермінований законами історичного розвитку, які відкрили Маркс і Енгельс. У нації теж є закони свого розвитку, але вони не можуть не бути складовими більш глобальних закономірностей марксистського вчення. Фактично, за Хвильовим, дати нації розвинутися до кінця, проявити свій внутрішній енергетичний потенціал і буде складовою прогресивного руху на шляху до комунізму. Завдання комуніста — *відповідати* цим єдино правильним законам. Тому, не потрібно привносити «хаос» у рух історії, виступаючи проти ще однієї «залізної» закономірності, навпаки, потрібно всіляко сприяти розвитку національного фактора (у нашому випадку — українського), що рівнозначно прийняттю, розумінню і розвитку комуністичної ідеї. 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.

У деяких публікаціях зустрічається думка, що Хвильовий лише *удавав* із себе комуніста і комуністична термінологія у його писаннях — це лише зовнішній, приховуючий засіб, що ніяк не характеризує внутрішню суть його національного в цілому світогляду. Справжній же Хвильовий безперечно націоналіст. На наше переконання, більш адекватним для розуміння світогляду Хвильового є бачення його таким, що ми вище назвали *суперечливою єдністю* комуністичного і національного начал. Він справді був переконаний, і переконання ці втілював у практиці свого життя, що в тих конкретно-історичних українських реаліях не можна бути комуністом, не будучи націоналістом (націоналістом у розумінні вияву «почуття належності» (національної ідентичності) за Б. Шейфером)<sup>561</sup>.

<sup>561</sup> А інакше як зрозуміти слова з його передсмертної записки, яку він написав перед своїм самогубством «Хай живе комунізм. Хай живе соціалістичне будівництво. Хай живе комуністична партія»? Хвильовий що — й у передсмертному стані веде «подвійну гру»?

Тепер детальніше про «азіатський ренесанс». В ідеї «азіатського ренесансу» поєднано, здавалося б, непоєднуване 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 ХІХ ст. 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 конструє 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?» він ще відносить ренесанс лише до сфери мистецтва:

«Говорячи про азіатський ренесанс, — пише він, — ми маємо на увазі майбутній нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д. Ми розуміємо

його як велике духовне відродження азійськи-відсталих країн»<sup>562</sup>.

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 «азійського ренесансу». Насамперед Україну він бачить досить умовною складовою азійської цивілізації, називаючи її ще «Азійською Хохландією», але з поправкою з огляду на знаходження України на межі Азії. Сама ж ідея відродження, що йде з Азії, нав'язана, швидше за все творами Володимира Леніна (1870–1924) («Ленін ніс світло з Азії»)<sup>563</sup> 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 фазах світової революції»<sup>564</sup>.

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 думки Хвильовий. Сполучення

<sup>562</sup> Хвильовий М. Камо грядеши? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К., 1990. С. 417.

<sup>563</sup> «Світло з Азії» — вислів індійського поета Рабіндраната Тагора.

<sup>564</sup> Ленін В. І. Доповідь про тактику РКП 5 липня // В. Ленін. Повне зібрання творів. Т. 44. К., 1974. С. 36.

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»<sup>565</sup>. Він не вірить, що європейський пролетаріат зможе самостійно розпочати рух до комунізму, оскільки знаходиться під сильним впливом «третього стану»<sup>566</sup>, тобто буржуазії. Від Європи майбутня, комуністична, епоха може взяти економічну основу («міцну матеріальну базу для азіатських конкістадорів»), від Азії — енергію<sup>567</sup>. 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»<sup>568</sup>. Таким чином, саме в Україні відбудеться поєднання ментальності й культури Сходу і Заходу, саме тут азіатські конкістадори стануть *західниками*<sup>569</sup> і саме тут «під дальній гул барикадних боїв спалахне багряно-голубим п'ятикутником над темною європейською ніччю»<sup>570</sup> «азіатський ренесанс» як початок нової світової комуністичної революції. Після неї обов'язково настане комунізм, цей «четвертий культурно-історичний тип». Тож виходить, що «азіатський ренесанс» у Хвильового є *не зовсім* азіатським.

<sup>565</sup> Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 615.

<sup>566</sup> Хвильовий М. Листи до Миколи Зерова. С. 865.

<sup>567</sup> Хвильовий М. Україна чи Малоросія? С. 614.

<sup>568</sup> Тами само. С. 617.

<sup>569</sup> Тами само. С. 619.

<sup>570</sup> Хвильовий М. Камо грядеши? С. 415.

В «азіатській 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»<sup>571</sup>. 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», — вустами персонажу із «Санаторійної зони», Анарха, проголошує він свої думки<sup>572</sup>.

<sup>571</sup> Крупицький Борис. Основні проблеми історії України: на правах рукопису. Мюнхен, 1955. С. 216.

<sup>572</sup> Варто зазначити, що для осмислення революційних подій 1917–1921 рр. в Україні концепт «месіанізму» знову починає використовуватися вже у тих же 20-х рр., і не лише в художніх творах Хвильового. Так, більшовицький філософ В. Юринець, аналізуючи поетичну творчість Павла Тичини, конструє месіанську схему сприйняття цим поетом доби національно-визвольних змагань таким чином. Україна — Христос народів — помирає і ця її смерть втілюється в історичній ситуації «Руїни». «Руїна» — це революція,

Таким чином, історіософські ідеї Хвильового формувалися під впливом трьох світоглядно-філософських традицій: матеріалістичного розуміння історії з ідеями В. Леніна включно, теорії Шпенглера та української національної ідеології. Об'єктивно ідея «азіатського ренесансу» «працювала» на творення *уявного* стану відрубності України, її культури та історичного шляху розвитку незалежно від Росії. Така «мисленнєва фігура» є 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 у творці світової історії. Уявлення про «азіатський ренесанс» безперечно є «утопією» у маннгеймівському розумінні цього слова, в той час як «месіанські потуги» у Хвильового є наслідком рефлексивного конструювання, що свідчить про їх неавтентичність.

Іншим місцем цивілізаційного розташування України виступає її перебування як сполучної ланки між Північчю і Півднем. Так Ю. Липа у «Призначенні України» (1938) саме там визначив місце України серед інших регіональних цивілізацій. Ототожнюючи Україну із західноєвропейською цивілізацією, він усе ж таки вважав, що

---

як історичне нещастя й катастрофа, коли найповніше проявляється «звіринне» начало в людині. Але в передсмертній агонії зароджується й момент воскресіння і це воскресіння має назву «українського національного відродження». Кривава національна борня, на думку Юринця, у Тичини переводиться в естетичну площину і змінюється «барвистим національним святом» («розкидані ручки вбитої дитини виростають у пелюстки троянди»). При характеристиці національного відродження поетом використовуються три основні мотиви — це «час, грецький хронос, як історичне сумління, регулятор історичних нещасть і історичних триумфів-перемог, золотий патос Лаври й Софії з постаттю Андрія Первозванного й Чумацький Шлях, не як певна реальність, а увічнений символ» [Юринець В. Павло Тичина. Спроба критичної аналізи. Харків, 1928. С. 96]. Правда у Юринця не зрозуміло, в чому полягає післанництво України і чому це українське воскресіння-відродження може навчити інші народи, приміром, європейські (як то було у А. Міцкевича) чи слов'янські (як у М. Костомарова).

«...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»<sup>573</sup>.

Мова йде про той спосіб зв'язку Півночі і Півдня в Україні, який з часів Русі втілюється 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 імена таких відомих істориків, як М. Грушевський та С. Томашівський<sup>574</sup>, 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).

\*\*\*

Отже, у волюнтаристській історіософії помітна виразна тенденція до міфологізації схеми української історії, що проявляє себе в архетипізації історичних постатей, намаганні відтворити міфологічну модель часу. При цьому на лінії часу конструюються три умовні епохи (епоха «золотого віку» — епоха занепаду — епоха відродження), що пронизуються

<sup>573</sup> Липа Ю. Призначення України. Нью-Йорк, 1953. С. 285–286.

<sup>574</sup> Томашівський С. Історія України. Старинні і середні віки. Мюнхен, 1948. С. 12.

деякою позаісторичною сутністю (архетипом кастовості, архетипом героїзму) (Донцов, Маланюк, Липа), але містично-есхатологічні тенденції, що були, приміром, такими характерними для російської історіософії (Соловйов, Бердяєв) тут відсутні. Пояснена ця архетипізація історичного процесу може бути зовсім не філософською метою — як реалізація функції підсилення національного інтересу в точці «тепер». В таким чином сконструйованих образах української минувшини людина помічає архетип і це надає новій значущості її власному національному існуванню.

Якщо говорити про цивілізаційну опозицію «Захід–Схід», то в ній зреалізуються сутнісні для волюнтаристської історіософії виміри української історії. Тоді «Україна між Сходом і Заходом» в репрезентаціях цих українських історіософів постає сукупністю таких специфікацій: вона є 1) складовою Західної цивілізації (Грушевський, Чижевський); 2) перехрестям, відкритим для зовнішніх впливів простором, де Європа і Азія ніби переливаються одна в одну (Липинський); 3) східною межею Європи, розташованою на кордоні з агресивною Московією та кочовим Степом і тоді Україна інтерпретується як «останній бастион європейського духу» на Сході (Донцов, Крупницький); 4) українським варіантом «континенту Євразії», де європейська цивілізація оновлює себе за допомогою вольового духу Азії (Хвильовий). Як би там не було, але феномен Європи — це той цивілізаційний еталон, на який повинна рівнятися і до якого повинна прагнути Україна.



## ВИСНОВКИ

Наприкінці XIX — в 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 його представників як М. Костомаров, П. Куліш, М. Драгоманов, І. Франко, А. Товкачевський, Б. Кістяківський, В. Липинський, Д. Донцов, М. Хвильовий, Ю. Васисян, В. Юринець, Д. Чижевський, Ю. Липа, В. Петров, М. Шлемкевич, здійснений із залученням широкого світоглядно-філософського контексту дозволяє зробити наступні висновки.

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 століття 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 цій роботі. 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. Застосування у цьому дослідженні конструкту контексту, як того набору смислів, що оточує текст у просторі й часі, дозволяє пояснити через вказівку на обставини, причини та передумови особливості виникнення і функціонування сенсів філософсько-історичних ідей у межах української філософської культури.

Застосування ідеї контекстуальних (світоглядних, ідеологічних) та іманентних (впливу одного філософського тексту на інший) впливів дозволяє пояснити специфіку розвитку розвитку української філософсько-історичної думки цього періоду.

Історичний контекст, що акцентує увагу на моменті походження (історіософські ідеї М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова) дозволяє помітити присутність цих ідей у видозміненому вигляді і в текстах першої половини ХХ століття та застосувати схеми часової тяглості і розвитку до всієї сукупності історіософських текстів ХІХ–ХХ століть.

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 волонтаристського-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 бачилися, 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 (природньо-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 закріплену 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. Волюнтаристська 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» уможливорюється лише через подолання попередньої історії, тобто передбачається не тільки наслідування, а ще й момент розриву з традиціями, що склалися.

6. 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, вирішується вона на користь лінійної моделі (Ю. Вассиян, Д. Чижевський, В. Петров). Хоча, знову ж таки, як 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

волютарист 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 волютаристів (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 і марксизму конструюється прогресистська лінійна 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 «двигуною 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 волонтаризму 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 (зряддя праці, власності) (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 усвідомити місце 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 завоювати 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 вплітається 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.

10. Шар епістемології історії в історичних рефлексіях українських інтелектуалів представлений набагато слабше, ніж рівень історіософії. Це можна пояснити тим, що історіо-



софія найчастіше є прямим чи опосередкованим продовженням певних колективних світоглядів, епістемологія ж історії можлива в межах спеціалізованих підходів до минулого як результуюча розвинених професійних форм історичного знання. Зрозуміло, що в межах слаборозвинених форм української «високої» культури першої половини ХХ століття, 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 неокантианська версія теорії історичного знання Б. Кістяківського — один із небагатьох випадків присутності епістемології історії в українському філософсько-історичному дискурсі першої половини ХХ століття.

Філософські тексти неможливо наново переписати, але їм можна надати інших смислів відповідно до контексту своєї доби, й тоді ми говоримо про їх нові прочитання. Спробою такого прочитання (насправді завжди чергового) є й ця праця. Не претендуючи на остаточне вирішення всіх проблем, вона все ж таки по-своєму претендує на певне наближення до розуміння феномену історіософських рефлексій в українській філософії першої половини ХХ століття.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. **Аббаньяно Ніколо.** Введение в экзистенциализм / пер. с итал. А. Л. Зорина // Ніколо Аббаньяно. Структура екзистенції. Позитивний екзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. С. 77–272.
2. **Агєєва В.** Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. К.: Факт, 2006. 432 с.
3. **Андрєєв В.** Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого. Дніпропетровськ: Герда, 2012. 476 с.
4. **Андрієвський А.М.** Право-політичний і філософський світогляд В. К. Липинського. *Дзвони*. 1932. Ч. 6. С. 461–472.
5. **Антонович М.** Історіософія Юліана Вассіяна // Ю. Вассіян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс (суспільно-політичні нариси). Торонто [Б. в.], 1972. С. 26–38.
6. **Арон Реймон.** Етапи розвитку соціологічної думки / пер. з фр. Г. Філіпчука. К.: Юніверс, 2004. 688 с.
7. **Арон Реймон.** 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.
8. **Артюх В.** Про історіософію Дмитра Донцова. *Проблеми гуманітарних наук: наукові записки ДДПУ ім. І. Франка*. Дрогобич: НВЦ «Каменяр», 2002. Вип. десятий. С. 57–66.
9. **Артюх В.** Проблема епохи в історіософії Віктора Петрова. *Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова*. Серія 7. «Релігієзнавство. Культурологія. Філософія»: зб. наукових праць. К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2005. Вип. 4 (17). С. 136–142.
10. **Артюх В.** Неокантіанство в історичному пізнанні: версія Богдана Кістяківського. *Проблеми гуманітарних наук: наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Дрогобич: Вимір, 2006. Вип. сімнадцятий. Філософія. С. 84–93.
11. **Артюх В.** Філософсько-історичні ідеї у творчості Дмитра Чижевського. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. Політологія. К., 2006. Вип. 83. С. 131–134.
12. **Артюх В.** Консервативна історіософія В'ячеслава Липинського. *Сумська старовина*. № XX. 2006. С. 115–128.
13. **Артюх В.** Позитивізм в історіософії Івана Франка. *Філософські науки: збірник наукових праць*. Суми: СумДПУ ім. А. Макаренка, 2007. С. 122–128.
14. **Артюх В.О.** Юліан Вассіян: історія, історіософія, історична пам'ять. *Сумська старовина*. XXV. 2008. С. 229–238.
15. **Артюх В.** Ще раз про розуміння поступу Іваном Франком. *Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Дрогобич: Наук.-вид. центр ДДПУ імені Івана Франка, 2008. Вип. вісімнадцятий. Філософія. С. 64–77.

16. **Артюх В.** Про деякі історіософські ідеї в філософській публіцистиці Миколи Шлемкевича: спроба екзистенціальної інтерпретації. *Філологічні трактати*. 2009. № 3–4. Т. 1. С. 5–14.
17. **Артюх В.О.** Історіософія Миколи Костомарова. *Сумська старовина*. 2011. № XXXIII–XXXIV. С. 158–165.
18. **Артюх В.** Дмитро Чижевський про світоглядну основу філософського процесу на Україні. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. К., 2011. Вип. 5. С. 23–38.
19. **Артюх В.** Позитивізм в історіософії Івана Франка. *Українське літературознавство*. 2011. Вип. 74. С. 86–92
20. **Артюх В.** Історіософія Пантелеймона Куліша: від романтизму до позитивізму. *Світогляд–Філософія–Релігія*: Збірник наукових праць. Суми: ДВНЗ «УАБС НБУ», 2012. Вип. 3. С. 5–17.
21. **Артюх В.** Філософсько-історичні ідеї Михайла Драгоманова і позитивізм. *Людинознавчі студії*: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич: Ред.-вид. центр ДДПУ імені Івана Франка, 2012. Вип. двадцять шостий. Філософія. С. 166–179.
22. **Артюх В.** Це слов'янське слово «історіософія». *Світогляд-Філософія-Релігія*: Збірник наукових праць. 2013. Вип. 4. С. 5–15.
23. **Артюх В.** Філософія історії екзистенціалізму та її українські аналоги. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Каразіна*. Сер.: Теорія культури і філософія науки. Вип. 49. Харків, 2014. С. 148–154.
24. **Артюх В.** Історичний матеріалізм в українській філософській культурі 20-х років ХХ століття. *Світогляд-Філософія-Релігія*. 2018. Вип. 13. С.5–13.
25. **Ассонова Н.Т.** Соціалістичні погляди українських революціонерів-демократів (кінець ХІХ – початок ХХ ст.). К.: Вища школа, 1977. 128 с.
26. **Астаф'єв А.** Психологема степу як геополітичний фактор в історіософії Євгена Маланюка. *Сіверянський літопис*. 1998. №4. С. 97–99.
27. **Астаф'єв А.** Парадигма «Схід – Захід» у політичній націософії Дмитра Донцова. *Українські проблеми*. 1999. №1/2. С. 160–173.
28. **Астаф'єв А.О.** Феномен континуальності нації в українському історико-філософському вимірі: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 2000. 20 с.
29. **Астаф'єв А.** Континуальність як модель національної історії (нарис історіософії українського радикального націоналізму). *Молода нація*. 2001. № 1. С. 5–41.
30. **Баган О.** В обороні української цивілізації // Д. Донцов. Вибрані твори: в 10 т. Т. 2. Культурологічна та історіософська есеїстка (1911–1939 рр.). Дрогобич: Відродження, 2012. С. 5–15.
31. **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 есеїстка (1923–1939 рр.). Дрогобич: Відродження, 2014. С. 5–18.

32. **Баган О.** Історіософські есе. Тернопіль: Крила, 2022. 384 с.
33. **Березинець В.В.** Історіософія Михайла Грушевського: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1996. 20 с.
34. **Бердяев Н.** Новое средневековье. М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. 84 с.
35. **Бердяев Н.А.** О характере русской религиозной мысли XIX века. Н. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. Ч. 2. С. 3–31.
36. **Бердяев Н.** Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. 320 с.
37. **Берко П., Небелюк М.** Еволюція філософсько-політичних поглядів Івана Франка. Борислав, 2001. 387 с.
38. **Бернгейм Э.** Философия истории, ее история и задачи / пер. с нем. А. А. Рождественского. М.: Изд. Н. Н. Ключкова, 1909. 112 с.
39. **Бернхейм Э.** Введение в историческую науку / пер. с нем. В.А. Вейнштока. М.: Изд. М. Н. Прокоповича, 1911. 136 с.
40. **Бетко І.** Філософська поезія Куліша. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 11–12. С. 110–120.
41. **Бичко А.К., Бичко І.В.** Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження. Дрогобич [Б. в.], 1997. 115 с.
42. **Бичко І.В.** Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи. *Розбудова держави*. 1993. № 3. С. 58–63.
43. **Бичко І.** Український національний характер: персоналістський підхід. *Філософсько-антропологічні читання-95*. К., 1996. Вип. 2. С. 20–26.
44. **Бичко І.** Історія і екзистенція. *Людинознавчі студії*. Наукові записки ДДПУ. Дрогобич: Вимір, 2000. Випуск другий. С. 4–13.
45. **Білас Л.** Краків, Женева і філіяція «Кричевського». До родовідної мислення В. Липинського // В. Липинський. Твори (Історична секція). Т. 2. Філадельфія: Східноєвропейський дослідний інститут ім. В. Липинського, 1980. С. 17–98.
46. **Білас Л.** Криза нашого образу історії // Я. Ісаєвич. Лев Білас та його історіографічні праці. Львів [Б. в.], 2002. С. 26–56.
47. **Білоус О. Г.** Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. К., 1949. 30 с.
48. **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.
49. **Боецій Северин.** Розрада від філософії / пер. з лат. А. Содомори. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 146 с.
50. **Бойко Ю.** Основи українського націоналізму. [Б. м.], [Б. в.], 1951. 128 с.
51. **Бойко Ю.** Проблеми історіософії українського націоналізму. [Б. м.], [Б. в.] На чужині, 1950. 73 с.
52. **Бойко Ю.** Микола Хвильовий // Ю. Бойко. Вибране. Т. 1. Мюнхен [Б. в.], 1971. С. 111–132.
53. **Бойченко І.В.** Філософія історії: підручник. К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. 723 с.

54. **Бокль Г.Т.** История цивилизаций. История цивилизации в Англии. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. Т. 1. 461 с.
55. **Больнов О.Ф.** Философия экзистенциализма / пер. с нем. С. Никулина. СПб.: Лань, 1999. 224 с.
56. **Бондар С.В.** Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 2005. 18 с.
57. **Бондар С.В.** Історіософія Пантелеймона Куліша в інтерпретації В. Петрова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. Політологія. К., 2005. Вип. 73–75. С. 12–13.
58. **Бондарчук С.Д.** Роль еліти як суб'єкта соціального поступу в історіософії В'ячеслава Липинського: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1997. 17 с.
59. **Бохеньский Ю.** Сто суеверий. Краткий философский словарь предрасудков / пер. з польск. М. М. Гуренко. М.: Прогресс-ВІА, 1993. 189 с.
60. **Брагінець А.С.** Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. Львів: Книжково-журнальне вид-во, 1956. 410 с.
61. **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.
62. **Будз В.** Проблема визначення законів і закономірностей історичного процесу в філософсько-історичній концепції Михайла Грушевського. *Людина і політика*. 2001. № 6. С. 114–121.
63. **Будз В.П.** Філософія історії Михайла Грушевського: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2001. 19 с.
64. **Булгаков С.Н.** Основные проблемы теории прогресса. *Проблемы идеализма*. М.: Издание Московского психологического общества, 1902. С. 1–47.
65. **Валіцький Анджей.** В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / пер. з польск. В. Моренця. К.: Основи, 1998. 710 с.
66. **Валіцький А.** Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії / пер. з польск. Д. Андрухів. К.: Всесвіт, 1999. 510 с.
67. **Вассиан Ю.** До головних засад націоналізму. *Розбудова нації*. Прага, 1928. Ч. 2. С. 33–42.
68. **Вассиан Ю.** Ідеологічні основи українського націоналізму. *Розбудова нації*. Прага, 1929. Ч. 3–4. С. 65–77.
69. **Вассиан Ю.** Простір між Москвою і Візантією // Ю. Вассиан. Твори. Т. 1: Степовий сфінкс. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 81–106.
70. **Вассиан Ю.** Завдання української історіографії // Ю. Вассиан. Суспільно-філософські нариси. Чикаго, 1958. С. 31–39.
71. **Вассиан Ю.** Одиниця й суспільність // Ю. Вассиан. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто: Золоті ворота, 1957. С. 9–14.

72. **Вассиан Ю.** Історія як дефініція // Ю. Вассиан. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). Торонто: Золоті ворота, 1957. С. 77–90.
73. **Вассиан Ю.** Степовий сфінкс // Ю. Вассиан. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 49–80.
74. **[Вассиан Ю.] Орлян Ю.** Змаг основ / Ю. Вассиан. *За самостійність*. 1947. Ч. 11–12. С. 12–16; 1948. Ч. 1–2. С. 22–24; Ч. 3–4. С. 12–17.
75. **Вассиан Ю.** Історія і людина. *Тризуб*. Брукселя, 1948. Ч. 5. С. 13–14.
76. **Васькович Г.** Національна ідеологія Донцова // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов. [Б. м.], 1990. С. 121–140.
77. **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.
78. **Вдовиченко Г.В.** Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи «Розстріяного Відродження». К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. 511 с.
79. **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.
80. Вивід прав України / за ред. М. П. Парцей. Львів: Слово, 1991. 126 с.
81. **Витанович І.** Уваги до методології й історіософії Михайла Грушевського. *Український історик*. 1966. №1–2. С. 32–51.
82. **Витанович І.** Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича. *Листи до приятелів*. Нью-Йорк, 1967. Кн. 7–8–9. С. 9–16.
83. **Возняк М.** Кирило-Мефодіївське братство. Львів [Б. в.], 1921. 240 с.
84. **Возняк С.М.** У боротьбі за дружбу народів: Проблема нації і національних відносин в ідеології української революційної демократії останньої чверті ХІХ — поч. ХХ ст. Львів: Вища школа, 1981. 191 с.
85. **Вундт Вильгельм.** Проблемы психологии народов / пер. с нем. Н. Самсонова // В. Вундт. Психология народов. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 9–116.
86. **Вундт Вильгельм.** Нации и их философия (Глава из мировой войны) / пер. с нем. Д. А. Каплан. Екатеринбург: Наука, 1919. – 83 с.
87. **Гадамер Г.-Г.** Історія понять як філософія / пер. з нім. М. Кушніра // Г.-Г. Гадамер. Істина і метод: у 2 т. Т. 2. К.: Юніверс, 2000. С. 73–85.
88. **Галушко К.** Консерватор на тлі доби: В'ячеслав Липинський і суспільна думка європейських «правих». К.: Темпора, 2002. 288 с.
89. **Ганкевич К.** Філософія в українців. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства*. Т. 6. Харків: Майдан, 1998. С. 153–166.
90. **Гегель Г.В.Ф.** Енциклопедія філософських наук / пер. с нем. Б. Стоппнера. Т. 3. Філософія духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
91. **Гегель Г.В.Ф.** Лекції по філософії історії / пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 480 с.

92. **Гегель Г.В.Ф.** Лекции по эстетике. Книга III / пер. с нем. П.С. Попова // Г.В.Ф. Гегель. Сочинения: в 14 т. Т. XIV. М.: Изд-во соц.-эконом. лит-ры, 1958. 440 с.
93. **Гердер И.Г.** Из старого предисловия к сборнику народных песен / пер. с нем. Н. А. Сигал // И. Г. Гердер. Избранные сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959. С. 83–87.
94. **Гердер Й.Г.** Мій подорожній журнал / пер. з нім. В. Расевича // Мислителі німецького романтизму. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С. 38–42.
95. **Герцен А.** С того берега // А. Герцен. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 3–117.
96. **Грич 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.
97. **Гірчак Є.Ф.** Хвильовізм (Спроба політичної характеристики). Харків: ДВУ, 1930. 160 с.
98. **Гнатенко П.І.** Критика буржуазно-націоналістичних фальсифікацій історії філософської і суспільно-політичної думки на Україні. Дніпропетровськ: Дніпропетровський держ. ун-т, 1976. 147 с.
99. **Гнатенко П.І.** Український національний характер. К.: «ДОК-К», 1997. 116 с.
100. **Голубенко П.** Хвильовий і Шпенглер. *Сучасність*. 1963. № 5. С. 53–70.
101. **Голянич М.Ю.** Проблема людини і нації в історіософській концепції Ю. Вассяна. *Вісник Прикарпатського університету*. Філософські і психологічні науки. Вип. III. Івано-Франківськ Плай, 2002. С. 72–79.
102. **Горбач Н.** Філософські переконання Івана Франка. Львів: Каменяр, 2006. 112 с.
103. **[Гордієвський М.] Журлиний М.В.** Лесевич як філософ. *Хроніка 2000*. К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. Вип. 37–38. С. 462–469.
104. **Горлова В.М.** Українська національна ідентичність: компаративний аналіз націоналістичних дискурсів: автореф. дис. ... канд. філос. Наук. Харків, 2005. 20 с.
105. **Горский В.С.** Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. Кишинев: Штица, 1984. С. 116–124.
106. **Горський В.** Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства // Філософія в українській культурі: (методологія та історія). К.: Центр практичної філософії, 2001. С. 144–150.
107. **Горський В.С., Кислюк К.В.** Історія української філософії. К.: Либідь, 2004. 488 с.
108. **Горський В.С.** Структура простору історико-філософського дослідження. *Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія»*: Філософія та релігієзнавство. К., 2005. Т. 37. С. 3–8.



109. **Гошовський М.** Проблема прогресу в українській соціальній філософії (ХІХ — І чверть ХХ ст.). *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 3. С. 88–102.
110. **Грабович Григорій.** Дмитро Чижевський: наука, історія, ідентичність // Григорій Грабович. *Тексти і маски*. К.: Критика, 2005. С. 182–204.
111. **Гринів О.** Українська націологія: ХІХ — початок ХХ ст. (Історичні нариси). Львів: Світ, 2005. 288 с.
112. **Гринів О.** Українська націологія: між світовими війнами (Історичні нариси). Львів: Світ, 2008. 432 с.
113. **Грінберг Л.Ф.** Історіософське світобачення П. Куліша (культурологічний аспект): автореф. дис... канд. іст. наук : 17.00.01. К., 2001. 20 с.
114. **Б. Грінченко — М. Драгоманов.** Діалоги про українську національну справу. К.: Інститут археографії НАНУ, 1994. 286 с.
115. **Грушевський М.** Вступний виклад з давньої історії Русі // М. Грушевський. *Твори: у 50 т. Т. 1*. Львів: Світ, 2002. С. 65–74.
116. **Грушевський М.С.** Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Т. 1. До початку ХІ віка. К.: Наукова думка, 1994. 648 с.
117. **Грушевський М.** Звичайна схема «русскої» історії й справа раціонального укладу історії Східного Слов'янства. *Статті по славянознавству*. Вип. І. СПб., 1904. С. 298–304.
118. **Грушевський М.** З б'їжучої хвилі // М. Грушевський. *Твори: у 50 томах. Т. 1*. Львів: Світ, 2002. С. 289–382.
119. **Грушевський М.** Наша політика. Збірник статтів. Львів, 1911. 119 с.
120. **Грушевський М.** На порозі нової України: Гадки і мрії. К.: Наукова думка, 1991. 128 с.
121. **Грушевський М.** На українські теми: «О любви к Отечеству и народной гордости» // М. Грушевський. *Твори: у 50 томах. Т. 2*. Львів: Світ, 2005. С. 20–37.
122. **Грушевський М.** Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання. *Борітеся – побороете*. 1920. № 1. С. 1–54.
123. **Грушевський М.** Початки громадянства (генетична соціологія). [Wien], 1921. 328 с.
124. **Грушевський М.** Спомини. *Київ*. 1992. № 3. С. 130–142.
125. **Грушевський О.** З настроїв і думок Кирило-Мефодіївського братства. *Україна*. 1914. Кн. 1. С. 70–77.
126. **Гуревич А.Я.** Уроки Люсьєна Февра // Февр Люсьєн. *Бої за історію*. М.: Наука, 1991. С. 501–541.
127. **Гуревич А.Я.** Жак ле Гофф і нова історическая наука во Франції // Ле Гофф Ж. *Цивілізація середньовекового Запада*. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 352–373.
128. **Гуссерль Едмунд.** Логические исследования. Т. 1 / пер. с нем. Э. А. Бернштейн; предисл. С. Л. Франка // Э. Гуссерль. *Логические исследования. Картезианские размышления*. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 5–288.



129. **Гуссерль Едмунд.** *Философия как строгая наука* / пер. с нем. // Э. Гуссерль. *Логические исследования. Картезианские размышления.* Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 667–743.
130. **Гуссерль Едмунд.** *Феноменология внутреннего сознания времени* / пер. с нем. В. И. Молчанова // Э. Гуссерль. *Собрание починений.* Т. 1. М.: Гнозис, 1994. 102 с.
131. **Давід П.** *Weltanschauung* / пер. з фр. В. Єрмоленка // *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей.* Том другий. К.: Дух і Літера, 2011. С. 347–348.
132. **Давыдов Ю.Н.** Вебер и Кистяковский. Опыт микроанализа // Б. А. Кистяковский. *Философия и социология права.* СПб.: РХПИ, 1999. С. 713–736.
133. **Данилович Северин.** Франко – духовний батько Радикальної партії в Галичині // *Спогади про Івана Франка.* К.: Дніпро, 1981. С. 171–176.
134. **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.
135. **Демчук Петро.** *Розклад сучасної буржуазної філософії.* Харків; К.: ДВОУ Державне вид-во «Пролетар», 1931. ХХХ+456 с.
136. **Депенчук Л.** Богдан Кістяківський. К.: Основи, 1995. 174 с.
137. **Депенчук Л.П., Лук М.І.** *Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова.* К.: Український центр духовної культури, 1999. 210 с.
138. **Держко І. З.** *Ідея суспільного прогресу в українській філософії: автореф. дис... канд. філос. наук.* Львів, 1999. 24 с.
139. **Дзюба І.** Микола Хвильовий: «Азіатський ренесанс» і «психологічна Європа». *Дзеркало тижня.* 2005. № 40 (568). 15–21 жовтня.
140. **Дичковська Г.О.** *Історіософські основи національно-визвольного руху 20–50 років ХХ століття: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05.* К., 1998. 18 с.
141. **Дичковська Г.** *Філософсько-політичні основи національно-визвольного руху 20–50-х років ХХ століття.* Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. 162 с.
142. **Дильтей Вильгельм.** *Сущность философии* / пер. с нем. М. Е. Цельтера. М.: Интрада, 2001. 155 с.
143. **Донцов Д.** *Підстави нашої політики* // Д. Донцов. *Твори.* Т. 1. *Геополітичні та ідеологічні праці.* Львів: Кальварія, 2001. С. 91–242.
144. **Донцов Д.** *Драгоманов і ми. Вісниківство: літературна традиція та ідеї.* Вип. І. Дрогобич: КОЛО, 2009. С. 286–293.
145. **Донцов Д.** *Націоналізм* // Д. Донцов. *Твори.* Т. 1. *Геополітичні та ідеологічні праці.* Львів: Кальварія, 2001. С. 243–425.
146. **Донцов Д.** *Росія чи Європа? Та інші есеї.* К.: Вид-во Спільки Української молоді, 1992. 43 с.
147. **Донцов Д.** Микола Хвильовий // *Українське слово. Хрестоматія української літератури та літературної критики (у трьох книгах).* Книга перша. К.: Рось, 1994. С. 654–671.

148. **Донцов Д.** Українсько-советські псевдоморфози // Д. Донцов. Дві літератури нашої доби. Львів [Б. в.], 1991. С. 93–108.
149. **Донцов Д.** Де шукати наших історичних традицій // Д. Донцов. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. К.: МАУП, 2005. С. 25–136.
150. **Донцов Д.** Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. 342 с.
151. **Драгоманів Михайло.** Рай і поступ. 4-ге вид. [Відень]: Наклад і друк партійної друкарні, 1915. 65 с.
152. **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.
153. **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.
154. **Драгоманов М.** Малороссия в ее словесности // М. Драгоманов. Вибране: «...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні». К.: Либідь, 1991. С. 5–45.
155. **Драгоманов М.** Передне слово до «Громади. Громада. Женева, 1878. № 1. С. 5–101.
156. **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.
157. **Драгоманов М.П.** 1-ий лист до Юліана Бачинського // М. П. Драгоманов. Переписка / зібрав і зладив М. Павлик. Т. 1. Львів: Накладом українсько-руської видавничої спілки, 1901. С. 122–125.
158. **Дройзен И.Г.** Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 584 с.
159. **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.
160. **Еліаде Мірча.** Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Мірча Еліаде. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. С. 27–144.
161. **Еліаде М.** Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. СПб.: Алетейя, 1998. 250 с.
162. **Еллінек Г.** Общее учение о государстве. Т. 1: Право современного государства / под ред. С. И. Гессена. С-Пб.: Изд. Н. К. Мартынова, 1908. 626 с.
163. **Енгельс Ф.** Анти-Дюрінг: переворот у науці, вчинений паном Євгеном Дюрінгом. К.: Політвидав України, 1983. 456 с.
164. **Енгельс Ф.** Лист до Йозефа Блоха, 21 [-22] вересня 1890 року / пер. з рос. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 37. К.: Вид-во політ. літ-ри України, 1967. С. 371–374.

165. **Енгельс Ф.** Листи про історичний матеріалізм (1890–1894). К.: Політ-видав України, 1980. 31 с.
166. **Євдокименко В.Ю.** Критика ідейних основ українського буржуазного націоналізму. К.: Наукова думка, 1968. 294 с.
167. **Ємельяненко Г.** Поширення марксистсько-ленінських філософських ідей на Україні (друга половина XIX і початок XX століття) // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні (XVI–XX вв.). К.: Вид-во АН УРСР, 1956. С. 110–145.
168. **Єндик Р.** Теорія О. Шпенглера у М. Хвильового. *Наші дні*. Львів, 1943. № 5. С. 6.
169. **Жукова Н.Б.** Кістяківський і наукова методологія соціального пізнання (компаративістський вимір). *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності*: Збірник наукових праць. К.: Віпол, 2004. Вип. 14. С. 171–178.
170. **Жукова Н.В.** Філософсько-світоглядні засади соціально-політичної концепції Б. Кістяківського: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2005. 18 с.
171. **Забужко О.** Філософія української ідеї та європейкий контекст: Франківський період. К.: Наукова думка, 1992. 120 с.
172. **Загребельний І.** Націоналізм versus модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції. К.: Вид-во Сергія Пантюка, 2014. 192 с.
173. **Заикин В.** Украинская историческая литература последних лет. *На чужой стороне*. Прага, 1925. Т. 12. С. 236–251
174. **Заїкин Вячеслав.** Вячеслав Липинський як історик. *Дзвони*. 1932. Ч. 6. С. 473–490.
175. **Заїкин В.** Систематизація історії української філософії. *Філософські студії*. К.: Генеза, 1998. С. 10–41.
176. **Зайончковский П.А.** Кирилло-Мефодиевское общество (1846–1847). М.: Изд-во МГУ, 1959. 172 с.
177. **Зайцев П.** «Книги Битія» як документ і твір. *Наше минуле*. 1918. № 1. С. 29–34.
178. **Зайцева Н.В.** Историософия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии: дис... доктора философских наук. Самара, 2005. 297 с.
179. **Закидальський Т.** Досліди в діаспорі над історією української філософії. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. № 4. С. 89–100.
180. **Заклинський Ростислав.** Світогляд Івана Франка: реферат. Львів [Б. в.], 1916. 16 с.
181. **Залізняк Микола.** Фільозофія історії Г. Рікєрта. Львів, 1912. 50 с.
182. Записки о Южной Руси: в 2 т. Т. 1 / издал П. Кулиш. СПб. [Б. в.], 1856. 322 с.
183. **Захара І. С., Паславський І. В.** Філософський зміст історико-культурних епох у трактовці Івана Франка. *Іван Франко і світова культура*: Ма-

- теріали міжнародного симпозіуму ЮНЕСКО: у 3 кн. Кн. 1. К.: Наукова думка, 1990. С. 168–171.
184. **Захара І.** Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка. *Іван Франко — письменник, мислитель, громадянин*: матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 р.). Львів [Б. в.], 1998. С. 180–185.
185. **Зашкільняк Л.** Методологічні погляди Михайла Грушевського. *Україна модерна*. Львів: Інститут історичних досліджень Львівського державного університету ім. Івана Франка, 1999. Ч. 2–3. С. 233–253.
186. **Зеньковський В.В.** История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. 223 с.
187. **Зеров М.** До джерел // М. Зеров. Вибране: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 492–588.
188. **Зіньківський Трохим.** Молода Україна, її становище і шлях. *Берегиня*. 1993–1994. № 2–3. С. 6–25.
189. **Іванова Р.П.** Михайло Драгоманов у суспільно-політичному русі Росії та України (II половина XIX ст.). К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. 235 с.
190. **Івашків В.** Художня, літературна і фольклористична парадигма ранньої творчості Пантелеймона Куліша. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009. С. 332–363.
191. **Ісаїв В.** Політична соціологія В'ячеслава Липинського. *Сучасність*. 1984. Ч. 6 (278). С. 81–95.
192. Историография истории Нового времени стран Европы и Америки: учебник / под. ред. Н. П. Дементьева. М.: Высшая школа, 1990. 512 с.
193. История теоретической социологии: в 4 т. Т. 1. / ответ. ред. и составитель Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2002. 496 с.
194. Історія філософії на Україні: у 3 т. Т. 2: Філософська думка в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX–поч. ХХ ст.) / гол. редколегія: В. Шинкарук (гол. ред.) та ін. К.: Наукова думка, 1987. 367 с.
195. **Іщенко Ю.** Пошук моделей національної ідентичності (порівняльний аналіз історіософського дискурсу М. Данилевського і Д. Донцова). *Політологічні читання*. 1994. № 2. С. 145–188.
196. **Калинович В.І.** Політичні процеси Івана Франка та його товаришів. Львів: Вид-во Львівського у-ту, 1967. 155 с.
197. **Камчатнов А.М.** О концепте интеллигенции в контексте русской культуры. *Язык и ментальность*. СПб. [Б. в.], 2004. С. 111–123.
198. **[Кандиба О.] Олег Ольжич.** Український міт // [Кандиба О.] Олег Ольжич. Незнаному воякові: Заповідане живим. К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. С. 256–264.
199. **[Кандиба О.] Олег Ольжич.** Українська історична свідомість // [Кандиба О.] Олег Ольжич. Незнаному воякові: Заповідане живим. К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1994. С. 242–256.

200. **Кант І.** Естетика / пер. з нім. Б. Гавришкова. Львів: Аверс, 2007. 360 с.
201. **Кареев Н.И.** Основные вопросы философии истории. Критика историко-философических идей и опыт теории исторического процесса: в 2 т. Т. 1. М., 1883. 346 с.
202. **Кареев Н.** Основные вопросы философии истории. Обе части в одном томе. СПб., 1897. 456 с.
203. **Карєєв М.** Умовий рух в другій половині XIX століття / пер. з рос. М. Залізняка. Львів, 1912. 147 с.
204. **Кареев Н.** Историология (Теория исторического процесса). Пг., 1915. 320 с.
205. **Карєєв Н.** Фільософія історії, історіософія і соціологія / пер. з великорус. О. Сушка. Львів [Б. в.], 1903. 35 с.
206. **Карлейль Т.** Герои, почитание героев и героическое в истории / пер. с фр. В. И. Яковенко // Т. Карлейль. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994. С. 5–198.
207. **Кассирер Эрнст.** Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / пер. с англ. Ю. А. Муравьева // Эрнст Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 440–722.
208. **Касьянов Г.** Українська інтелігенція 1920-х – 30-х років: соціальний портрет та історична доля. К.: Глобус: Вік; Едмонтон: Канадський інститут Українських Студій Альбертського ун-ту, 1992. 176 с.
209. **Касьянов Г.** Теорії нації та націоналізму: монографія. К.: Либідь, 1999. 352 с.
210. **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.
211. **Кашуба М.** «Занепад Європи» О. Шпенглера та українська культура / Марія Кашуба. *Континент Європа*: зб. наук. праць. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2000. С. 47–58.
212. **Керень Карл.** Прологомены / пер. с англ. В. В. Наукманова // К.-Г. Юнг. Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 11–37.
213. **Керкегор С.** Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» (Фрагменты) / пер. с датского Д. Лунгиной. *Логос*. 1997. № 10. С. 139–147.
214. **Кимелев Ю.А.** Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории. Антология. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 3–19.
215. Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1 / за ред. Г. І. Марахова, В. Г. Сарбея. К.: Наукова думка, 1990. 544 с.
216. **Кислюк К.В.** Це зручне слово «історіософія». *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія»: Філософія та релігієзнавство*. К., 2004. Т. 25. С. 14–18.

217. **Кислюк К.В.** Українська історіософія та західноєвропейська філософія історії: механізм та етапи взаємодії. *Мультиверсум*. Філософський альманах. К.: Український Центр духовної культури, 2006. Випуск 57. С. 125–135.
218. **Кислюк К.В.** Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Харків: ХДАК, 2008. 288 с.
219. **Кістяковский Б.** Категория необходимости и справедливости при исследовании социальных явлений // Б. Кістяковский. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1916. С. 120–188.
220. **Кістяковский 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.
221. **Кістяківський Б.** На захист науково-філософського ідеалізму / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // Б. Кістяківський. Вибране. К.: Абрис, 1996. С. 31–96.
222. **Кістяківський Б.** До питання про самостійну українську культуру. *Хроніка-2000*. Вип. 37–38: Україна: філософський спадок століть. К., 2000. С. 699–717.
223. **Кістяківський Б.** Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання / пер. з рос. Л. Г. Малишевської // Б. Кістяківський. Вибране. К.: Абрис, 1996. С. 3–30.
224. **Кістяківський Б.** Суспільство та індивід. Методологічне дослідження / пер. з нім. В. Т. Сулим, О. В. Ільїна, Е. А. Шабайкович. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 212. 210 с.
225. **Кіян О.** Історіософія Володимира Антоновича. *Філософська думка*. 2006. № 3. С. 108–133.
226. **Климаць М.А.** Світгляд І. Франка. К.: Політвидав України, 1959. 349 с.
227. **Коваленко Л.А.** Історичні погляди І. Я. Франка. *І. Я. Франко як історик*. К.: Вид-во АН УРСР, 1956. С. 3–33.
228. **Козак С.** Книги биття українського народу Миколи Костомарова і Книги народу польського і палігримства польського Адама Міцкевича. *Slavia Orientalis*. 1973. № 2. С. 180–192.
229. **Козак С.** Українська романтична історіософія з погляду Дм. Чижевського. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. №5–6. С. 29–36.
230. **Козак С.** Біблія і «Книги буття українського народу». *Дзвін*. 1994. № 5. С. 103–107.
231. **Козак Стефан.** Українська змова і месіанство: Кирило-Мефодіївське братство. Івано-Франківськ: Плай, 2004. 254 с.
232. **Козій І.** Філософія волюнтаризму Дмитра Донцова. *Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: Філософія. Тернопіль, 2002. № 8. С. 140–144.

233. **Козій І.В.** Соціально-філософські погляди Дмитра Донцова: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2005. 17 с.
234. **Коккьяра Дж.** История фольклористики в Европе / пер с итал. А. Бенедиктова, М. Кирилловой. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1960. 700 с.
235. **Колесник П.** Суспільно-політичні погляди Івана Франка. *Під марксистсько-ленінським прапором*. 1935. № 5.
236. **Колесников К.** Категорія історіософії: епістемологічне наповнення і традиції використання. *Визвольний шлях*. 1998. Кн. 5. С. 584–590.
237. **Колесников К.** Історіософія та літературний процес в Україні: специфіка взаємодії. *Визвольний шлях*. 1998. Кн. 7. С. 840–843.
238. **Колінгвуд Р. Дж.** Ідея історії / пер. англ. О. Мокровольського. К.: Основи, 1996. 615 с.
239. Консерватизм: антологія / упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий. К.: Смолоскип, 1998. XXVI+598 с.
240. **Кондорсе М. Ж. А. Н.** Эскиз исторической картины прогресса разума / пер. с фр. И. А. Шапиро. М.: Соцэкгиз, 1936. 266 с.
241. **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.
242. **Конт Огюст.** Курс позитивной философии / пер. с фр. И. А. Шапиро // *Родоначальники позитивизма*. Вып. 4. Огюст Конт. СПб.: Изд. «Брокгауз-Ефрон», 1912. С. 1–45.
243. **Копиленко О.Л.** «Українська ідея» М. Грушевського: історія і сучасність. К.: Либідь, 1991. 182 с.
244. **Корпусова В.В.** Петров (Домонтович): етногенетика як свобода самовиявлення. *Слово і Час*. 2002. № 10. С. 17–25.
245. **Костів К.** Книги буття українського народу. Торонто: Всесвітня християнська місія, 1980. 189 с.
246. [**Костомаров М. І.**] Закон Божий // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1990. С. 152–169.
247. **Костомаров Н.** [Рец. на:] Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. К., 1856. Т. 1. *Отечественные записки*. 1857. Т. 110. № 2. С. 114.
248. **Костомаров Н.И.** Две русские народности. К.; Харьков: Майдан, 1991. 72 с.
249. **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.
250. **Костомаров Н.И.** Автобиография // Н. Костомаров. Исторические произведения. Автобиография. К.: Изд-во при Киевском гос. ун-те, 1990. С. 425–651.



251. **Костомаров Н.И.** Исторические портреты // Н. Костомаров. Исторические произведения. Автобиография. К.: Изд-во при Киевском гос. ун-те, 1990. С. 197–424.
252. **Кошарний С.О.** Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз. К.: Український Центр духовної культури, 2005. 372 с.
253. **Криворот Т.Л.** Історіософська концепція М. І. Костомарова. *Мультиверсум: філософський альманах*. 2003. Вип. 34. С. 107–117.
254. **Кримський С.** Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні. *Філософська думка*. 1998. № 3. С. 103–110.
255. **Кримський С., Павленко Ю.** Цивілізаційний розвиток людства. К.: Фенікс, 2007. 315 с.
256. **Круглашов А.** Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. Чернівці: Прут, 2000. 488 с.
257. **Крупницький Б.** Теорії доби і сучасність. *Молода нація*. 2002. № 2 (23). С. 40–64.
258. **Крупницький Борис.** Основні проблеми історії України: на правах рукопису. Мюнхен [Б. в.], 1955. 221 с.
259. **Крупницький Б.** Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український Вільний Університет, 1959. 230 с.
260. **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.
261. **Крупницький Б.** Про категорію заперечення в історичному процесі // Б. Крупницький. Історіознавчі проблеми історії України (Збірник статей). Мюнхен: Український Вільний Університет, 1959. С. 206–217.
262. **Кульчицький О.** Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен; Львів, 1995. 164 с.
263. **Кульчицький О.** Риси характерології українського народу // Енциклопедія Українознавства. Загальна частина. Т. 2. К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1995. С. 708–718.
264. **Кулиш П.А.** Українофилам // Пам'ятки суспільної думки України (XVIII – перша половина XIX ст.): хрестоматія / упор. А. Г. Болебрух та ін. Дніпропетровськ, 1995. С. 423–438.
265. **Кулиш П.А.** История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 1. СПб.: Изд-ние товарищества «Общественная польза», 1874. 363 с.
266. **Кулиш П.А.** История воссоединения Руси: в 3 т. Т. 2. СПб.: Изд-ние товарищества «Общественная польза», 1874. 457 с.
267. **Кулиш П.** Воспоминания о Николае Ивановиче Костомарове. *Хроніка-2000*. Вип. 78. Пантелеймон Куліш: письменник, філософ, громадянин. К., 2009. С. 205–229.



268. **Куліш П.** Из збірки «Хуторна поезія». Історичне оповідання // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1998. С. 359–381.
269. **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.
270. **Куліш Пантелеймон.** Історія України. *Філософська і соціологічна думка.* 1994. № 11–12. С. 162–164.
271. **Куліш П.** Об отношении малороссийской словесности к общерусской // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1989. С. 458–476.
272. **Куліш П.** Листи з хутора // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1989. С. 244–280.
273. **Куліш П.** Зазивний лист до української інтелігенції // П. Куліш. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1998. С. 400–412.
274. **Кульчицький О.** Вчителі життя. Пам'яті М. Шлемкевича. *Сучасність.* 1966. № 6. С. 82–88.
275. **Кульчицький О.** Іван Мірчук – дослідник української духовності. *Хроніка-2000.* К., 2000. Вип. 37–38. Україна: філософський спадок століть. С. 53–65.
276. **Кульчицький О.** Введення в проблематику сутності філософії // М. Шлемкевич. Сутність філософії. Париж; Нью-Йорк; Мюнхен [Б. в.], 1981. С. 1–86.
277. **Лашенко О.** Стяг отчизни. *Пробоем. Місячник культури.* Прага, 1941. № 4. С. 234–137.
278. **Лев Василь.** Іван Франко і польські позитивісти. Львів [Б. в.], 1937. 8 с.
279. **Ленін В.І.** Доповідь про тактику РКП 5 липня // В. Ленін. Повне зібрання творів. Т. 44. К.: Вид-во політичної літератури України, 1974. С. 32–51.
280. **Ленкавський С.** Філософські підстави «Націоналізму» Донцова // С. Ленкавський. Український націоналізм. Твори. Т. 1. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. С. 504–509.
281. **Лесевич В.** Философия истории на научной почве. *Отечественные записки.* 1869. № 1 (январь). С. 163–196.
282. **Лизанівський Іван.** Два роки з Іваном Франком // Спогади про Івана Франка. К.: Дніпро, 1981. С. 335–337.
283. **Липа Ю.** Призначення України. Нью-Йорк: Говерля, 1953. 308 с.
284. **Липинський В.** Релігія і церква в історії України. Філадельфія [Б. в.], 1925. 112 с.
285. **Липинський В.** Листи до братів-хліборобів. Київ; Гарвард: [Б. в.], 1995. XLVIII+472 с.
286. **Лисенко О.Я.** Соціологічні погляди Івана Франка. К.: Вид-во АН УРСР, 1958. 154 с.
287. **Листи С.** Маланюка до Ю. Липи. *Дзвін.* 1997. № 11–12. С. 101–105.
288. **Лисяк-Рудницький І.** Вячеслав Липинський // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: в 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 131–148.

289. **Лисяк-Рудницький І.** На обороні інтелекту // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 381–407.
290. **Лисяк-Рудницький І.** Із Драгоманівських студій // І. Лисяк-Рудницький. Історичні есе: у 2 т. Т. 2. К.: Основи, 1994. С. 289–298.
291. **Лісовий В.** Драгоманов і Донцов // В. Лісовий. Культура. Ідеологія. Політика. К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. С. 245–262.
292. **Лісовий В.** Дмитро Чижевський: життєвий шлях і світогляд // В. Лісовий. Культура. Ідеологія. Політика. К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1997. С. 297–325
293. **Лук М.** Національна ідея в духовній культурі України середини ХІХ – початку ХХ століття (філософський аналіз). *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 1–2. С. 245–252.
294. **Лук М.** Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму. *Молода нація*. 2002. № 1 (22). С. 28–89.
295. **Лук'янець В.С., Соболь О.М.** Філософський постмодерн. К.: Абрис, 1998. 352 с.
296. **Луппол І.** Новое средневековье (К характеристике современного феодального социализма). *Под знаменем марксизма*. 1926. № 12. С. 117–143.
297. **Лысенко А.А.** Проблема социального прогресса в философской и общественно-политической мысли Украины второй половины XIX века: Автореф. дис... д-ра филос. наук. К., 1968. 67 с.
298. **Магочий П.** Українське національне відродження: нова аналітична структура. *Український історичний журнал*. 1991. № 3. С. 97–107.
299. **Мазепа В.І.** Культуроцентризм світогляду Івана Франка. К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. 232 с.
300. **Маланюк Є.** Гоголь — Гоголь // Є. Маланюк. Книга спостережень. Проза. Торонто, 1962. С. 196–197.
301. **Маланюк Є.** Начерк культурного процесу // Є. Маланюк. Книга спостережень. Т. 1. Проза. Торонто [Б. в.], 1962. 529 с.
302. **Маланюк Є.** Франко незнаний // Є. Маланюк. Книга спостережень. Фрагменти. К.: Атіка, 1995. С. 66–73.
303. **Маланюк Є.** Малоросійство // Є. Маланюк. Книга спостережень. Фрагменти. К.: Атіка, 1995. С. 219–233.
304. **Маланюк Є.** Шкіци до типології культур. *Вісниківство: літературні традиції та ідеї*. Дрогобич: Коло, 2009. Вип. І. С. 312–321.
305. **Манхейм Карл.** Консервативная мысль / пер. с англ. А. И. Миллера, Т. И. Студеникиной // Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 572–668.
306. **Маркс К., Енгельс Ф.** Фосербх (з «Німецької ідеології») / пер. з нім. П. Бензя. Харків; К.: Держвидав України, 1930. 138 с.
307. **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.

308. **Марксмен Р.** Філософія однієї повісті. Літературно-науковий вісник. Регенсбург, 1948. Книжка I (на чужині). Травень. С. 130–148.
309. **Маслин М.А.** Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ. М. Изд-во Московского ун-та, 1988. 208 с.
310. **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.
311. **Матюшко Б.К.** Роль личности в истории: взгляды В. В. Лесевича и В.С. Соловьева. *Соловьевские исследования: Периодический сборник научных трудов.* Иваново: Ивановский государственный энергетический университет имени В. И. Ленина. Вып. 17. — 2008. С. 236–248.
312. **Мейнеке Ф.** Возникновение историзма / пер. с нем. В. А. Брун-Цехового. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.
313. **Мельник Л.Г.** Історіософські та методологічні засади наукової творчості Володимира Антоновича. *Історична наука на порозі XXI століття.* Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Харків, 1995. С. 325–331.
314. **Михайловська Н.** Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі XIX — першої половини XX ст. Львів: Світ, 1998. 212 с.
315. **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.
316. **Мірчук І.** Месіанізм Липинського // Дві концепції української політичної думки: В'ячеслав Липинський – Дмитро Донцов. Мюнхен [Б. в.], 1980. С. 35–39.
317. **Мірчук Іван.** Про слов'янську філософію. Спроба характеристики / пер. з польськ. Степана Іваника. *Sententiae.* 2011. Вип. XXV (2). С. 177–193.
318. **Мірчук І.** Світогляд українського народу: Спроба характеристики. *Науковий збірник Українського Вільного ун-ту у Празі.* 1942. Т. 3. С. 225–243.
319. **Мірчук І.** Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. Загальна частина: в 3 т. Т. 2. К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1995. С. 718–724.
320. **Мицкевич 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.
321. **Могилко О.** Історіософські ідеї М. Грушевського в контексті сучасних проблем національного відродження. *Розбудова держави.* 1996. № 12. С. 26–29.

322. **Мошаровська С.** Концепція національної еліти в інтерпретації Д. Донцова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: «Філософія. Політологія». К., 2003. Вип. 56–57. С. 35–36.
323. **Нахлік Є.К.** Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: у 2 т. Т. 2. Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. К.: Український письменник, 2007. 462 с.
324. **Націоналізм: Антологія /** упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. К.: Смолоскип, 2006. xlv+684 с.
325. **Нечуй-Левицький І.** Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К.: Обереги, 2003. 144 с.
326. **Ничик В.М.** О принципах отнесения наследия мыслителя к духовной культуре того или иного народа // *Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли*. Кишинев: Штица, 1984. С. 107–115.
327. **Ніцше Ф.** Невчасні міркування II. Про користь і шкоду історії для життя / пер. з нім. К. Котюк // Ф. Ніцше. Повне зібрання творів: критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1. Львів: Астролябія, 2004. С. 203–278.
328. **Ніцше Ф.** Так казав Заратустра / пер. з нім. А. Онишка // Ф. Ніцше. Так казав Заратустра; Жадання влади. К.: Основи, Дніпро, 1993. С. 7–326.
329. **Ніцше Ф.** По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього) / пер. з нім. А. Онишка // Ф. Ніцше. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. Львів: Літопис, 2002. С. 5–184.
330. **Ніцше Ф.** Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишка // Ф. Ніцше. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. Львів: Літопис, 2002. С. 185–319.
331. **Ніцше Ф.** Жадання влади [Антихрист] / пер з нім. П. Таращука // Ф. Ніцше. Так казав Заратустра; Жадання влади. К.: Основи, Дніпро, 1993. С. 329–414.
332. **Новаліс (Фрідріх фон Гарденберг).** Християнство або Європа / пер. з нім. Олега Фешовця // *Мислителі німецького Романтизму*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. С. 306–324.
333. **Ойкен В.** Основы национальной экономики / пер с нем. В.П. Гутник, В. И. Рубцов, А. Ю. Чепуренко. М.: Экономика, 1996. 351 с.
334. **Окіншевич Лев.** Між Заходом і Сходом. *Розбудова Держави*. 1997. №7–8. С. 108–113.
335. **Олексюк М.М.** Боротьба філософських течій на західноукраїнських землях у 20-30-х роках ХХ ст. Львів [Б.в.], 1970. 298 с.
336. **Ортега-і-Гасет Х.** Безхребетна Іспанія / пер. з ісп. В. Сахна // Х. Ортега-і-Гасет Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 140–195.
337. **Ортега-і-Гасет Х.** Бунт мас / пер. з ісп. В. Бурггарта // Х. Ортега-і-Гасет Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139.
338. **Остапчук Г.О.** Націотворчі та державотворчі тенденції в історіософії В'ячеслава Липинського: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05. К., 1997. 22 с.

339. **Остриянин Д.Х.** Розвиток матеріалістичної філософії на Україні. К.: Вища школа, 1971. 328 с.
340. **Остриянин Д.** Філософські погляди І. Я. Франка. *Вісник Академії наук УРСР*. 1956. № 8. С. 19–30.
341. **Оукшот Майкл.** Що означає бути консерватором / пер. з англ. О. Тереха та П. Тарашука // Консерватизм: Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. С. 43–61.
342. **Павленко Ю.В.** Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства. К.: Либідь, 1996. 358 с.
343. **Павленко Ю.В.** История мировой цивилизации: Философский анализ. К.: Феникс, 2002. 760 с.
344. **Павличко С.** На зворотному боці автентичності: Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948). *Сучасність*. 1993. № 5. С. 111–125.
345. **Пахаренко В.** Суть та еволюція ідеології М. Хвильового. *Розбудова Держави*. 1996. № 7. С. 44–48.
346. **Пашук А.І.** Проблеми суспільного розвитку в ідеології революційного демократизму України. Львів: Вища школа, 1982. 184 с.
347. **Пашук А.І.** Філософський світогляд Івана Франка. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2007. 432 с.
348. **Перкінс Д.** Чи можлива історія літератури? / пер. А. Іщенко. К.: Києво-Могилянська академія, 2005. 152 с.
349. **Петров В.** Хуторянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го) // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 1. К.: Темпора, 2013. С. 196–207.
350. **Петров В.** З новітньої західної філософсько-релігійної та богословської літератури // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 3. К.: Темпора, 2013. С. 1614–1629.
351. **Петров В.** Засади поетики (Від «Ars poetica» Є.Маланюка до «Ars poetica» доби розкладеного атома) // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 894–911.
352. **Петров В.** Історіософічні етюди // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 914–935.
353. **Петров В.** Наш час, як він є // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 810–824.
354. **Петров В.** Народництво. З циклу: Засади історії // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 959–961.
355. **Петров В.** Екзистенціалізм і ми // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 871–883.
356. **Петров В.** Сучасний образ світу: Криза класичної фізики // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 946–958.
357. **Петров В.** Християнство й сучасність // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 3. К.: Темпора, 2013. С. 1606–1613.
358. **Петров В.** Проблема епохи // В. Петров. Розвідки: у 3 т. Т. 2. К.: Темпора, 2013. С. 992–1000.

359. **Пизюр Є.** В'ячеслав Липинський і політична думка західного світу. *Сучасність*. 1969. №9. С. 103–115.
360. **Пизюр Є.** Дмитро Іванович Чижевський. [Б. м.] «Україна», 1955. 52 с.
361. **Пинчук Ю.А.** Исторические взгляды Н. И. Костомарова (Критический очерк). К.: Наук. думка, 1984. 189 с.
362. **Плохій Сергій.** Великий переділ: Незвична історія Михайла Грушевського. К.: Критика, 2011. 600 с.
363. **Погорілий А.О.** Д. І. Чижевський як історик української філософії. *Проблеми філософії*. К., 1992. Вип. 92. С. 20–27.
364. **Поперечна Г.А.** Філософська антропология та історіософія Пантелеймона Куліша: автореф. дис. ...канд. філос. н.: 09.00.05. К., 1998. 16 с.
365. **Поппер Карл.** Злиденність історизму / пер. з англ. В. Лісового. К.: АБРИС, 1994. 192 с.
366. **Потульніцький В.А.** Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII–XX століть. К.: Либідь, 2002. 480 с.
367. **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.
368. **Пріцак О.** Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. К.; Кембридж [Б. в.], 1991. 80 с.
369. **Пятківський Р.** Проблема суб'єкта історичного процесу в українській філософії кінця XIX — першої половини XX століть: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2005. 19 с.
370. **Пятківський Р.О.** Проблема сенсу історії в українській філософії кінця XIX — першої чверті XX століть. *Вісник Прикарпатського університету*. Філософські і психологічні науки. Івано-Франківськ: ВДВ ЦПТ, 2006. Вип. IX. С. 14–23.
371. **Ракитов А.И.** Историческое познание. М.: Политиздат, 1982. 304 с.
372. **Рахманний Р.Д.** Донцов і М. Хвильовий (1923–1933). *Визвольний шлях*. 1984. Кн. VI. С. 656–666; Кн. VII. С. 805–819.
373. **Ренан Е.** Що таке нація? *Українські варіанти*. 1997. № 1. С. 6–12.
374. **Риккерт Г.** Философия истории / пер. с нем. С. И. Гессена // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 130–204.
375. **Риккерт Г.** О понятии философии / пер. с нем. // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 15–42.
376. **Річицький Андрій.** Як Грушевський «виправляє» Енгельса. *Червоний шлях*. 1924. № 3. С. 183–190.
377. **Річицький Андрій.** Іван Франко — каменярь соціалізму. Харків: Український робітник, 1929. 48 с.
378. **Родін В.** Історіософські концепції М. Хвильового та О. Шпенглера на зламі епох: точки зіткнення і розбіжності. *Сіверянський літопис*. 2001. №2. С. 114–117.
379. Розвиток філософської думки в Україні / за ред. Ю. Вільчинського. К.: КНЕУ, 2014. 328 с.

380. **Розумний М.** Українська ідея на тлі цивілізації. К.: Либідь, 2001. 288 с.
381. **Рокхін Г.** Класики історичної науки. Харків: ДВУ, 1929. 280 с.
382. **Руденко С.** Філософія історії Віктора Петрова. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Сер.: Філософія. Політологія. К., 2003. Вип. 57. С. 63–68.
383. **[Рудко В.]** Донцов і Липинський. *Сучасність*. 1992. № 6. С. 78–83.
384. **Рукопис М.І.** Костомарова «Книги буття українського народу» // Кирило-Мефодіївське товариство: у 3 т. Т. 1. К.: Наукова думка, 1990. С. 250–258.
385. **Русакова О.Ф.** Істориософія: структура предмета и дискурса. *Вопросы философии*. 2004. № 7. С. 48–59.
386. **Русин М.** Істориософія Вячеслава Липинського // Історія філософії України. К.: Либідь, 1994. С. 337–353.
387. **Руткевич А.М.** Идеи 1914 года: препринт. М.: Изд-ий дом Высшей школы экономики, 2012. 52 с.
388. **Савельєва И., Полетаєв А.** Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. Т. 1. Конструирование прошлого. СПб.: Наука, 2003. 632 с.
389. **Савельєва И., Полетаєв А.** Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. Т. 2. Образы прошлого. СПб.: Наука, 2006. 751 с.
390. **Світленко С.І.** Українське ХІХ ст.: етнонаціональні, інтелектуальні та істориософські контексти: зб. наук. пр. Дніпро: ЛІРА, 2018. 480 с.
391. **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.
392. **Сімович В.І.** Франко, його життя і діяльність. Львів: Українське видавництво, 1941. 111 с.
393. **Сініцина А.** Історико-філософські ідеї українського романтизму (Пантелеймон Куліш, Микола Костомарів). Львів, 2002. 160 с.
394. **Скринник М.А.** Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.
395. **Сосновський М.** Дмитро Донцов. Політичний портрет. Нью-Йорк; Торонто [Б. в.], 1974. 419 с.
396. **Спенсер Г.** Основания социологии: в 2 т. СПб: Тип. А. Пороховщикова, 1898. Т. 1. 432 с.; Т. 2. 707 с.
397. **Стельмах С.** Богдан Кістяківський і історична наука. *Київська старовина*. 1997. № 1–2. С. 28–39.
398. **Стельмах С.П.** Історична думка в Україні ХІХ – поч. ХХ ст. К.: Академія, 1997. 175 с.
399. **Степаненко А.** Хвильовий без німби. *Український засів. Часопис національної інтелігенції*. Харків, 1994. № 4. С. 69–85.
400. **Степанов Ю.** Константы: Словарь русской культуры / изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. 992 с.



401. **Степовий Т.** Відношення свідомості до буття в матеріялістичному розумінні історії. *До п'ятдесятиріччя смерті Карла Маркса. Філософський збірник.* Харків: Пролетар, 1933. С. 133–154.
402. **Стоян Д.В.** Історія та нація в історіософії Ю.І. Вассіяна. *Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності:* 36. наук. праць. 2008. Вип. 22. С. 275–283.
403. **Стоян Д.В.** Ю. І. Вассян як представник української філософської думки: автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.05. К., 2010. 17 с.
404. Суспільно-політичні погляди Івана Франка в світлі його творів та листування / за заг. ред. К. Осипа та А. Березинського. Харків: Рух, 1932. 200 с.
405. **Тельбак В.** Теоретико-методологічні підстави історичних поглядів Михайла Грушевського (кінець ХІХ – початок ХХ століття). Нью-Йорк; Дрогобич [Б. в.], 2002. С. 235 с.
406. **Тэн И.** История английской литературы. Введение // Зарубежная эстетика и теория литературы ХІХ–ХХ вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 72–94.
407. **Ткачук М.Л.** Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. К.: ЗАТ «ВІПОЛЬ», 2000. 247 с.
408. **Товкачевський А.** Утопія і дійсність: До характеристики української інтелігенції. К.: [Б. в.], 1911. 119 с.
409. **Толочко О.** The Good, the Bad and the Ugly. *Критика.* 1998. № 7/8. С. 24–31.
410. **Томашівський С.** Історія України. Старинні і середні віки. Мюнхен: [Б. в.], 1948. 134 с.
411. **Томашівський С.** Схід і Захід: Історично-політичний нарис. *Політика.* 1926. № 1. 5 січня. С. 11
412. **Трельх Ернст.** Историзм и его проблемы / пер. с нем. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина. М.: Юрист, 1994. 719 с.
413. **Третяк М.** Філософські погляди І.Я. Франка. *Наукові записки. Київський державний університет.* Т. XV. К., 1956. Вип. VIII: Збірник історико-філософського факультету. С. 11–36.
414. **Тукаленко І.А.** В. Липинського в контексті європейської консервативної думки: автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09. 00. 05. К., 1998. 16 с.
415. **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.
416. **Ушкалов Леонід.** Чарівність енергії: Михайло Драгоманов. К.: Дух і Літера, 2019. 600 с.
417. **Федюк В.Ю.** Концепція «духу народності» в історіософії Миколи Костомарова: автореф. дис. ... канд. філос. н.: 09.00.05. К., 2009. 19 с.
418. **Ферро Марк.** Как рассказывают историю детям в разных странах мира / пер. с фр. Е. И. Лебедевой. М.: Высшая школа, 1992. 351 с.



419. **Филатов В.П.** История, историософия и методология истории // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 483–500.
420. Философия истории / под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. 432 с.
421. **Фізер І.** До історіософії «Історії української літератури» М. Грушевського. *Український історик*. 1991/92. №3/4, №1–4. С. 249–255.
422. **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.
423. Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки / за ред. В. С. Горського. К.: Наукова думка, 1987. 199 с.
424. **Франко І.** Наука і її взаємини з працюючими класами // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 24–40.
425. **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.
426. **Франко І.** Лист до М. П. Драгоманова (Львів, початок листопада 1881 р.) // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т. 48. К.: Наукова думка, 1986. С. 293–299.
427. **Франко І.** Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людські видавництва // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 187–203.
428. **Франко І.** Ще про нашу культурну нужду // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 44. Кн. 2. К.: Наукова думка, 1985. С. 293–298.
429. **Франко І.** Жіноча бібліотека, видає Наталія Кобринська // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 29. К.: Наукова думка, 1981. С. 202–204.
430. **Франко І.** *Ukraina irredenta* // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич: Коло, 2004. С. 378–393.
431. **Франко І.** Найновіші напрямки в народознавстві // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 254–267.
432. **Франко І.** Дещо про самого себе // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 31. К.: Наукова думка, 1986. С. 28–32.
433. **Франко І.** Соціалізм і соціал-демократизм // І. Франко. Вибрані твори у трьох томах. Т. 3. Дрогобич: Коло, 2004. С. 478–504.
434. **Франко І.** Юрій Брандес // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 31. К.: Наукова думка, 1986. С. 378–384.
435. **Франко І.** Поза межами можливого // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 276–285.
436. **Франко І.** На склоні віку // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 286–299.
437. **Франко І.** Що таке поступ? // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 300–348.

438. **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.
439. **Франко І.** «Ідеї» й «ідеали» галицької москвофільської молодезі // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 410–422.
440. **Франко І.** Причинки до історії України-Русі. Часть перша // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 47. К.: Наукова думка, 1986. С. 417–548.
441. **Франко І.** Свобода і автономія // І. Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 439–447.
442. **Хайдеггер Мартин.** Бытие и время / пер с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
443. **Хайдеггер Мартин.** Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. 302 с.
444. **Хвильовий М.** Камо грядеши? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 390–443.
445. **Хвильовий М.** Листи до Миколи Зерова // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 840–881.
446. **Хвильовий М.** Україна чи Малоросія? // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 2. К.: Дніпро, 1990. С. 576–621.
447. **Хвильовий М.** Сентиментальна історія // М. Хвильовий. Твори: у 2 т. Т. 1. К.: Дніпро, 1990. С. 487–536.
448. **Хруцький А.** Коментарі до історіографії філософії в Україні Чижевського. *Сучасність*. 1988. Ч. 5. С. 61–68.
449. **Хюбнер Курт.** Нация: от забвения к возрождению / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Канон+, 2001. 400 с.
450. **Цешковский Август.** Прологомены к историософии / пер. с нем. И. С. Нарского // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 422–428.
451. **Чижевський Д.** Про філософію історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 7–13.
452. **Чижевський Д.** Куліш – український філософ серця // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 206–216.
453. **Чижевський Дм.** Філософія на Україні (Спроба історіографії). Прага: Сіяч, 1926. 200 с.
454. **Чижевський Д.** Філософські шукання в Радянській Росії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 3. К.: Смолоскип, 2005. С. 413–433.
455. **Чижевський Д.** Етика і логіка // Історія української філософії. Хрестоматія. К.: Либідь, 1993. С. 482–498.
456. **Чижевський Д.** Нариси з історії філософії на Україні // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 1. К.: Смолоскип, 2005. С. 1–162.

457. **Чижевський Д.** В'ячеслав Липинський як філософ історії // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 227–236.
458. [**Чижевський Д.**] **Портнов А.** Идет ли мир к идеократии и плановому хозяйству? *Евразийские тетради*. 1935. № 5. С. 29.
459. **Чижевський Д.** Українська філософія // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. К.: Либідь, 1993. С. 167–188.
460. **Чижевський Д.** Антична філософія в конспективному вигляді. Кіровоград [Б. в.], 1994. 72 с.
461. **Чижевський Д.** Культурно-історичні епохи // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 24–35.
462. **Чижевський Д.** Початки і кінці ідеологічних епох // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 14–23.
463. **Чижевський Д.** С. Л. Франк як історик філософії і літератури. *Філософська і соціологічна думка*. 1990. № 11. С. 36–49.
464. **Чижевський Д.** Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль: МПП «Презент», ТОВ «Феміна», 1994. 480 с.
465. **Чижевський Д.** До характерології слов'ян. Українці // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2. К.: Смолоскип, 2005. С. 36–42.
466. **Чижевський Д.** Порівняльна історія слов'янських літератур: у двох книгах / пер. з нім. Олеси Костюк. К.: ВЦ «Академія», 2005. 288 с.
467. **Шамшурич В.И.** Человек и государство в русской философии естественного права. *Вопросы философии*. 1990. № 6. С. 132–140.
468. **Шапиро А.Л.** Русская историография с древнейших времен до 1917 года. М.: Культура, 1993. 761 с.
469. **Шацкий Ежи.** Традиция. Обзор проблематики / пер. с польск. М. И. Ленъшиной // Ежи Шацкий. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. С. 205–435.
470. **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. С. 300–306.
471. **Шеллинг Ф.В.Й.** Philosophische Untersuchungen über die Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände / пер. с нем. М. И. Левиной // Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
472. **Шерех Юрій.** Донцов ховає Донцова // Юрій Шерех. Пороги і запорожжя. Література. Мистецтво. Ідеології. Три томи. Т. 3. Харків: Фоліо, 1998. С. 52–87.
473. **Шерех Юрій.** Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. 52 с.
474. 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.
475. **Шиллер Ф.** Мудрецы / пер. Л. Гинзбург // Ф. Шиллер. Собрание сочинений в семи томах. Т. 1. М.: Художественная литература, 1955. С. 205.

476. **Шкандрій М.** Історія, стиль, епоха, культура: до проблеми періодизації у Д. Чижевського. *Слово і час*. 1995. №7. С. 30–35.
477. **Шлейермахер Ф.** Монологи / пер. с нем. С. Л. Франка // Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М.; К.: REFL-book–ИСА, 1994. С. 345–417.
478. **Шлемкевич М.** Сутність філософії. Париж; Нью-Йорк; Мюнхен [Б. в.], 1981. С. 87–255.
479. **Шлемкевич М.** Загублена українська людина. К.: МП «Фенікс», 1992. 168 с.
480. **Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление. Т. 1 / пер с нем. М. И. Левиной // А. Шопенгауэр. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 125–502.
481. **Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление. Т. 2 / пер. с нем. М. И. Левиной. // А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 110–626.
482. **Шпак В.** Критика современных буржуазных фальсификаций философского наследия украинских революционных демократов. К.: Вища школа, 1986. 127 с.
483. **Шпенглер Освальд.** Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.
484. **Шпенглер Освальд.** Пессимизм? / пер. с нем. Г. Генкеля. *Европейский альманах. История. Традиции. Культура*. М.: Наука, 1991. С. 90–101.
485. **Шпенглер Освальд.** Пруссачество и социализм / пер. с нем А. А. Франковского, Е. С. Берловича. Пб.: Academia, 1922. 71 с.
486. **Шпет Г. Г.** История как проблема логики: Критические и методологические исследования. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 475 с.
487. **Шпет Г. Г.** Введение в этническую психологию // Г. Шпет. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 475–574.
488. **Шпет Г. Г.** Философское мировоззрение Герцена. Петроград: Колос, 1921. 100 с.
489. **Шрамко Я. В.** Философия: наука или мировоззрение? // Язык — знание — реальность. М.: Альфа-М, 2011. С. 267–285.
490. **Штейнталь Х., Лацарус М.** Мысли о народной психологии / пер. с нем. П. Гильтебрандта. *Филологические записки*. Воронеж, 1864. Вып. I, II. С. 86–102; Вып. V. С. 253–270.
491. **Штогрин Д.** Концепція національної еліти в історіософії Дмитра Донцова. *Людина і політика*. 2002. № 3. С. 47–52.
492. **Шульгин Олександр.** Основні проблеми історії і життя. *Збірник на пошану Олександра Шульгина (1889–1960)* / за ред. В. Янева. Париж; Мюнхен, 1969. С. 155–165.
493. **Щурат В.** Філософічна основа творчості Куліша. Львів, 1922. 132 с.

494. **Юринець В.М.** Хвильовий як прозаїк. *Червоний шлях*. 1927. № 1. С. 253–268.
495. **Юринець В.** Павло Тичина. Спроба критичної аналізи. Харків: Книгоспілка, 1928. 115 с.
496. **Юринець В.** Філософсько-соціологічні нариси. Харків: ДВУ, 1930. 235 с.
497. **Юринець В.** До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). *Червоний шлях*. 1930. № 2. С. 106–118.
498. **Юринець В.** Значення «Німецької ідеології» Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму. *До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософський збірник*. Харків: Пролетар, 1933. С. 204–222.
499. **Юринець В.** Філософська генеза Маркса. *До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософський збірник*. Харків: Пролетар, 1933. С. 19–110.
500. **Эксле О.Г.** Культурная память под воздействием историзма. История как историческая культурология / пер. с нем. М. А. Бойцова. *Одиссей: Человек в истории*. М.: Наука, 2001. С. 176–198.
501. **Яворський М.** Провідні думки в розвитку історичної науки. *Прапор марксизма*. 1929. № 1. С. 89–116.
502. **Яковенко Н.** Кілька спостережень над модифікаціями українського національного міфу в історіографії. *Дух і Літера*. К., 1998. № 3–4. С. 113–124.
503. **Яковенко Н.** Людина як діяч історичного процесу в історіографії Михайла Грушевського. *Михайло Грушевський і українська історична наука: матеріали конференцій*. Львів, 1999. С. 86–97.
504. **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.
505. **Янів В.** Протистояння Сходу й Заходу з психологічного погляду // В. Янів. Нариси до історії української етнопсихології. К.: Знання, 2006. С. 142–182.
506. **Янів В.** До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину. *Збірник на пошану Івана Мірчука*. Мюнхен, 1974. С. 149–194.
507. **Ясперс К.** Про сенс історії / пер. з нім. А. Гордієнка // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: хрестоматія. К.: Ваклер, 1996. С. 183–210.
508. **Ясь О.** Конструкція часу в історіописанні Миколи Костомарова. *Україна в Центрально-Східній Європі*. 2005. № 5. С. 512–530.
509. **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.
510. **Ящук Т.І.** Філософія історії: курс лекцій. К.: Либідь, 2004. 536 с.
511. **Artiuch Waczeslaw.** Światopoglądowe zasady badań historyczno-filozoficznych Dmytra Czyżewskiego. *Studia Warminskie*. 2016. T. 53. S. 55–65.
512. **Artyukh Vyacheslav.** Elements of positivism in the Ukrainian philosophy and culture of the second half of the 19th century. *Studia Historiae Scientiarum*. 2016. Vol. 16. P. 269–301.

513. **Cieszkowski August.** Prolegomena do Historiozofii. Poznań, 1908. 138 s.
514. **Choulguine Alexandre.** L'histoire et la vie. Les lois. Le hasard. La volonte humaine. Paris, 1957. 230 p.
515. **Mokry Włodzimierz.** Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. Szewczenko, Kostomarow, Szaszkiewicz. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996. 211 s.
516. **Stryjek T.** Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego. Analiza wybranych koncepcji. *Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.* Wrocław, 2000. S. 159–176.

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

## А

Абаньяно, Ніколо  
(Nikolo Abbagnano) 103  
Августин, Аврелій  
(Aurelius Augustinus) 103  
Адлер, Альфред (Alfred Adler) 88  
Адорно, Теодор (Theodor Adorno) 21  
Аксельрод (Ортодокс),  
Любов (Любовь Аксельрод) 197  
Андрієвський, Дмитро 250  
Антонович, Володимир 9, 32, 35, 56,  
139, 331  
Антонович, Дмитро 82  
Антонович, Марко 9  
Антоновский А. Ю. 283  
Арістотель (Αριστοτέλης) 221, 234  
Арон, Реймон (Raymond Claude  
Ferdinand Aron) 18  
Астаф'єв, Анатолій 9, 10  
Аттила (Attila) каган 324

## Б

Бажан, Микола 196, 199, 200, 206,  
207  
Бальзак, Оноре де  
(Honoré de Balzac) 324  
Батий (Бату) хан 324  
Бачинський, Юліан 151, 152, 168,  
196  
Бахтін, Михайло  
(Михаил Бахтин) 19  
Белозерский, Николай  
(Микола Білозерський) 118  
Бенедиктов А. 46  
Бергсон, Анрі (Henri Bergson) 93,  
192  
Бердяєв, Микола (Николай Бердяев)  
215, 230, 237, 238, 239, 342

Березинець, Володимир 9, 10  
Беркович, Володимир 198  
Бернгайм, Ернст  
(Ernst Bernheim) 56  
Белінський, Вісаріон  
(Виссарион Белинский) 31  
Бичко, Ігор 18, 105  
Бібіхін, Володимир  
(Владимир Бибахин) 101  
Білас, Лев 9  
Біцилли, Павло (Павел Бицилли) 323  
Блок, Марк (Marc Bloch) 88  
Блох, Йозеф (Joseph Bloch) 61, 62, 200  
Блудов, Яків 198  
Боборикін, Петро  
(Петр Боборькин) 31  
Боецій, Северин  
(Severinus Boethius) 30  
Бойко, Юрій 250, 326  
Бойцов М. А. 238  
Бокл, Генрі Томас (Henry Thomas  
Buckle) 62, 135, 140, 147, 151  
Больнов, Отто Фрідріх фон  
(Otto-Friedrich von Bollnow) 285, 297  
Бондар, Світлана 10  
Бор, Нільс (Niels Bohr) 233  
Боровиковський, Володимир 235  
Брандес, Юрій (Георг) (Georg  
Morris Cohen Brandes) 175  
Брун-Цеховой В. А. 46  
Будз, Володимир 10  
Булгаков, Сергій  
(Сергій Булгаков) 158  
Бурдьє, П'єр (Pierre Bourdieu) 263  
Бухарін, Микола (Николай  
Бухарин) 197  
Бюхнер, Людвіг (Friedrich Karl  
Christian Ludwig Büchner) 57

## В

Валіцький, Анджей  
(Andrzej Stanisław Walicki) 37  
Валлерстайн, Іммануїл  
(Immanuel Wallerstein) 55  
Вассиян, Юліан 8, 9, 22, 23, 42, 47,  
48, 90, 102, 103, 106–108, 154, 244,  
245, 250–263, 286, 287, 300, 303,  
304, 306, 311, 343, 346, 347, 349  
Вдовиченко, Георгій 9, 10  
Вебер, Макс (Max Weber) 51, 70, 77,  
189, 221–226, 243  
Вернадський, Володимир 48  
Виноградов, Віктор  
(Виктор Виноградов) 242  
Витанович, Ілля 9  
Вишневецький, Дмитро  
(Байда) 226, 309  
Віко, Джамбатіста  
(Giambattista Vico) 279  
Віндельбанд, Вільгельм  
(Wilhelm Windelband) 68, 69, 140, 188  
Воден А. М. 214, 319  
Володимир Великий князь 309, 311  
Вундт, Вільгельм (Wilhelm Wundt)  
56, 71, 72, 80, 176, 214

## Г

Гавришків, Богдан 73  
Гайдеггер, Мартин (Martin  
Heidegger) 101, 102, 103, 290, 295  
Гакслі, Томас Генрі  
(Thomas Henry Huxley) 57  
Гвардіні, Романо  
(Romano Guardini) 105, 106  
Гегель, Георг Вільгельм Фридрих  
(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)  
74, 79, 84, 100, 149, 153, 198, 205,  
213, 214, 230, 231, 255, 295, 319

Гейзенберг, Вернер  
(Werner Heisenberg) 233  
Гейзінга, Йоган (Johan Huizinga) 16  
Геллер, Ернст (Ernest Gellner) 281  
Гельдерлін, Йоган Християн  
Фридрих (Johann Christian  
Friedrich Hölderlin)  
Генкель Г. 253, 296  
Гердер, Йоган Готфрід фон  
(Johann Gottfried von Herder) 27,  
28, 111, 119, 213  
Гесіод (Ἡσίοδος) 148  
Гессен С. И. 186, 221  
Гете, Йоганн Вольфганг фон  
(Johann Wolfgang von Goethe) 166,  
225, 235  
Гірчак, Євген 329  
Гобсбаум, Ерік (Eric Hobsbawm) 214  
Гоголь, Микола 81, 82, 83, 93, 292, 333  
Гоене-Вронський, Юзеф (Józef  
Maria Hoene-Wroński) 123  
Голубенко, Петро 9, 327  
Гомер (Ὅμηρος) 234, 235  
Горбач, Назар 9, 10  
Горкгаймер, Макс (Max  
Horkheimer) 21  
Горський, Вілен 11, 12  
Гортер, Герман (Herman Gorter) 197  
Горяев (Гольдман), Борис (Борис  
Горяев) 197  
Гошовський, Микола 9  
Грабович, Григорій (George  
Grabowicz) 218  
Грабовський, Павло 196  
Григор'єв, Аполон (Аполлон  
Григорьев) 37  
Грицак, Ярослав 175  
Грінченко, Борис 32, 34  
Грушевський, Михайло 9, 10, 29–33,



- 35, 43, 56, 57, 67, 176–184, 193, 209,  
263, 303, 304, 315, 321, 341, 342,  
346, 349, 350
- Гуревич, Арон (Арон Гуревич) 89
- Гуссерль, Едмунд (Edmund Husserl)  
75, 100–102, 106–108, 252
- Гутник В. П. 223
- Гучинская Н. О. 295
- Д**
- Давід, Паскаль (Pascal David) 74
- Данилевський, Микола  
(Николай Данилевский) 10, 37
- Декарт, Рене (Rene Descartes) 65
- Демчук, Петро 198
- Державин, Володимир 227
- Держко, Ігор 10
- Джордж, Генрі (Henry George) 168, 174
- Дичковська, Галина 10, 11
- Дильтай, Вільгельм (Wilhelm  
Dilthey) 68, 74, 75, 85, 88, 140, 192
- Донцов, Дмитро 8–12, 22, 24, 42,  
43, 45–47, 89, 90, 93–95, 97, 98,  
154, 203, 219, 239, 244, 245, 246,  
247–250, 255, 268–270, 272, 300,  
303, 307–310, 312–316, 318, 323,  
324, 326, 333, 342, 343, 346–350
- Дорошенко, Дмитро 41, 134
- Достоевський, Федір (Федор  
Достоевский) 106, 135, 333
- Драгоманов, Михайло 7, 9, 10, 34, 56,  
70, 139–152, 154, 155, 161, 173, 215, 280,  
313, 316, 319–321, 331, 343, 344, 346
- Дройзен, Йоган Густав  
(Johann Gustav Droysen) 140, 260
- Дюрер, Альбрехт  
(Albrecht Dürer) 235
- Дюркгайм, Еміль  
(David Émile Durkheim) 176
- Дюринг, Євген (Eugen Dühring) 76
- Е**
- Ейнштейн, Альберт  
(Albert Einstein) 233
- Ейхенбаум, Борис  
(Борис Эйхенбаум) 227, 242
- Ексле, Отто Гергард  
(Otto Gerhard Oexle) 238
- Еліаде, Мірча (Mircea Eliade) 242, 299
- Еллінек, Георг  
(Georg Jellinek) 221–223
- Енгельс, Фрідріх (Friedrich Engels)  
53, 61, 62, 76, 162, 167, 182, 197,  
198, 200–203, 335
- Є**
- Єрмоленко, Володимир 74
- Єфремов, Сергій 56
- Ж**
- Жукова, Наталія 10, 11
- Жуковський, Василь  
(Василий Жуковский) 31
- З**
- Забужко, Оксана 176
- Заратустра (Зороастр)  
(Zarathustra) 317
- Захара, Ігор 9, 10, 58
- Зеров, Микола 117, 324, 329, 333
- Зібер, Микола 196
- Зіммель, Георг (Georg Simmel) 69
- Зіньківський, Трохим 32, 33
- Зомбарт, Вернер  
(Werner Sombart) 80, 238
- И**
- Ивановский В. Н. 62, 140

## I

Іван IV Грозний (Іван (Іоанн)

Грозний) цар 324

Іваник, Степан 86

Іларіон, митрополит 7

Ісаїв, Всеволод 267

Іщенко, Андрій 13

Іщенко, Юрій 9, 10

## Й

Йоахим Флорський (Giacchino da Fiore) 219

## К

Казнс, Норман (Norman Cousins) 227

Камчатнов, Олександр

(Александр Камчатнов) 31

Камю, Альбер (Albert Camus) 103

Кандиба, Олег (Олег Ольжич) 42

Кант, Іммануель (Immanuel Kant)  
73, 76, 78, 90, 107, 164, 187, 194,  
234

Каплан Д.А. 80

Карлейль, Томас (Thomas Carlyle) 175

Кассирер, Ернст (Ernst Cassirer) 76,  
242, 305

Касьянов, Георгій 334

Кашуба, Марія 9, 10

Келлер (Cellarius), Христофор  
(Christophorus Cellarius) 229

Керенї, Карл (Karl Kerenyi) 308

К'єркегор, Сьорен  
(Søren Kierkegaard) 106, 291, 295

Кислюк, Костянтин 9, 10, 11

Кириллова М. 46

Кістяківський, Богдан (Богдан  
Кистяковский) 7, 11, 12, 22, 33, 48,  
68–71, 154, 156, 159, 183, 185–195,  
209, 343, 351

Кобринська, Наталія 57

Ковалевський, Максим 139

Коген, Герман (Hermann Cohen) 80

Козій, Іван 10, 11

Кок'яра, Джузеппе (Giuseppe  
Cocchiara) 46

Колінгвуд, Робін Джорж (Robin  
George Collingwood) 18, 53–55

Колінз, Рендел (Randall Collins) 13

Кондорсе, Мари Жан Антуан  
Ніколя де (Marie Jean Antoine  
Nicolas de Caritat, marquis de  
Condorcet) 149

Конечни, Фелікс (Feliks Konieczny)  
323

Конт, Огюст (Auguste Comte) 51, 53,  
54, 56, 57, 59, 61, 62, 135, 136, 142,  
143, 146, 147

Корпусова, Валентина 228

Косач, Лариса, див. Леся Українка  
Косач, Юрій 104

Костомаров, Микола 34, 35, 83,  
110–124, 132, 139, 150, 154, 331,  
339, 340, 343, 344

Костюк, Олеся 224

Котляревський, Іван 132, 312

Котюк К. 47, 247, 317

Коцюбинський, Михайло 324

Кошарний, Степан 100

Кримський, Агатангел 48

Кримський, Сергій 18, 78, 308

Крупницький, Борис 105, 229, 232,  
339, 342, 347, 348, 350

Кукарцева, Марина (Марина  
Кукарцева) 18

Куліш, Пантелеймон 7, 82, 83, 93,  
113, 123–139, 154, 331, 343, 344

Кульчицький, Олександр 7, 8, 73,  
86–88, 103, 286

Кучабський, Василь 41

## Л

Лавріненко, Юрій 325  
 Лавров, Петро (Петр Лавров) 192  
 Ланге, Фридрих Альберт  
 (Friedrich Albert Lange) 161  
 Ландсберг, Пауль (Paul Ludwig  
 Landsberg) 227  
 Лацарус, Моріс (Moritz Lazarus) 71,  
 72, 213  
 Лашенко, Олександр 50  
 Ле Гофф, Жак (Jacques Le Goff) 89  
 Лебедева Е. И. 262  
 Лебідь, Дмитро 334  
 Левина М. И, 72, 74, 90, 92  
 Левицький, Дмитро 235  
 Леві-Брюль, Люсьєн  
 (Lucien Levy-Bruhl) 88  
 Ленін, Володимир  
 (Владимир Ленин) 337, 340  
 Ленкавський, Степан 250  
 Леньшина М. И. 275  
 Лесевич, Володимир 7, 56, 139, 143,  
 147  
 Леся Українка (Косач, Лариса) 93,  
 196, 324  
 Лизанівський, Іван 59  
 Липа, Юрій 8, 42, 44, 90, 303, 304,  
 310, 311, 340–343, 347  
 Липинський, В'ячеслав (Вацлав) 7,  
 9–11, 22, 41, 90, 134, 154, 228, 244,  
 263–270, 272–284, 301, 316, 322,  
 323, 342, 343, 346, 348, 349, 350  
 Лисяк-Рудницький, Іван 9, 10, 94  
 Лісовий, Василь 9, 10, 281, 334  
 Лондон, Джек (Jack London) 93  
 Лук, Микола 121  
 Лук'янець В. 21

Лунгіна Д. 295

Луппол, Іван (Іван Луппол) 237  
 Люббе, Германн (Hermann Lübbe) 39

## М

Мазепа, Володимир 9, 10, 61, 176  
 Мазепа, Іван гетьман 320  
 Майнекке, Фридрих (Friedrich  
 Meinecke) 46  
 Максимович, Михайло 312  
 Маланюк, Євген 8, 12, 66, 292, 303,  
 304, 310, 311, 313, 314, 324, 325, 342  
 Манн, Томас (Paul Thomas Mann)  
 235, 308  
 Маннгайм, Карл фон (Karl von  
 Mannheim) 36, 37, 39–41, 281  
 Маркс, Карл (Karl Marx) 62, 63, 153,  
 162, 172, 198, 200–205, 265, 335  
 Марсель, Габріель (Gabriel Marcel) 103  
 Мартинець, Володимир 250  
 Мегілл, Алан (Allan Megill) 18  
 Миллер А.И. 36  
 Митин (Гершкович), Марк 204  
 Михайловська, Наталія 286  
 Михайловський, Микола (Николай  
 Михайловский) 194, 195  
 Міль, Джон Стюарт (John Stuart  
 Mill) 53, 57, 61, 62, 69, 135, 140,  
 142, 143, 146, 147, 158  
 Мірчук, Іван 7, 8, 9, 73, 86, 87  
 Міцкевич, Адам (Adam Bernard  
 Mickiewicz) 113, 114, 116, 120–123, 340  
 Міхновський, Микола 42  
 Мішле, Жюль (Jules Michelet) 35  
 Могилко, Олександр 9, 10  
 Мокровольський О. 53  
 Молер, Армін (Armin Mohler) 309  
 Молчанов, Віктор (Виктор  
 Молчанов) 100

Монтеск'є, Шарль Льюї (Charles-Louis de Seconda, Baron de La Brède et de Montesquieu) 151, 213  
Моренець, Володимир 37  
Морозова Е. 299  
Муньє, Еммануель (Emmanuel Mounier) 106  
Муравьєв Ю.А. 305  
Мурашкинцева Е. 299  
Мюллер, Адам (Adam Heinrich Müller) 39, 265  
Мьозер, Юстус (Justus Möser) 46  
Мьоллер ван ден Брук, Артур (Arthur Moeller van den Bruck) 238, 323

## Н

Нахлік, Євген 135  
Нечуй-Левицький, Іван 34, 74, 93  
Ніцше, Фридрих Вільгельм (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 21, 47, 57, 90, 94–96, 153, 246, 247, 253, 256, 290, 317, 318  
Новаліс (Фридрих фон Гарденберг) (Novalis [Friedrich Leopold Freiherr von Hartenberg]) 118, 238, 283  
Новгородцев, Павло (Павел Новгородцев) 195

## О

Овідій (Publius Ovidius Nasō) 148  
Ойкен, Вальтер (Walter Eucken) 81, 223  
Олег князь 309, 311  
Олег Ольжич, див. Кандиба, Олег  
Онишко А. 96, 317  
Оріховський (Ожеховський), Станіслав (Stanislaw Orzechowski) 7  
Орлов, Олексій (Алексей Орлов) граф 122

Ортега-і-Гасет, Хосе (Jose Ortega y Gasset) 247, 248, 298  
Остапчук, Галина 10, 11  
Острозький, Василь-Костянтин князь 309  
Оукшот, Майкл (Michael Oakshott) 281  
Охорович, Юліан (Julian Ochorowicz) 57

## П

Павленко, Юрій 78  
Павлик, Михайло 152, 196  
Павличко, Соломія 9, 10  
Панарин, Олександр (Александр Панарин) 71  
Парето, Вільфредо (Vilfredo Pareto) 247, 267  
Паскаль, Блез (Blaise Pascal) 103, 105  
Пастернак, Ярослав  
Перкінс, Девід (David Perkins) 15  
Петров, Віктор (Віктор Бер) 8–10, 35, 99, 103, 104, 127, 130, 154, 211, 227–237, 239–243, 286, 343, 346–348  
Петров, Олексій 113  
Планк, Макс (Max Planck) 233  
Платон (Πλάτων) 30  
Плеханов, Георгій (Георгий Плеханов) 197  
Погорілий О. 222  
Подолінський, Сергій 161, 196  
Полетаєв, Андрій (Андрей Полетаєв) 18, 28, 55, 229  
Попов П.С. 74  
Поппер, Карл (Karl Popper) 26, 334  
Потульніцький, Володимир 9, 10  
Пріцак, Омелян 9, 182  
Проценко О. 281

- Псевдо-Дионісій Ареопігіт (Ψευδο-  
Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης) 268
- Пушкін, Олександр (Александр  
Пушкин) 225
- Пятківський, Роман 10, 11
- Р**
- Разумовський, Ісаак (Исаак  
Разумовский) 197
- Ранке, Леопольд фон (Leopold  
von Ranke) 54
- Расевич, Василь 119
- Ренан, Жозеф Ернест (Joseph Ernest  
Renan) 46, 135
- Риккерт, Генріх (Heinrich Rickert)  
68–70, 76, 85, 140, 186, 188, 189, 194,  
226
- Рильський, Максим 324
- Рігель, Алоїз (Alois Riehl) 69
- Рільке, Райнер Марія (Rainer Maria  
Rilke) 103
- Річицький, Андрій 182
- Рубцов В. І. 223
- Рудко, Василь 268, 269, 272, 316
- Русин, Мирослав 9, 10
- Русо, Жан-Жак (Jean-Jacques  
Rousseau) 124, 127
- Руткевич А. М. 80
- Рюриковичі, династія 341
- С**
- Савельєва, Ірина (Ирина Савельєва)  
18, 28, 55, 229
- Сараб'янов, Володимир (Владимир  
Сарабьянов) 197
- Сартр, Жан-Поль (Jean-Paul Sartre)  
99, 103, 105, 298
- Свасьян, Карен (Շարլին Ավշադյան)  
227, 330
- Семковський (Бронштейн),  
Семен 198
- Сервантес, Сааведра Мігель де  
(Miguel de Cervantes Saavedra) 235
- Сигал Н. А. 27
- Сказкін, Сергій (Сергей Сказкин) 72
- Скіннер, Квентін (Quentin Robert  
Duthie Skinner) 18, 152
- Скляднев Д. В. 140, 260
- Сковорода, Григорій 81, 293, 309
- Скоропадський, Іван гетьман 283
- Скоропадський, Павло 283
- Скот, Вальтер (Walter Scott) 124
- Соболь, Ольга 21
- Содомора, Андрій 30
- Соловійов, Володимир (Владимир  
Соловьєв) 342
- Сосновський, Михайло 9, 98
- Соссюр, Фердинанд де (Ferdinand  
de Saussure) 242
- Спенсер, Герберт (Herbert Spencer)  
53, 56, 57, 67, 135, 136, 138, 158,  
160, 164
- Спіноза, Бенедикт (Барух)  
(Benedictus de Spinoza) 124, 125
- Сталін (Джугашвілі), Йосип  
(Иосиф Сталин) 197
- Стельмах, Сергій 9, 10
- Степаненко, Андрій 326
- Степанов, Юрій (Юрий Степанов) 31
- Степовий (Діденко), Тодось 198,  
200, 201
- Степун, Федір (Федор Степун) 323
- Стоппнер Б. 213
- Стронін, Олександр 139
- Струве, Петро (Петр Струве) 33, 70
- Студеникина Т. І. 36, 281
- Сціборський, Микола 42, 90

## Т

- Тагор, Рабіндранат  
(রবীন্দ্রনাথ ঠাকুর) 337
- Тарашук П. 95, 281
- Татаркевич, Владислав (Władysław  
Tatarkiewicz) 19
- Тацит, Публій Корнелій (Publius  
Cornelius Tacitus) 140–142, 147,  
149–151
- Тельвак, Віталій 9, 10, 181
- Тен, Іполіт Адольф (Hippolyte  
Adolphe Taine) 52, 62, 63
- Терех О. 281
- Тичина, Павло 207, 339, 340
- Ткачук, Марина 85
- Товкачевський, Андрій 170–172,  
343, 348
- Тойнбі, Арнольд (Arnold Toynbee)  
25, 153, 249
- Толочко, Олексій 324
- Томашівський, Степан 41, 134,  
322, 341
- Трільч, Ернст (Ernst Troeltsch) 18,  
72, 80
- Туган-Барановський, Михайло 48
- Тудор, Степан (Олексюк)
- Тьєрі, Огюстен (Augustin Thierry)  
28, 35
- Тюменев, Олександр (Александр  
Тюменев) 197
- Тюрго, Анн Робер Жак (Anne Robert  
Jacques Turgot), барон 148, 149

## Ф

- Февр, Люсьєн (Lucien Febvre) 88, 89
- Федорова Г. И. 140, 260
- Феро, Марк (Marc Ferro) 262
- Фешовець, Олег 238
- Фізер, Іван 9, 241

- Фіхте, Йоганн Готтліб (Johann  
Gottlieb Fichte) 219
- Фоєрбах, Людвіг (Ludwig Andreas  
Feuerbach) 205
- Франк, Семен 73, 80
- Франко, Іван 8, 10, 30–32, 57–61, 63–68,  
139, 148, 154, 156–169, 172–176, 180, 185,  
196, 208, 209, 263, 343, 346, 347, 349
- Фуко, Мішель (Michel Foucault) 241

## Х

- Хвильовий, Микола (Фігільов,  
Микола) 8–10, 12, 90, 204,  
324–340, 342, 343, 349, 350
- Хмельницький, Богдан гетьман  
292, 309
- Хюбнер, Курт (Kurt Hübner) 283

## Ч

- Чепуренко А.Ю. 223
- Черемшина, Марко  
(Семанюк, Іван) 324
- Черкезов (Черкезишвілі),  
Варлам (*ვარლამ ნიკოლოზის ძე  
ჩერქეზიშვილი*), князь 167
- Чингізхан (Činggis Qaγan) 324
- Чижевський, Дмитро 8, 12, 22, 49, 50,  
73, 76–87, 124, 154, 211–221, 224–229, 231,  
242, 243, 273, 281, 342, 343, 346, 347, 350

## Ш

- Шамшураин В. И. 70
- Шапиро А. Л. 147
- Шацький, Єжи (Jerzy Szacki) 275
- Шевельов, Юрій (Шерех, Юрій)  
104, 105, 228, 286, 316, 326
- Шевченко, Тарас 43, 82, 93, 132, 133,  
138, 225, 226, 312, 324, 331
- Шейфер, Байд (Boyd Shafer) 335

Шекспір, Вільям (William Shakespeare) 234  
 Шелер, Макс (Max Scheler) 80, 237  
 Шеллінг, Фридрих Вільгельм Йозеф фон (Friedrich Wilhelm Josef von Schelling) 74, 80  
 Шерех, Юрій, див. Шевельов, Юрій  
 Шиллер, Йоганн Кристоф Фридрих фон (Johann Christoph Friedrich von Schiller) 166  
 Шкловський, Борис (Борис Шкловский) 227, 242  
 Шлемкевич (Іванейко), Микола 7, 8, 73, 86, 103, 154, 244, 285, 286, 288–296, 298–301, 343, 349  
 Шляермахер, Фридрих Ернст Даніель (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 73  
 Шміт, Федір 227  
 Шмітт, Карл (Carl Schmitt) 238  
 Шокало, Олександр 129  
 Шопенгауер, Артур (Arthur Schopenhauer) 21, 90–95, 98, 153, 253  
 Шпанн, Отмар (Othmar Spann) 238  
 Шпенглер, Освальд (Oswald Spengler) 9, 21, 25, 126, 153, 208, 215, 230, 234–238, 290, 324, 327–333, 336, 338, 340  
 Шпет, Густав (Густав Шпет) 71, 81  
 Шрамко, Ярослав 76  
 Штайнталь, Гайманн (Heumann Steinthal) 71, 72, 213  
 Штаммлер, Рудольф (Rudolf Stammeler) 69  
 Штейнберг, Елі 198  
 Штогрин, Дмитро 9, 10  
 Шульгин, Олександр 184, 185

## Щ

Щербаківський, Вадим 309  
 Щурат, Василь 125  
 Юнг, Карл-Густав (Carl-Gustav Jung) 25, 88, 94, 308  
 Юнгер, Ернст (Ernst Jünger) 238  
 Юринець, Володимир 196, 198–208, 339, 340, 343  
 Юркевич, Памфіл 81  
 Юшкевич, Павло 197  
 Яковенко В. І. 175  
 Яковенко, Наталя 10, 57  
 Ярослав Мудрий князь 309  
 Ясперс, Карл (Karl Jaspers) 101, 103, 285  
 Ящук, Тамара 10, 18

## ABSTRACT

The main goal of this research is the historical reconstruction of philosophical and historical ideas of Ukrainian intellectuals of the first half of the 20<sup>th</sup> century, which is conducted in a wide historical context of this epoch. The sources for such reconstruction are philosophical works by M. Hrushevskiyi, I. Franko, B. Kistyakivskiyi, V. Lipinskyi, D. Dontsov, Y. Lipi, Y. Vassiyani, D. Chizevskiyi, V. Petrov, M. Hviliovoyi, M. Shlemkevich.

As a result of his research, the author comes to the conclusion that all philosophical and historical ideas in Ukrainian philosophy have two components: the philosophy of history and epistemology of history. Historical and philosophical ideas of Ukrainian thinkers of the first half of the 20<sup>th</sup> century also combine two paradigms: sociological or positivistic and existential or voluntarism. Philosophy of history as a type of substantial philosophy is a dominant type of knowledge for the majority of Ukrainian intellectuals, whose approaches are the object of analyses in this work. It is typical for philosophy of history that understanding of historical process possesses essential characteristics. Essentialism usually has the constant set of substantial features, which don't depend on the flowing of time. Philosophy of history use great "out of history" spatial and temporal forms: Ukraine, the people, nation, "main stratum", East, West, epoch, History. Anthropomorphous, organic and biological metaphors are used for proving of the idea of reality of the certain concept.

Since there is an idea about unity of historical process, we could apply the notion of law to it. The majority of Ukrainian philosophers of history are sure that there are certain laws of development of history. And only as an exception it is possible to apply to history the idea of destiny instead of the idea of law (D. Chizevskiyi). The destiny in this case is a kind of irrational substitute of rational law. The strict determination of events, which is essential for law is typical for representatives of both positivistic paradigm (I. Franko, V. Petrov) and



paradigm of voluntarism. In the last case the law is connected with the idea of will (Y. Vassiyani, V. Lipinskyi).

The problem of the bearer of historical, which is reflected in the category “subject of historical process” has the duplicated solution for Ukrainian thinkers. For the representatives of “narodnik” style of thinking such subject is “people” as something “ordinary”, “authentic” and as a bearer of the intrinsic truth of historical process. For the representatives of elite theory such subject is “nation”. Nation here is hierarchical social structure, which moves through history thanks to creative impulse of it’s “best” representatives — elite (V. Lipinskyi, D. Dontsov). In any case, Ukrainian thinkers always understand the subject of historical process as a collective entity and never — as an individual one.

Tradition as the mechanism of transmission of historical heritage and a certain link between the modus of the past and the present in majority of cases are understood as a “working material” for historical creativity. It is not something stiff, which serves only as an object of worship in present times (V. Lipinskyi, D. Chizevskyi, Y. Vassiyani). According to these authors the construction of the tradition in present times is a situation of “returning to the past” or moving to the future with the help of past.

The idea of historical creativity, which is connected with the problem of the inner changing of tradition, has also an independent meaning. In this case history manifests itself as a result of creative acts of elite (Y. Vassiyani). But the action of creative will “from itself” is possible only through overcoming of previous history and includes not only inheriting, but also breaking with the previous traditions.

In cases when there is an attempt to transform the great history of the origin of Ukraine into the history of its future (D. Dontsov) or to see in the future something better than we actually have — we could indicate the utopian features.

As to the understanding of the peculiarities of the process of historical development we could find the following constructions among Ukrainian thinkers:

1. When we have the problem of direction and temporal “figures” of history, this problem is solved in the context of linear model (Y. Vassiyani, D. Chizevskiyi, V. Petrov). But in case of D. Dontsov we could reconstruct the cyclical model of Ukrainian history with the moment of returning history (“returning to the same”). But the cyclical models don’t play important role for understanding of historical process in Ukrainian history of philosophy.

2. The idea of progress is very influential among Ukrainian thinkers of both paradigms of the first half of 20<sup>th</sup> century. For positivist I. Franko progress is the main law of development of human society in time, which could never be finished. For representative of voluntarism V. Lipinskyi it is one moment of historical process, which could exist only together with the moment of conservative resistance. In any case it is impossible to understand history without this concept. Although for the representatives of irrational tendency in philosophy it is typical the struggle with rational and teleological idea of progress, Ukrainian representatives of voluntarism (D. Dontsov) do not neglect the idea of progress. But, together with vision of the progress as an objective characteristic of historical process, some thinkers (A. Tovkachevskiyi, V. Petrov) understand progress as a historical idea, which serves the function of interpretation toward historical process.

When we speak about the sense of history in case of A. Tovkachevskiyi this sense coincides with the problem of the goal of history. The direction of history in a certain dimension toward certain condition is the sense of history.

The problem of motive forces of history is also solved by Ukrainian thinkers according to their historic-philosophical paradigms. In general, motive forces are understood as a situation of conflict in which the winning side moves the history in time. According to D. Dontsov “the motive force of history” is human action, the action of will of elite, which shapes nation in temporal dimension. For national-communist M. Hvilovyvi the motive forces are typical for the follower of historical materialism — these are class struggle and

working class as a winner in this struggle on the stage of going toward the communism.

Great historical persons accumulate and shape general national will for life (Y. Vassiyani) or serve symbolic heads of organic national hierarchy (V. Lipinskyi).

An attempt to observe history neither as a field of action of objective laws, nor as already completed reality, but as a result of analyses of human conscience (Y. Vassiyani, M. Shlemkevich) shows the unity of such approaches with phenomenology and existentialism and open new — anthropological — dimension of perception of historical process. The existence of history in this case depends on creative action of person, who realises his own vital interests this way.

In context of Ukrainian philosophy of history during this period the problem “East-West” was raised and we have clarification of its importance for understanding of factor of civilization’s belonging of Ukraine (M. Hrushevskyyi, D. Dontsov, V. Lipinskyi, M. Hvylyovyyi, B. Krupnitskyi). The authors make conclusions about border character of Ukrainian history (“between East and West”) or about its belonging to Western civilization.

The level of epistemology of history in historical reflections of Ukrainian intellectuals is less than the level of the philosophy of history. We have such situation because philosophy of history often becomes straight continuation of certain collective ideologies. But the epistemology of history is possible in context of specialized approaches to past as a result of developed professional forms of historical knowledge. It is obvious that in context of low level of development of Ukrainian “high” culture of the first half of 20<sup>th</sup> century, which needs specialization and professionalization, it was much more difficult to develop the level of epistemology than the level of philosophy of history, which directly relates to the certain political ideologies. That is why neo-kantianist version of the theory of historical knowledge by B. Kistyakivskyi is the unique case of epistemology of history in historic-philosophical discourse of the first half of 20<sup>th</sup> century.

Наукове видання

**Артюх В'ячеслав Олексійович**

**ТЯГЛИСТЬ ІСТОРІЇ Й ІСТОРІЯ ТЯГЛОСТІ:  
УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА ДУМКА  
ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ**

Монографія

Видання 2-ге, перероблене й доповнене

Комп'ютерний набір: Артюх В.О.

Художнє оформлення, макет, підготовка до друку: Ткачов О.О.

Технічний редактор: Мигаль В.А.

Українською мовою.

Підписано до друку 26.06.2024 р.

Формат 60x80/16. Папір офсетний.

Умовн.-друк. арк. 22,9. Обл.-вид. арк. 19,58

Наклад 100 прим.

Видавець «Триторія», ТОВ  
майдан Незалежності, б. 3, оф. 420,  
м. Суми, 40030, Україна  
<https://trytoria.business.site>  
+380687514803

*Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів  
видавничої продукції: серія ДК № 5222 від 28.09.2016 р.*



**АРТЮХ В'ячеслав Олексійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії, правознавства та методики навчання Глухівського національного педагогічного університету імені Олександра Довженка.**

**Спеціалізується в галузі філософії історії та інтелектуальної історії, пише також тексти на краєзнавчу проблематику.**

**Автор понад 150 наукових праць.**