

УДК 130.3

О.ГРИНІВ

ДУХОВНА МЕЖОВІСТЬ ЛЮДИНИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ УКРАЇНСЬКИХ ВЧЕНИХ-ЕМІГРАНТІВ

Під поняттям “межовість” доцільно розуміти такий стан, під яким у філософії екзистенціалізму фіксується межова (погранична) ситуація, пов’язана з проблемою вибору між вчинками.

Позаяк в Україні в умовах тоталітарного режиму ставлення до екзистенціалізму було різко негативне, то проблема межовості у філософській літературі не розроблялась. Натомість у працях українських учених в еміграції дослідження межовості людини виступає на перший план. Українські вчені-емігранти вважали, що географічно Україна розташована “на грані двох світів”, а це не могло не вплинути на духовність її народу. Дослідженню проблеми присвятили праці Олександр Кульчицький, Володимир Янів, Іван Мірчук, Дмитро Донцов та ін.

О.Кульчицький пише: “Геополітичне “розташування” України на перехресті історичних шляхів вплинуло впродовж століть на життєву ситуацію української людини, яку сучасна екзистенціальна філософія влучно назвала “межовою”. Ця ситуація пов’язана із перебуванням людини на “межі можливості існування”, на межі боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті. Далі він обґрунтовував “периферійність” України в європейському “культурному колі”, яка спричинилась до послаблення впливу на українців трьох “хвиль ідей” окцидентальної духовності (католицизму, ренесансу і просвітництва).

За переконанням В.Янева, географічна і геополітична межовість країни не могла не призвести “до духовної “межовості”, транзитності, перехідності”[20;204]. “Транзитністю” вчений пояснював в українців “наснаження поодинокими трьома основними психічними функціями, чи точніше співвідношення між розумом, почуттями та волею”[20;204].

Духовна межовість не означала пасивного впливу сусідніх народів. Вона мала ще тяжчі наслідки для українців. “Положена, — зазначав Д.Донцов, — між Заходом і Сходом Україна завше була об’єктом спору між двома культурами: західноєвропейською (спадкоємицею Риму) і московською (спадкоємицею Візантії)”[3;3]. Хоч ці слова побачили світ на батьківщині вченого, вони послідовно втілювались пізніше в його працях, написаних в еміграції.

Цікаво підійшов до питань духовної межовості Іван Мірчук, який намагався обґрунтувати її у світогляді трьох визначних діячів слов’янських народів: українського (Г.Сковороди), російського (Л.Толстого) і чеського

(Т.Масарика). Він доходить висновку про “збіжність сконстатованих елементів науки й рис характеру двох провідних репрезентантів слов’янського світу” (Сковороди і Масарика) і водночас обґрунтовує різниці в поглядах українського і російського мислителів [19; 156-165, 175-182]. Автор аргументує, що філософське мислення українців тяжіє до західних сусідів і попри століття спільного життя з росіянами істотно відрізняється від їхнього мислення.

Межовість — як географічна, так і духовна — залишила слід на громадському житті українців. Втративши національну аристократію і шляхту, котрі денаціоналізувалися, цілі покоління народу ототожнювались з селянством як його основною соціальною верствою. Наслідки таких соціальних змін аналізує О.Кульчицький. За його словами, “селянський побут активно сприяє особистим контактам за “сусідства”, збереженню родинних і родових груп, приятелюванню й побратимству, тобто створенню малих груп на кшталт “інстинктивних”, почуттєвих “спільнот переживання”, “сутнісних спільнот” [12; 153].

За таких умов формувався світогляд, позначений природним персоналізмом. Він забезпечується в такій формі організації суспільного життя як українська громада. “Громада, — характеризував Микола Костомаров, — це добровільне товариство людей: хто хоче — належить до громади, а не хоче — виходить з неї; так водилось і на Запоріжжі: хто хотів, приходив на Січ; хто хотів, виходив відтіля з власної волі. Народ розумів, що кожний громадянин є сам по собі людиною незалежною, самостійним господарем. Обов’язки його супроти громади не йдуть далі поза сферу тих відносин, що їх установлює зв’язок її членів ради спільної безпечності і добра кожного” [10; 74]. З такої суспільної і духовної замкненості робились прямо протилежні висновки. П.Куліш з нього висногував “хуторянську філософію”, протиставляючи “нелукаву науку” українських селян “єхидним наукам” у містах, а М.Драгоманов побачив у громаді первинну категорію свого “громадівського соціалізму”.

Спираючись на досягнення тогочасної передової української науки, М. Драгоманов започаткував науковий підхід до проблем людини, зокрема української. Дослідження цієї проблеми в діаспорі не припинялись ніколи, хоч акцентувались різні її аспекти. У зв’язку з такими особливостями можна виділити три періоди досліджень: *перший* — від діяльності М. Драгоманова в еміграції до національної революції 1917 р., *другий* — між двома світовими війнами, *третій* — повоєнний.

З формального боку можна заперечувати причетність М.Драгоманова до наукового дослідження проблеми межовості української людини. Звичайно, вчений не міг користуватись поняттєво-категоріальним підходом, що увійшов у світову філософію в ХХ ст. Він лаконічно сформулював суть своїх поглядів: “в культурі — раціоналізм, у політиці — федералізм, у

соціальних справах — демократизм”[7;57]. Він виступав за децентралізацію Росії, а не за створення незалежної української держави. Іван Франко критикував Драгоманова за те, що він вже тоді, коли галицькі радикали висунули на перший план принцип національної самостійності, остерігав “перед вибриками націоналізму, звертаючи увагу на множество інтернаціональних елементів у кожній національній організації і загалом на інтернаціональність усієї культури”[16;430].

Водночас ідея духовної межовості української людини чітко простежується в усіх творах Драгоманова. Він пише, що ще за часів царювання Петра I Україна була культурно вища, ніж Росія [7;107]. Причина такого становища очевидна і не викликає сумніву: тоді Україна була в “культурнім колі” Заходу. Згодом становище змінилось — і росіяни своїми першими рядами випередили українців. Навіть “патентовані українофіли” пишуть свої твори російською мовою. Нема сумніву, що тепер українці не відчують так своєї відрубності від росіян, як поляки, або вони самі в попередні століття.

Однак Драгоманов бачить, що вихід полягає в переорієнтації на Західну Європу. За його переконанням, “українська література доти не стане на свої міцні ноги, поки українські письменники не будуть брати всесвітні ідеї безпосередньо з Західної Європи, а не через Петербург і Москву”[цит. за: 3;16].

Погляди Драгоманова спираються на засади громадянського суспільства. Його конституційний проект “Вільної спілки” закінчується чітко сформульованими цілями: “а) права людини і громадянина — як доконечна умова особистої гідності і розвитку; б) самоврядування — як основа руху до соціальної справедливості”. Нарешті, політична свобода трактується “як засіб для повернення української нації до сім’ї націй культурних”[8;60]. Таке формулювання свідчить, що раніше український народ належав до сім’ї культурних народів, тобто народів Західної Європи.

Ідеї громадянського суспільства яскраво проявляються в ставленні Драгоманова до громади. Треба застерегти, що “громадівський соціалізм” не може здійснитись в умовах російської общини, в якій особа повністю підпорядковується колективу. Не відповідала цим вимогам радянська модель соціалізму, для характеристики якої підходять слова сучасного німецького філософа Петера Козловського: “Суспільство, яке хоче “здійснитися” за будь-яку ціну, все-таки не досягає своєї мети, тому що в ньому особистість відривається від світу, а світ стає неприступним для неї. Особистість починається з необхідності її здійснення, сюди спрямовується її екзистенція”[9;293].

Драгоманов висуває на перше місце права особи, невіддільні від громадівського самоврядування. “Політична свобода, — наголошує він, — це насамперед сукупність певних прав особистих, що невід’ємні ні для кого,

навіть для волі народу, потім прав груп — самоврядування громад і областей”[6;415-416]. Цілком очевидно, що драгоманівська громада відповідає соціальному і духовному досвідові народу, який виник “на грані двох світів”, але традиційно перебуває в “культурному колі” європейських народів, посідаючи в ньому “периферійне становище”. Громаду не змогли зруйнувати жорстокі заходи російського уряду, спрямовані на уніфікацію духовного життя українського народу з російськими вимогами.

На початку ХХ ст. в українській суспільній думці набуває особливої актуальності проблема нації, а вже через неї — проблема людини. Однак поразка національно-визвольної боротьби в 1917-1920 р.р. змушує повернутись передусім до проблем людини, хоч і під новим поглядом. Треба зважити, що поразка мала наслідком першу велику хвилю політичної еміграції українців, насамперед з УРСР. Рідні землі покинули потужні інтелектуальні сили. Перед зневіреною національною інтелігенцією, за словами К.Ясперса, все наполегливіше ставиться питання про ситуацію часу. Починається переосмислення періоду збройної боротьби. М. Шлемкевич пише, що “одностайна в головному світоглядова база провідної верстви розбивається на кілька”[18;27]. Причини поразки шукають не лише в зовнішніх обставинах, акцентуючи на відсутності сильної людини. Як реакція на таке становище висувуються три різні погляди на сильну людину.

Теоретик українського монархізму В’ячеслав Липинський вважав такою людиною хлібороба. Він виділив зумовлені географічною межевістю три статичні причини нашої недержавності: “1. на битім шляху між Азією і Європою; 2. на географічно несталім пограниччю двох різних культур: Візантійської і Римської; 3. без захищених природних границь од сусідніх держав”[15;421]. Таке географічне становище України використовували в своїх інтересах Росія і Польща, спираючись на “анархію української провідної верстви і її нехотіння організувати свою власну владу”[15;439]. Протистояти цьому може лише “хлібороб, що поляже, а не поступиться своєю межею”[15;173]. Для майбутнього України вирішальне значення матиме “процес національного об’єднання в один міцний український хліборобський клас найбільше культурних, найбільше зв’язаних з рідною предківською землею старих (помосковлених було і спольщених) хліборобів-дворян з тим новим, молодим, сильним і енергічним хліборобським аристократичним елементом, що його почала вже у великому числі відтворювати з себе наша працююча і хазяйновита крест’янська маса”[15;172].

Другий підхід репрезентує Володимир Винниченко, хоч М. Шлемкевич називає його “хвильовізмом”[18;28]. Лише сильна людина, глибоко закорінена в пролетаріаті як класі майбутнього, приведе український народ до “загірної комуні”. Такі сподівання виявились марними: більшовики намагались денаціоналізувати неросійські народи СРСР, замінили ідею

інтернаціоналізму на російський патріотизм. Підтвердилось те, про що писав Д.Донцов: "Підпорядкування національних гасел позанаціональним було смертельним ударом для національної політики і — для чистоти національної психіки. Воно було найтяжчим національним гріхом — компромісом з власною совістю"[2;26]. Та Хвильовий писав, що "оскільки Евразія стоїть на грані двох великих територій, двох енергій, постільки авангардом четвертого культурно-історичного типу виступаємо ми (українці. — О.Г.)"[17;422]. Дуже скоро він був змушений захищати українську культуру від нападок на неї як "австрійську інтригу".

Поряд з цими двома поглядами "найрадикальнішою антитезою вільному світові є світогляд, оформлений у Західній Україні та в європейській еміграції, якого центром стали публіцистичні праці Дмитра Донцова"[18;28]. Він ототожнює сильну людину з людиною ірраціональної волі і догми, з волюнтаристичною спонукою. Концепцію такої людини Донцов обґрунтовує в праці "Націоналізм" (1926 р.). За його переконанням, "афекти, емоції одиниці стають величезною соціальною силою, динамічним двигуном суспільності, що втримує її при житті, спричиняє її зріст і розвій"[4;153].

Напевне, такі різні підходи до трактування сильної людини зумовлені тим, що на протигагу Драгоманову, який у своїй концепції на перше місце ставив особу, тут вона відсувається на друге місце перед державою (хліборобська людина), класом (пролетарська людина), нацією (ірраціональна людина). На кожному з цих підходів відбиваються погляди, що значною мірою спричинені духовною межевістю України: в Липинського — виховання польського аристократизму, у Винниченка — пролетарської ідеології у російському варіанті, а в Донцова — німецької філософії Шопенгауера і Ніцше.

Фактично такі погляди не ґрунтувались на самостійності інтелектуальних досягнень українського народу в минулому. Поразка національно-визвольної боротьби і пошуки її причин призвели до ідеалізації чужого досвіду. Однак процеси суспільного розвитку на українських землях спростували подібні концепції "сильної людини".

Як наслідок насильницької колективізації сільського господарства в Україні зник ґрунт для сильної людини в трактуванні В.Липинського, який запитував: "...Якби на Україні колись прийшли до влади селяни-хлібороби, то по своїй психології чи здатні вони були б робити такі територіальні уступки сусідам, які роблять наші демократичні інтелігенти?"[15;173]. Після насильницької колективізації та голодоморів, які забрали найактивнішу частину українського селянства, таке питання звучить декларативно.

Намагання нав'язати українському народові як ідеал сильну пролетарську людину також не дало позитивних наслідків. Ще в 1930 р. М.Хвильовий писав, що "нині свою боротьбу за світовий Жовтень, за

дальший розвій соціалістичної країни та нової української пролетарської культури ми можемо розуміти тільки як автомобілізацію переважної більшості своїх творчих сил на службу сьгоднішньому пролетарському дневі"[17;595]. Через три роки Хвильовий знайде вихід не в орієнтації на пролетаріат, а в самогубстві. Ідеал пролетарської (пізніше — радянської) людини як штучно перенесений на українське суспільство втратить свій сенс.

Донцовська концепція ірраціональної людини вже хибувала в своїх засадах. Дослідження вчених показали, що Донцов хибно трактував етнопсихіку українців, приписуючи їм брак тих рис, через надмірність яких вони найбільше страждали[див.: 15;429-441 і 20;158-173]. Незадовго до початку Другої світової війни Ю.Липа писав про ідеологію Донцова як про "інтернаціональний націоналізм, дуже подібний у своїй концепції до марксизму (головний двигун — ненависть і руїна всередині раси)". "Тепер, — продовжував він, — коли Москва почала будувати тип "совітської людини", Донцов не має в собі нічого до протиставлення їй "української людини"; його роля не є ролею конструктора"[14;214-215]. Тимчасова німецька окупація українських земель остаточно підірвала шанси донцовської ірраціональної людини на майбутнє, адже, врешті-решт, вона майже не відрізнялась від ідеалу націонал-соціалістичного виховання, якому дав критику серед повоєнних емігрантів Г.Ващенко.

Період між дома світовими війнами і роки Другої світової війни, що спричинились до нової великої хвилі еміграції, знову поставили українських інтелектуалів перед питанням про долю нації, яка переважно опинилась під сталінським режимом, а частково — під владою інших держав (Польщі і Чехословаччини) з аналогічним режимом. Основні інтелектуальні сили української еміграції зосереджуються в Західній Європі. Знову починається болісне переосмислення феномену української людини.

Українська еміграція міжвоєнного періоду складалася здебільшого з учорашніх воїнів та політичних діячів Української Народної Республіки, людей спільної політичної орієнтації, які ще жили надією на повернення на батьківщину та відновлення української держави. На противагу їм еміграційна спільнота після Другої світової війни перетворилася, за словами М.Шлемкевича, в "націю духа", що спричинилося втратою головних атрибутів державної нації: "Територія, рідний край, за ріками й горами; населення, нарід: із нього маємо тільки — що так висловимось — репрезентації окремих станів; влада: маємо символи легальної української, народом по вольній волі встановленої влади. Нашою "територіяльною" базою є духовна основа. Дух і мораль це те, чим тримається наша спільнота, розкинута по всіх суходолах"[18;50]. На перший план виступає моральна проблематика, акцентування особистісного, суверенного людського існування і його самоцінності. Починається осмислення української людини з позицій загальнолюдських цінностей крізь призму релігійного сприймання.

Такі тенденції не були випадковими. Вони співзвучні зі світоглядними віяннями у світі в епоху постмодерну, яку характеризує Петер Козловський: “Постмодерний есенціалізм ґрунтується не на натуралістичній, а на антропологічній метафізиці. Цілість дійсності пізнається не шляхом пізнання світу, а шляхом пізнання людини. Людина, а не позалюдська істота, є основною моделлю для цілісної дійсності та джерелом аналогій для мислення, позаяк речі повинні пізнаватися та пояснюватися шляхом пізнання людини, а не навпаки”[9;240].

Не втрачаючи національних коренів, українські інтелектуали повоєнного періоду творчо трансформували ідеї світової філософської думки і вже на цьому ґрунті почали переосмислення української традиції. Основною постаттю, до якої звернулися вчені еміграційного повоєнного періоду, був Г.Сковорода як філософ-антрополог. Оскільки ядром людини, носієм її переживань вважається особа, Сковорода є також філософом-дослідником особи, “пре-персоналістом”, як називає його О.Кульчицький. Визнаючи Г.Сковороду за національний тип українців, І.Мірчук називає його чоловіком, в якому виступають виідеалізовані всі риси українського народу. Порівнюючи сквородинську та марксистсько-ленінську концепції людини, вчені доходять висновку про повну їх протилежність. Якщо філософія Сковороди розглядає людину з погляду серця, яке є суцільністю психічних змістів, то ленінський матеріалізм трактує її як “суму виявів вище організованої матерії мозку”. Сковорода змальовує людину на нижчому рівні розвитку як “уструктуровану у своєму психізмі особу”, на вищому — як “суверенну своєю духовною свободою особовість”, а марксизм-ленінізм визначає людину виключно як “суцільність суспільних відносин”, “історичну категорію”, продукт суспільних умов своєї доби. За Сковородою, “внутрішня людина” — це Божа Трансценденція, яку цілком заперечує марксизм-ленінізм [див.:13;46-47]. Таке протиставлення наводить на думку, що сквородинська людина, яка виступає виразом української психіки, є антитезою марксистсько-ленінської концепції людини. Воно є також свідченням духовної межовості української людини ХХ ст., змущеної жити в чужому їй середовищі. Несприйняття соціальності, накиненої історично й політично, є одним із ключових пунктів роздумів українських інтелектуалів.

Внаслідок неповної історичної й особистісної зреалізованості, постійного напруження соціального та духовного буття, непевності на межі життя і смерті виникає контрастність життєвих позицій українців. Аналізуючи українську приказку “Або пан, або пропав”, В.Янів наголошує на тому, що бажання жити (бути “паном”) настільки сильне, що воно виключає звичайне існування, животіння, бо краще “пропасти”, як не бути паном [див.:20;207]. Тут мова йде про повноту життя, про соціальну самореалізацію, яка забезпечує свободу волі особи та її здійснення загальногромадського блага. Це героїчний тип, лицарська життєва позиція, яку

О.Кульчицький називає “*Vita maxima et heroica*”. Як контраст такій життєвій позиції виступає інша — приховане життя плебея, “*Vita minima*” [див.:12;153-154]. Історичні обставини утверджували певний стиль життя, сприяли збереженню чи знищенню українського населення. Винищувалися передусім представники “*Vita heroica*” і робилося все для того, щоби якомога більше людей зорієнтувати на “*Vita minima*”.

Зосередивши увагу на українській людині в духовній ситуації сучасності, вчені-емігранти після Другої світової війни звертають погляд не в минуле, а в майбутнє. Детально розглянувши особливості українського соціуму, вони висувують проблему національного виховного ідеалу, який має дати повну і довершену особистість у плані збереження національної ідентичності та майбутнього України. До цього ідеалу вони підходять і з позицій універсалізму, і з позицій конкретно існуючої людини. Національний виховний ідеал, який обґрунтовують В.Янів і Г.Ващенко, пов’язується із загальнолюдським та релігійним ідеалом. У В.Янева такий ідеал це “ідеал повноцінної людини, повноцінної, отже творчої, індивідуальності з власним поглядом на світ, з бажанням вплинути на долю світу, з бажанням змагатися з іншими людьми та їх випереджувати, з внутрішньою необхідністю ставити собі завдання і розв’язувати їх, причому ці питання й завдання повинні бути якнайскладніші та найтрудніші, щоб вони побуджували до якнайзусильнішої праці” [20; 216].

Ідеал людини при такому підході, з одного боку, відображає традиційний ідеал українця з вірою в богоподібність людини, а з іншого, зважає реальні умови проживання “на нашій, не своїй землі”, тобто умови духовної межовості. Він — наслідок реалістичної оцінки становища, а не спекулятивний підхід, щоби нав’язати людям, відірваним від батьківщини, абстрактні стандарти життя.

Однак такий ідеал, що зважає як позитивні, так і негативні якості української людини, не може обмежуватись лише теоретичними узагальненнями. Його значення для розуміння людини в умовах соціальної та національної недооформленості незаперечне.

-
1. Донцов Д. Мазепа й мазепинство. — Черкаси; Київ, 1918. — 120с.
 2. Донцов Д. Модерне москвофільство. — К., 1913. — 84с.
 3. Донцов Д. Націоналізм// Вишкільний курс. — Брюссель, Мюнхен, Лондон, Нью-Йорк, Торонто, 1976-77. — Ч.2. — С. 141-203.
 4. Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократия. — Женева, 1882. — 57с.
 5. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. — К., 1970. — Т.1. — 531с.

6. Драгоманов М. Проект оснований устава украинского общества "Вольный союз"-"Вільна спілка"//Слюсаренко А.Г., Томенко М.В. Історія української конституції. — К., 1993. — С.52-60.
7. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями/ Упор. В.В.Лях, В.С.Пазенок. — К., 1996. — С.214-294.
8. Костомаров Н. Две русские народности// Основа. — 1861. Кн.3. — С.33-80.
9. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен, Львів, 1995.- 164с.
10. Липа Ю. Призначення України. — Львів, 1991. — 270с.
11. Литинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. — Нью-Йорк, 1954. — 470с.
12. Франко І. Зібр. творів: У 50-и т. — К., 1986. — Т.45. — 574с.
13. Хвильовий М. Твори: У 5-и т. — Нью-Йорк, Балтимор, Торонто, 1983. — Т.4. — 662с.
14. Шлемкевич М. Загублена українська людина. — К., 1992. — 158с.
15. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. — Мюнхен, 1993. — 217с.

О. Нryniv

SPIRITUAL HUMAN FRONTIER IN THE INVESTIGATIONS OF THE UKRAINIAN SCIENTISTS-EMIGRANTS

The article is devoted to the investigation of the problem of spiritual frontier in the works of the Ukrainian scientists emigrants. It is considered from the gist of geographical, geopolitical and spiritual frontier, their influence for moving of historical development. Their periods of investigations of the Ukrainian emigration are allotted and followed by the speciality of interpretation of the problem of spiritual frontier in everyone of them. The main features of the Ukrainian spirituality, the forming problems of national ideal are analysed.