Дмитро Донцов

НАЦІОНАЛІЗМ

Публіцистика

ЧОРНЯВИЙ СТУДЕНТ ІЗ ТАВРІЇ

Сонячна і безжурна Таврія стала батьківщиною Дмитра Донцова. Народився він 17 серпня 1883 року за старим стилем. Михайло Сосновський відзначає, що побутові умови в батьківському домі були добрими. Великий вплив на формування особистості Донцова мав його дід, як тоді казали, свідомий українець. Батьки померли в ранньому віці: батько у 1894, на 54 році життя, а мати, яка мала всього 39 років, наступного року. "По смерті батьків ним, його сестрами й братами опікувалася рідня по матері".[1]

Пізніше виникла легенда, що Дмитро Донцов походив з роду козацького полковника Федора Донця, першого колонізатора Слобожанщини, про якого згадує Дмитро Багалій. Цей факт, одначе, документально не підтверджений. На Слобожанщині з тих часів і пізніше закорінилося багато як Донців, так Донцових і Донцових-Захаржевських[2] і сьогодні дуже важко достеменно визначити його правдиве походження.

Дмитро Донцов належав до степового типу, поширеного на всьому півдні України, що також давало привід недругам випинати його російське походження, російські впливи і російську ментальність. Надзвичайно цікавим є його лист до Євгена Маланюка, написаний 19 вересня 1931 року. Дмитро Донцов згадував рідну Таврію. "Українця з мене зробили: Гоголь, Шевченко, Куліш і Стороженко, яких я знаю з того

часу, як навчився читати, цебто від 6 років життя (батько мав їх в бібліотеці).

Родився я в Таврії, де і провів перші 17 літ життя, в країні, яку можна назвати нашою Америкою, етнографічною мішаниною з Українців, Поляків, Жидів, Болгарів, Німців, Греків, Турків і Росіян. Звідки російські впливи? Одинокі російські впливи могли б іти від товарищівжидів в реальній школі. І я короткий час належав до гуртка самоосвіти, але хутко його покинув, бо одна колежанка мала паскудний гачкуватий ніс, а другий колєґа завжди цибулею пахнів. З дитинства (мав велику бібліотеку до розпорядження)[3] кохався в літературі заграничній, яку – в рос(ійських) перекладах ковтав з "Истор(ического) Вєстника", або з перекладів. Вже маючи 14 літ знав Гюго, Дікенса, Понсон де Терайля, Жаколіо, Ксав'є де Метра, автора "Вокамболя", Ґете, Шілєра, Сервантеса, Мопасана. Родина теж була "таврійська", цебто мішана, дід до кінця життя не навчився поросійськи, мати називалася Франціска (Франя), тітка – Поліна, їх вітчим був німецьколоніст, оповідала мати, що прабабка моя була італійка. Змалку пригадую як в тумані читала мати на голос – під страшний регіт присутніх – "Не в добрий час" Стороженка або Гоголя. Звідки говорить Д(орошен)ко про російські впливи у мене? Мав дядька майора (що бився в 1855 р. на Кавказі), який з традиціями "штоса" і "гусар на саблю опіраясь" – мав майже комплєт видатних французьких письменників, який я в цілости перечитав. Де тут російські впливи? В подвіррю мого батька, одну з кам'яниць винаймала у нього одна шкоцька родина (Віннінгів), він був, що копав артезянські колодці. Моєми приятелями дитинства були Гарри, Джім, Лізей, Кейт, Джен, в віці від 3х до 14 літ. Звідки ж у мене якісь російські впливи?

Що я не був в 1908 р. тим, що тепер? Певно еволюція в мене була, але дві засадничі речі (від котрих решта – "приложиться") були у мене завше: ворожість до російської суспільности, не тільки до царату, і підкреслення потреби боротьби, а не угоди з нею, ну і відповідний тон... (–) Чому Д(орошен)ко не назове Макіявеля, Муссоліні, Сореля, Ніцше?"[4]

З Донцовим взагалі важко було дискутувати. Його свідчення, хоч і можуть бути визначальними, проте не заперечують глибокого знання і майже інтуїтивного відчуття російської культури, яка разом з ідеологічною риторикою не могла не нав'язуватися дитині з початкової школи. Але схильність Дмитра Донцова до самоосвіти, до порівнювання і співставляння дозволила йому переконатися в пародійності імперської культури ще змалку.

Донцов закінчує в Мелітополі реальне училище, в приміщенні якого тепер знаходиться панчішна фабрика. У 1900 році він залишає рідне місто і переїздить до Царського села біля Петербургу, де продовжує освіту. "Склавши іспити, він записався на юридичний факультет Петербурзького університету, який закінчив у 1907 році".[5]

Олександр Лотоцький також вчився в той час у Петербурзі. Він згадує, що "в петербурзькій студентській громаді дістав ідейне схрещення Дмитро Ів. Донцов. Студентом вражав надзвичайною працьовитістю. Найчастіше його можна було зустріти в публичній бібліотеці, – там він збирав запаси того знання, що стало опісля основою його виразно національного світогляду".[6]

Подібні свідчення залишив і Дмитро Дорошенко. "Ще навесні 1903 року я зауважив у читальні університетської бібліотеки незнайомого мені студента, що постійно читає видання Наукового Товариства ім. Шевченка й взагалі читає українські наукові книжки з Галичини, що їх можна було діставати з бібліотеки лише за спеціяльною рекомендацією котрогось з професорів. Це був Донцов".[7]

У російській північній столиці Донцов зформувався як публіцист, набув перший досвід політичної роботи, увійшовши в коло українських соціалдемократів. "Д.Донцов, як провідний член УСДРП, скоро виробив собі ім'я популярного соціялістичного публіциста, а коли заходами української фракції в Другій Державній Думі в Петербурзі почала виходити газета "Наша дума", він став одним з її редакторів".[8] Донцов був соціалістом лише до тієї межі, коли ця доктрина не перетиналася з

українськими інтересами. Ще в Петербурзі він знайомиться із "Самостійною Україною" Миколи Міхновського, а коли 1904 року Українська Студентська Громада переходила на соціялістичні позиції, відходячи від ідеї самостійности, Донцов був одним з тих, хто очолили опозицію.

Під час перебування в Києві у 1905 і 1907 роках його двічі заарештовують і він потрапляє до Лук'янівської в'язниці. Після другого арешту й восьми місяців ув'язнення, заходами брата, сестри і Валентини ЯновськоїРадзимовської його випускають на поруки. 1908 року він виїжджає в Галичину. У 1909-1911 роках Дмитро Донцов учиться у Віденському університеті. У Відні також стається подія, яка пізніше вплинула на все його життя. Дмитро Донцов знайомиться і 1912 року одружується з українською студенткою Марією Бачинською – вірним другом і співробітником, яка любила і підтримувала його навіть після розлучення, до самої своєї смерті. Постать дружини відіграла виняткову роль не лише в особистому, але також у професійному і творчому житті Донцова.

Анатолій Бедрій пише про віденський період: "Цілий час свого побуту на терені АвстроУгорської імперії, Д.Донцов інтенсивно використовував для як найбільшого здобуття знання гуманітарних наук (так як це він робив перед тим у Петербурзі), чим він згодом не раз викликав подив у других. На Віденськім університеті він закінчив 4 семестри і 1911 р. переїхав до Львова, де продовжував студії. Ступінь доктора юридичних наук він одержав 1917 року".[9]

Дмитро Донцов бере активну участь в українському політичному житті. Його еволюція від марксизму до націоналізму була швидкою і виразною. На першому студентському з'їзді у Львові, 1909 року, він виступає із соціалістичним "антиклерикальним" рефератом "Школа а релігія", в якому мало не засуджує церковне "мракобісся". Виступ на другому студентському з'їзді у Львові, 1913 року, називався "Сучасне положення нації і наші завдання". Цей реферат мав величезний резонанс не лише в українському середовищі, а також серед усієї

російської соціалдемократії, на що вказують виступи Володимира Леніна.[10] Дмитро Донцов стверджує необхідність сепарації України від Росії. Хоч в тексті проглядається певна лояльність до АвстроУгорщини, стає очевидним наступний крок, тут ще не обумовлений – державна незалежність України.

Видатний діяч українського націоналістичного руху Остап Грицай згадував, який вплив мав у ті часи Дмитро Донцов на Євгена Коновальця, засновника Української Військової Організації (УВО) та Організації Українських Націоналістів (ОУН): "Як один з чільних представників ЦЕСУСУ, – який у той час мав уже за собою чотири роки свого існування, – Коновалець брав участь у II Всеукраїнському студентському з'їзді в липні 1913 р. у Львові. На ньому він виголосив реферат "Справа університету". Поза тим з'їзд залишився полковникові у тривкій пам'яті, особливо завдяки відомому рефератові Дмитра Донцова "Сучасне положення нації і наші завдання". (...) "Знайомство з людьми цього кола – говорив Полковник, – дало мені змогу зрозуміти гаразд принцип соборности України і кермуватись ним як основною засадою в моїй праці далі. При тому не без значення для нас було й те, що ці діячі в хаосі тодішніх політичних обставин орієнтувалися з усією рішучістю на Австрію і при її допомозі надіялися – на випадок сподіваної тоді війни – повести успішно нашу національну справу. Можу сказати, що обіч науки у проф. Боберського та акту Січинського[11], знайомство з придніпрянською еміграцією – це третій найважливіший момент моєї молодости".[12]

Остап Грицай продовжує: "Зокрема, про згаданий уже реферат Донцова Полковник висловлювався ще й тепер з живим признанням, зазначаючи, що на галицькому ґрунті та в тодішніх умовах нашого життя він, завдяки своїй ширшій та сміливішій концепції, був своєрідною сенсацією".[13]

Зустріч і знайомство Євгена Коновальця із Дмитром Донцовим, без перебільшення, мало величезне значення для майбутнього України. Микола Климишин, однолiток Степана Бандери, який проходив разом з

ним по Варшавському процесі, називає діяльність цих двох людей тими чинниками, "що мали найбільший вплив на виховання молоді, яка виростала в двадцятих і, головно, тридцятих роках буремного XX століття".[14]

Того ж 1913 року Дмитро Донцов через конфлікт на національному ґрунті виходить з УСДРП. Своїми публіцистичними й есеїстичними виступами він поступово стає відомою постаттю всеросійського політикуму, свого роду метафорою української чужорідності в межах Російської імперії. Так, лідер російських кадетів П.Мілюков, виступаючи 19 лютого 1914 року на засіданні Державної Думи казав: "У мене в руках недавно опублікована брошурка, з якою я радив би вам уважно познайомитися: це книжка такого Донцова "Модерне москвофільство"... Я скажу вам: бійтеся його! Якщо ви будете продовжувати вашу політику, Донцови будуть числитися не одиницями і не десятками, а сотнями, тисячами, мільйонами".[15]

Дмитро Донцов стає першим головою Союзу Визволення України (СВУ), заснованого 4 серпня 1914 року. Фінансований Австрійським урядом, СВУ виконав величезну пропагандивну антиросійську роботу на міжнародній арені, займався видавничими справами, вів активну організаційну діяльність серед українців у таборах для військовополонених під час першої світової війни. Проте Донцов входить у конфлікт з президією, вимагаючи суворої фінансової звітності та звинувачуючи провід в організаційній неспроможності. "Ціле нелегальне українське життя і діяльність нелегальних українських груп (в Україні) іде там зовсім незалежно і без жодного контакту з "Союзом".[16] Можливо, однією з причин виходу Дмитра Донцова з СВУ вже у вересні був пресинг австрійців. Про це згадує Михайло Сосновський: "Він пропонував політичну й пропагандивну акцію під кутом українських національних інтересів і відкидав думку про те, щоб перетворити СВУ в австронімецьку агентуру".[17]

Дійшло до скандалу. Донцов писав: "Сподіваюся, що всі поважні сепаратистичні організації на Україні як дотепер, так і далі,

цуратимуться сеї купки самозванців, і далі робитимуть своє велике діло – виборення самостійної України".[18] Колишні співробітники не залишалися в боргу, звинувачуючи його в русофільстві разом з іншими соціалістами: "А український нарід свято держиться "вєлікай недєлімай Рассеї", про що свідчать такі відомі й популярні на Україні люде... як Юркевич, Донцов, Левинський і К°!"[19] Хоч для Донцова соціалдемократія була вже перейденим етапом.

Одержавши ступінь доктора юриспруденції, він 1918 року переїздить до Києва і стає директором Української Телеграфічної Агенції (УТА) при уряді гетьмана Павла Скоропадського. Після перебрання влади Директорією життя Дмитра Донцова стає загроженим. За допомогою Симона Петлюри та Євгена Коновальця він виїжджає спочатку до Берна, потім до Відня і повертається до Львова.

Тут доля знову пов'язує Донцова з Коновальцем, знайомство яких сягало тих часів, "коли вони були ще студентами. Своє знайомство вони відновили 1918 року в Києві. В 1922 році, коли Донцов повернувся до Львова, Коновалець допоміг йому влаштуватися на працю редактора "ЛітературноНаукового Вістника", а далі – "Заграви".[20] Часопис "Заграва" (19231924) був органом Партії Національної Роботи (Революції), за якою стояла УВО. Хоч є думка, що Донцов займав у цій партії ключові позиції, сам він у листі до Михайла Сосновського від 15 листопада 1968 року від участи в ПНР відмовлявся.[21]

Так чи інакше, це були останні спроби Дмитра Донцова долучитися до поточної політики. За словами Богдана Кравціва, "Дмитро Донцов не був практичним політиком і участи в діяльності зорганізованої політичної партії чи руху після визвольних змагань 191720 років не брав. Не був він і творцем такої чи іншої політичної доктрини і програми. Проте, як ідеолог і публіцист, він мав величезний вплив на політичні концепції і розвиток провідних в цьому сторіччі політичних угруповань і рухів на українських землях".[22]

Дійсні талант і призначення Дмитра Донцова також виявилися у редагуванні ним найпопулярнішого ще з дореволюційних часів журналу "ЛітературноНауковий Вістник" з 1922 по 1932 рік, а після зміни назви часопису на "Вістник" – по 1939 рік. Донцов згадує, що "від того часу, особливо коли, завдяки Є.Коновальцеві, дістав я під свої впливи трибуну "Л.Н.Вістника", – став я пропагувати свої ідеї, як "free lancer", тільки в пресі і слові".[23] Він згуртовує навколо журналу цілу плеяду видатних письменників, ідеологів та есеїстів, стає основоположником яскравої групи "вістниківців". "Дім Донцових у Львові у 20х і 30х роках був своєрідним українським салоном, осередком літературного й журналістичного життя, місцем зустрічей провідних у той час політичних, літературних і мистецьких діячів".[24]

Донцов впливав на духовну та інтелектуальну атмосферу українського Львова, плекаючи настрій войовничості й реваншу. Згадує Михайло Островерха: "Було це під весну 1934. На Академічній, у Львові, припадково, стрінув я дра Дмитра Донцова, редактора "Вістника". Привіталися. Він поспитав – як довго зупинюся я у Львові, коли вертаюся до Риму й зараз же поставив справу: чи не схотів би я перекласти на українське "Іль Прінчіпе" Макіявеллія, а він це видасть. Припускаю, що, на це предложення, очі в мене блиснули радістю: знову Донцов сягає глибше й дальше поза наше гетто? Очевидно, я вхітно погодився на це".[25] Пізніше "Володар" Макіавеллі дійсно вийшов у книгозбірні "Вістника".[26]

Про ексцентричність Дмитра Донцова згадує і Петро Дужий. ОУН завжди турбувалася долею української інтелігенції, зокрема на початку війни був складений список тих, хто особливо потребував допомоги. Сам П.Дужий і КлимівЛегенда повинні були конспіративно передати Донцову певну суму в рейхсмарках на площі Ринок у Львові. Той побачив їх, дочекався, коли під'їде трамвай, тоді швидко підійшов і мовчки розкрив саквояж. Хлопці вкинули туди гроші, а Донцов вскочив у трамвай і поїхав. "Холера, хоч би подякував", – сказав КлимівЛегенда Дужому. Вони засміялися і пішли.28

Пізніше Володимир Янів напише в "Енциклопедії Українознавства": "Його ідеологія мала великий вплив на молодь "30их рр.", а його тези стали у великій мірі основою революційнопідпільної діяльности ОУН аж до післявоєнних років. Його ідеологія зустрілася з критикою демократичних і католицьких кіл; зокрема його етика, що випливала з волюнтаристичного і пантеїстичного монізму і виправдовувала всі вчинки, які б скріплювали силу нації ("аморальність"), була оспорювана християнськими публіцистами й соціологами. В загальному Донцов, більше, ніж будьхто з сучасників, став постаттю рівночасно звеличуваною й засуджуваною".[27]

Есеїстика Дмитра Донцова мала вплив не лише на покоління сучасників. Ідеологічна цільність його натури була найсильнішим виявом духовного життя України міжвоєнних часів. "І, всупереч злосливо висмикуваним цитатам з ранніх статей Донцова, одне можна ствердити: дух, яким наповнений увесь дорібок Донцова, залишається незмінним, без огляду на ті організаційноідеологічні (переважно – термінологічні) костюми й маски, які накидала доба. З першого свого друкованого рядка Донцов уже з'явився цілий, його пристрасним напором речення, з його знищуючим ударом полемічної рапіри, з його оригінальним, неіснувавшим перед тим в нашій публіцистиці – стилем".[28] Це слова одного з найближчих соратників Дмитра Донцова, – Євгена Маланюка.

Михайло Сосновський вказує на головну ідею, яку Донцов обстоював і від якої не відходив ні на один крок. "Не було проблеми в українському політичному, громадському й культурному житті, до якої він не займав би становища, але провідною ідеєю всієї його творчости завжди був український національний інтерес, справа української державности, чи, як Донцов це постійно підкреслював, – "власновладства нації".[29]

Розглядаючи питання впливу на ідеологічне оформлення ОУН, Анатолій Бедрій говорить про "школу Донцова", додаючи, що в Революційному Проводі (Степана Бандери) всі належали до цієї школи. "Розгорнення на всенародню скалю організованої визвольної боротьби у великій мірі завдячуємо титанічній ідейновиховній праці, продовж двох

десятків років, дра Дмитра Донцова. Ніхто інший так багато не причинився до унапрямлення, цілеспрямування, формування і росту з малих нечисельних гуртків студентської молоді нової національної еліти, як цей динамічний мислитель, теоретик, пропагандист, виховникпедагог, публіцист і учений".[30]

Визначення "школа Донцова" зустрічаємо також в інших діячів ОУН. До яких би груп вони не належали пізніше, всі починали з Донцова. Згадуючи про Конгрес ОУН 1929 року, Степан Ленкавський писав: "Щоб протиставитися ворожій ідеології і політичним концепціям легальних партій, новий політичний рух під дуже міцним впливом Дмитра Донцова знайшов головні напрямні передусім нової націоналістичної ідеології, а також загальні напрямні нової політичної концепції. Це все – крім підставової ідеї нації, як центральної ідеї, засади соборницького трактування вартости місцевих досягнень та орієнтації на сили власного народу – було, в той час, глибоким суб'єктивним переконанням, але воно вимагало компетентного ствердження. Потреба скликання конгресу була вимогою назрілого розвитку".[31]

Так визнавала і Дарія Ребет, що по війні пристала до "опозиції" Степанові Бандері: "Без сумніву, найзнаменніші риси часу позначаються, так скажу, "школою Донцова", який так і ввійшов у свідомість сучасників як "духовий батько українського націоналізму".[32]

Цікавою і важливою видається інтерпретація терміну "націоналізм", що на ньому завжди наполягав Дмитро Донцов, зроблена Миколою Климишиним: "Назву "націоналізм" той рух отримав тому, що вів боротьбу з комунізмом, який взяв собі за основу інтернаціоналізм, що хотів побороти і заперечити націоналізм. В тому часі про німецький націоналсоціялізм ще мало хто чув, а фашизм ще був дуже мало популярним".[33]

На початку другої світової війни Донцов на короткий час потрапляє до концтабору в Березі Картузькій, але після розгрому Польщі виходить на свободу. Микола Климишин зустрічає його у Берліні, в штабквартирі

ОУН на вулиці Вільмерсдорф.[34] "Дра Дмитра Донцова я вже бачив у 1932 році у Кракові, де він мав доповідь у студентській громаді, тепер я міг його пізнати особисто. Він тільки що вийшов з польського концентраційного табору в Березі Картузькій, він був дуже виснажений, але вигляд його був здоровий".[35]

Там же Дмитро Донцов зустрічався з Романом Бжеським, який дає інший характер настрою головного редактора – без особливого оптимізму. Пізніше, під псевдонімом Р.Задеснянський, Бжеський писав про Донцова: "У 1939 році, по виході з Берези Картузької, він, прибувши до Кракова, мав понад 6годинну розмову з автором цих рядків, який змалював невеселу картину: захоплення великої частини молоді гітлєризмом, поєднане з психікою раба (...). Донцов побув ще в Кракові кілька днів, приглянувся тому, що діється в Берліні, побачив, що немає навіть невеликої групи, на яку можна було б спертися, яка б не мала ріжних "застережень", і щоб уникнути тиску німців – прийняв запрошення Русової приїхати до тоді ще не окупованої Румунії".[36]

Один з найвідданіших вістниківців, Роман Бжеський відомий своєю надмірною пристрасністю та ексцентричністю. Можливо, так само, як і Дмитро Донцов, він мав вдачу творчої людини, не придатної до системного організаційного життя. Тому його оцінки своєю суб'єктивністю можуть тільки відтінювати загальну картину, не претендуючи на вичерпність. Дмитро Донцов же пізніше короткий час перебуває у Львові, потім іде до Бухареста, де видає журнал "Батава", тоді знову до Львова і – в довічну еміграцію.

Популярність Дмитра Донцова в націоналістичному русі була настільки великою, що в ОУН розглядалася думка про те, щоб надати йому повноваження президента України в уряді Ярослава Стецька (Українське Державне Правління), який проголосив Українську незалежність у Львові 30 червня 1941 року. Про це зберігся документ німецької служби безпеки за №12 від 4 липня 1941 року: "Дмитро Донцов передбачається можливим президентом..."[37]

Він дійсно мав претензії на незаперечне ідеологічне лідерство в українському націоналістичному русі, хоч не брав участі в його практичній повсякденній діяльності. Вже після другої світової війни Дмитро Донцов публікує статтю, в якій насвітлює свій погляд на ідеологічну генезу націоналізму.

"В "Самостійній Україні" бачимо нове гасло самостійности (хто лише пізніше тим гаслом не вимахував?), але й новий світогляд, нову психологію, наскрізь активнонаціоналістичну. Доля РУП[38] була першим етапом на хреснім шляху українського націоналізму. Ця перша спроба активізації української націоналістичної думки була затоптана урядовим націоналізмом.

Друга спроба – львівська "Заграва" та прибудована до неї Партія Національної Революції (1923-1924), була швидко зліквідована самими ж загравістами, які громадно перейшли під прапор УНДО[39], щоб там політично й ідейно розчинитися. "Вістниківство" по першій війні, в зв'язку з яким, але зовсім від нього окремо, постала націоналістична організація, лишилося осамітненим. В організації ж почалася фрагментація, подібна до фрагментації в РУП в 190304 рр., націоналістична думка почала занечищуватися пачкуванням до неї драгоманівщини і грушевщини (Онацький, Марганець); постала організація "творчого націоналізму" (ФНЄ[40] – Паліїва-Іванейка), яка з націоналізмом нічого спільного не мала; з вибухом війни наступив розкол в організації, нарешті по 2ій війні, на еміграції, під впливом перемоги СССР і контакту галичан з збольшевиченими елементами Київської України, прийшло до спроби повного перекреслення націоналістичної ідеї і заміни її націоналсоціялізмом, або розпливчатим безобличним "демократизмом".[41]

Своє "вістниківство" він розглядає в якості окремої політичної течії, хоч насправді воно не було таким, оскільки самі "вістниківці" в більшості належали до ОУН, або були в той чи інший спосіб пов'язані з нею. Були й такі, що взагалі не були долучені до політичної діяльності. Також звертає на себе увагу зауваження про "демократизацію" ОУН під час

війни, коли націоналісти з Галичини зіткнулися з проблемою розгортання загальнонаціональної збройної боротьби. Організація може підняти на боротьбу цілий народ, але весь народ не може стати членством Організації. Степан Бандера розумів це протиріччя, але Дмитро Донцов не змирився з поточною пропагандою ОУН на "рідних землях", не відрізняючи її від ідеологічної платформи українського націоналізму.

До самої смерті 30 березня 1973 року Донцов залишався незручним і непримиренним. Його постать дійсно сповнена протиріч, і давно вже назріла потреба дати їй правдиве насвітлення, визначивши належне місце в історії української естетичної та суспільнополітичної думки XX століття. Така потреба висловлюється багатьма дослідниками, як, наприклад, Оленою Бачинською: "Це ім'я за останні 70 років терпіло вкрай протилежні оцінки: від прямої образи до великої пошани. За спомин його ідей без додатку "буржуазний націоналіст" судили та переслідували. Однак всі ті, хто нехтував Його ім'я, хотів забути ідеї, тим самим визнавали величезний вплив, силу слова і духу".[42]

Несумнівно, популяризації творчості Дмитра Донцова і поширенню його ідей сприятиме і це перевидання "Націоналізму" (Лондон, 1966; третє видання), підготовлене Головою Молодіжного Конгресу Віктором Рогом. Донцовська спадщина в наш час невизначеності й відносності набуває особливого значення. Дуже важливою також є маловідома українському загалові стаття автора Декалогу та одного з найглибших інтерпретаторів Д.Донцова Степана Ленкавського "Філософічні підстави "Націоналізму" Донцова", надрукована свого часу в журналі "Розбудова Нації" (ч.78, 1928). Сучасна українська суспільнополітична та естетична думка не може обійтися без "Націоналізму" (Львів, 1926), як і без книжок "Культура примітивізму" (ЧеркасиКиїв, 1919), "Підстави нашої політики (Відень, 1921), "Наша доба і література (Львів, 1937), "Дух нашої давнини (Прага, 1944) і багатьох інших праць, що окреслюють певну точку відліку нормального українського мислення. Невдовзі творча спадщина Дмитра Донцова повернеться до нас у повному обсязі. Згадаємо нарешті слова Євгена Маланюка: "Часом аж страшно стає на

саму думку: а що, якби отого "чорнявого студента" з Таврії забракло у нас на початку 20х років XX століття?"[43]

Сергій КВІТ

Примітки:

[1] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.66.

[2] Про це свідчать слобожанські акти на земельну власність.

[3] Сварник Г. До ідейної біографії Дмитра Донцова // Українські проблеми. – ч.І, 1997. – С.146.

[4] Сварник Г. До ідейної біографії Дмитра Донцова // Українські проблеми. – ч.І, 1997. – С.147.

[5] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.67.

[6] Лотоцький О. Сторінки минулого. – Т.2. – Варшава, 19321939. – С.90.

[7] Дорошенко Д. З минулого. – Т.2. – Варшава, 1939. – С.106.

[8] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.72.

[9] Бедрій А. Світоглядовоідейна біографія Дмитра Донцова до 1913 року // Визвольний Шлях. – 4.1112, 1983. – С.1425.

[10] Мала місце дискусія з Леніним у загальноросійському соціалдемократичному середовищі.

[11] Мова йде про політичне вбивство 1908 року українським студентом Мирославом Січинським, ім'ям якого тепер названа вулиця в Тернополі, намісника Галичини графа Андрія Потоцького. Ця подія мала величезний розголос у засобах масової інформації всього світу.

[12] Євген Коновалець та його доба. – Мюнхен, 1974. – С.31.

[13] Євген Коновалець та його доба. – Мюнхен, 1974. – С.32.

[14] Климишин М. В поході до волі. – Т.2. – Детройт, 1998. – С.338.

[15] Мілюков П. Заявленіе... // Государственная дума. Стенографическія отчеты. Часть II. Четвертый созыв. Зас. 40, 19 февраля 1914 г.

[16] Донцов Д. До моїх політичних однодумців. – б/м, 1915. – С.3.

[17] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.135.

[18] Донирв Д. До моїх політичних однодумців. – б/м, 1915. – С.4.

[19] Скоропис О. Від видавців // Міхновський М. Самостійна Україна. – Венцляр, 1917. – С.27.

[20] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.170.

[21] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.171.

[22] Кравців Б. Передмова // Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – НьюИоркТоронто, 1974. – С.11.

[23] Донцов Д. Рік 1918, Київ. – Торонто, 1954. – С.115.

[24] Кравців Б. Передмова // Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.12.

[25] Островерха М. Від перекладача // Макіявеллі Н. Володар. – Нью-Йорк, 1976. – С.7.

[26] Під другим числом.

[27] Янів В. Дмитро Донцов // Енциклопедія українознавства. – Т.2. – Париж — Нью-Йорк, 1957. – С. 576.

[28] Маланюк Є. Дмитро Донцов // Книга спостережень. – Т.2. – Торонто, 1966. – С.369370.

[29] Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. – Нью-Йорк — Торонто, 1974. – С.19.

[30] Бедрій А. Вплив Дмитра Донцова на формування ОУН // Авангард. – ч.б, 1983. – С.341.

[31] Євген Коновалець та його доба. – Мюнхен, 1974. – С.406.

[32] Євген Коновалець та його доба. – Мюнхен, 1974. – С.490.

[33] Климишин М. В поході до волі. – Т.2. – Детройт, 1998. – С.339.

[34] Климишин М. В поході до ваті. – Т.1. – Торонто, 1975. – С.237.

[35] Климишин М. В поході до волі. – Т.1. – Торонто, 1975. – С.238.

[36] Задеснянський Р. Правда про Мосендза і його твори. – Торонто, 1977. – С.26.

[37] Косик В. Україна під час другої світової війни (19381945). – КиївНью-Йорк — Париж, 1992. – С.579.

[38] Революційна Українська Партія розпочинала свою діяльність із "Самостійної України" (1900) Миколи Міхновського, але потім перейшла на соціалістичні позиції і стала основою УСДРП.

[39] Українське НародноДемократичне Об'єднання – ліберальнодемократична галицька партія міжвоєнного часу.

[40] Фронт Національної Єдності – галицьке політичне угруповання пронацистської орієнтації.

[41] Донцов Д. 50-ліття РУП // Українець-Час (Німеччина, бл. 1950). – ч.22 (188).

[42] Бачинська О. З думок про Дмитра Донцова // Маловивчені сторінки історії України. – Херсон, 1996.

[43] Маланюк Є. Дмитро Донцов // Книга спостережень. – Т.2. – Торонто, 1966. – С.376.

ПЕРЕДМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ

"Націоналізм", який вийшов першим виданням (з друкарні ОО. Василіян у Жовкві) в 1926 році, виступив з ідеологією, яка рвала з цілим

світоглядом драгоманівського "демократизму" і соціялізму Маркса-Леніна, пересякнутого отрутою москофільства. В тій книзі автор розвивав думки, які ширив перед 1-ою Світовою війною, як у Київському "Слові", у брошурах "Модерне москофільство" і "З приводу одної єреси", виданих у Києві, "Сучасне політичне положення нації і наші завдання" (відчит на студентському з'їзді у Львові), під час 1-ої світової війни – "Українська державна думка і Европа" (вид. в Берліні, Винниці й у Львові), "Міжнародне положення України і Росія", "Культура примітивізму", "Мазепа і Мазепинство" (у Києві і Черкасах) по 1-ій світовій війні – "Підстави нашої політики" та у львівському "ЛНВку".

Основні ідеї "Націоналізму" були передусім антитези драгоманівському "малоросіянству". Трактованню України як провінції Росії, що претендувала лише на деякі "полегші" культурного й соціяльного характеру "Націоналізм" протиставляв ідею політичної нації, ідеалом і метою якої був політичний державницький сепаратизм, повний розрив з усякою Росією, а культурно – повне протиставлення цілому духовому комплексові Московщини, під оглядом соціяльним – неґація соціялізму. Це була повна антитеза "гермафродитському" світоглядові тодішнього демосоціялістичного українського провідництва.

На питання "ЩО?" "Націоналізм" відповідав: незалежність і повний сепаратизм, підкреслення останнього в антиципації майбутніх гасел "федерації", "самостійности", але... в рамках "общего отечества", Росії. На питання "ЯК здобувати свою мету?" "Націоналізм" відповідав: боротьбою; національною революцією проти Московщини; не шляхом "порозуміння" чи "еволюції".

Ці тези були цілковитою антитезою драгоманівства і соціялізму, бо ідеологія Драгоманова уймалася, ним же самим, в його "гимні": "Гей українець просить не много...". Ідея "Націоналізму" замість "немного" – ставляла "все"! Замість "просить" – жадає і здобуває. Також дальшу драгоманівську мудрість (з того ж гимну): постулят "любови", "ко всім словянам", а в першу міру до москалів, як до "старшого брата", що мав вести інших, "Націоналізм" відкидав як наївне і шкідливе капітулянство.

За питанням "ЩО?", "Яка мета нації?", і за питанням "ЯК осягти її"?, на третє питання – "ХТО має це довершити?" – "Націоналізм" відповів: людина нового духа. Якого? Духа протилежного занепадницькому духові речників української інтелігенції ХХго віку з "рабським мозком" і "рабським серцем" (слова І.Франка). Роз'їдженому сумнівами розумові тієї інтелігенції, хитливому в своїх думках "Націоналізм" протиставляв незнаючу сумнівів віру в свою ідею, в свою Правду, (крикливо окреслену противниками як "догматизм", "односторонність" і "емотивність"). Літеплосантиментальній любові до "рідної неньки", любові спокою та ідилії протиставив "Націоналізм" патос шевченкової, не роздвоєної, "одної любови" до своєї нації, її великого минулого і її великого майбутнього (що противники таврували як "фанатизм"). Нарешті хитливій волі тієї інтеліґенції, "нетвердій в путях своїх", задивленій в "обставини", тобто в ту чужу силу, яка їх створила, протиставив "Націоналізм" безкомпромісовий войовничий дух, примат його сили над силою матерії (що було в очах противників пустою "романтикою", браком "реалізму"). Крім того, в окремім розділі "Націоналізму", протиставлено євнухському "реалізмові" ту містику, без якої всяка політика мертва; містику, яка є джерелом життя нації та її сили.

"Націоналізм", як і твори автора, що вийшли перед тим, викликали різку реакцію як у московськім політичнім світі (в Державній Думі, в пресі, П.Мілюков, В.Ленін, та інші), так і серед нашої інтелігенції, лівої і правої. Ліберальна "Украінская Жизнь" і соц.демократичний київський "Дзвін" осудили самостійницькосепаратистичні ідеї націоналізму як "шкідливі" і "нереальні"; осудили ці ідеї також і монархісти ("Хліборобська Україна"), що мали за програму "союз" України з Московщиною. Большевицька преса й досі, майже сорок літ по його появі, веде озлобленобрехливу кампанію проти ідей "Націоналізму". Демократи, соціялісти й совєтофіли нападають на "Націоналізм" за "гітлеризм", тоді як у 1926 році, коли він був видрукований, про Гітлера не було ще чутно. Нападають за "чужинецькі впливи" в ідеях "Націоналізму", тоді коли автор чимраз виразніше підкреслював традиції нашої Давнини, як джерело націоналізму ("Де шукати наших традицій", "Правда прадідів великих", "Від містики до політики", "Туга за

героїчним", "Незримі скрижалі Кобзаря" і пр.). І ці "впливи "чужих ідей" закидають авторові якраз ті "моралісти", що "чужим богам пожерли жертви": Марксові, Ленінові, Луначарському, Достоєвському – взагалі "світочам" російської літератури. Деякі з противників ідей "Націоналізму" твердять, що його ідейний вплив ширився серед молоді тільки через її "безкритичність", але не вияснюють, чому мудрі провідники "поважного громадянства" не могли ніяк вплинути на цю молодь, щоб у ній виховати "критичніший підхід" до поглядів. Деякі вдавалися до замовчування ідей автора, або до наївних способів знецінювати їх: так напр., одні називають книгу "Націоналізм" "брошурою" ("аморальною" і "шкідливою"), повною "злочинного шовінізму" (Лев Ребет: "Світла і тіні ОУН", Мюнхен, 1964). Інші, хоч і шукають за московськими корінням большевизму, але не завважують того, що якраз Донцов присвятив багато уваги цій проблемі в "Підставах нашої політики" (Відень, 1921), теж і в брошурі "Культура примітивізму" (Київ, 1918), або в книзі "Росія чи Европа" (Лондон, 1954).

Джерело цього походу проти націоналізму не трудно знайти. Бо тепер навіть сліпим стає ясно, чому многі з нашої "демократично"соціялістичної, чи "сучасно"перехрещеної з націоналізму на просовєтський "демократизм" чи навіть монархічної інтелігенції, так заїло (разом з большевиками) ведуть досі повну злоби та інсинуацій кампанію проти "Націоналізму" і націоналістичної ідеї. Це тому, що многі з інтелігенції тих угрупувань, заражені незнищимим москвофільством, проти якого я виступив уперше в 1912 році ("Модерне Москофільство", Київ). Ось тут власне і був "закопаний собака"! Ось тут і крилася причина їх антинаціоналізму! Ну, і комплекс плебея, який не важиться випростувати хребта.

Москофільським шляхом пішли і "радянці" (з Київської "Ради") перед 1-ою світовою війною, і "радянці" совєтофільські, і М.Грушевський, і В.Винниченко, і М.Шаповал, ("Союз народів Східної Европи"), і А.Крушельницький, і О.Назарук (звеличник Петра й Катерини і ненависник козацтва), і В.Липинський ("Союз трьох Русей"), і В.Левинський, і Багряний, і ренеґати націоналізму, тепер прихильники

"мирної еволюції" або "нашої держави УССР", або тітовської України, і вороги збройної боротьби за незалежність; і М.Лозинський, і Ф.Федорців, і Ю.Бачинський, і М.Рудницький, і у своїх спогадах Чернецький, який оповідає, що й сам він "помалу став радянофілом", і багато його товаришів, – і П.Карманський, і В.Пачовський, і Ю.Шкрумеляк, яких він не обвинувачує в "безкритичності", і виправдує всякими способами, хоч ті пустомудрі повірили в "приманливі кличі большевиків про владу робітників, селян, про розквіт української культури в совєтській Україні". Безкритичною була лише та молодь, що йшла за гаслами націоналізму, який одразу перестерігав перед московською брехнею; не Чернецький з товаришами, який поблажливий до москофільських перекінчиків (і до себе самого), з люттю накидався на автора "Націоналізму". Слідами галичанина Чернецького пішли многі з еміграції по 1945 році, наприклад, ШерехШевельов, який твердить, що Україна "пішла тепер іншим шляхом, ніж яким її вели в збройному змаганню 1917-20 рр.", та що цим шляхом (тобто московськобольшевицьким) і має вона йти, а в органі "МУР" (редакція – Шерех, Дивнич, У.Самчук і Ю.Косач) в 1947 р. видрукував чисто большевицький напад Ю.Косача на львівський "Вісник", на націоналізм і на Донцова, і твердив, що уважати Косача большевиком це "демагогія" і "брехня". Відповідь Донцова на випад Косача редактори "МУРу" відмовилися друкувати в тім нібито "дискусійнім органі", в "МУРі", якого водіїв Шерех славив як великих носіїв нової доби, як "символ сучасности". (Відповідь з'явилася в "0рлику").

"Малоросіянство", яке і перед 1926-м і в наші дні пишним чортополохом розцвіло і на Україні і на еміґрації, – ось де була та укрита причина ненависти тих кіл до "Націоналізму" тоді і тепер, їх москофільство це – заперечення всіх національних традицій, культурних, побутових, соціяльних, політичних, моральних і релігійних! А боротьба з ним тепер приймає виразну форму боротьби з силами диявола. Недурно – в нападі може мимовільної щирости – один з "МУР"івців, один із звеличників вождів нашого "модерного" москвофільства, отих Тичин, Сосюр, Рильських, Бажанів, Скрипників і Ю. Коцюбинських признався, що нам треба робити "компроміс з дияволом".

Їх москофільство, це був просто страх і подив раба перед всякою признаною світом силою.

Виносячи свою ідеологію націоналізму проти банкрутуючих ідей нашої епохи, проти "модерної демократії" (приязної і до СССР і до комунізму), проти комунізму і соціялізму, проти наднаціонального інтернаціоналізму, "Націоналізм", проти їх "розуму без віри основ", видвигнув віру; проти їх духа ідилізму, вигідництва і матеріяльного "щастя" – ідеалізм; проти духа крутійства і "мирної еволюції" – прапор боротьби. Цей прапор мусів дістатися до людей нового духа; не до людей вмираючої псевдоеліти "софістів, калькуляторів і економістів" (слова Е. Берка); не до рук безідейних полатайків і матеріялістів, а до людей нової еліти, людей із основними прикметами нового лицарства: з мудрістю, шляхетністю і відвагою. Такою була теза "Націоналізму".

Двоподіл? Певно, той двоподіл, за який "Націоналізм" стягнув на себе найбільше злоби і "прогресивних", і своїх, і російських большевицьких противників. Полемізувати з тезою "двоподілу" вони не можуть, бо ця ідея червоною ниткою переходить через усі твори Г.Сковороди, І.Вишенського, Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, Олени Теліги – взагалі поетів львівського "Вісника". Не лише я, а й вони ділять людей на дві "породи", згідно не з їх соціяльним станом, а з їх духовою природою, з їх духом; ділять на дві різні категорії: на "шляхтича" – і "мужика", "козака" – і "свинопаса", лицаря – і "плебея", патріота – і "дядьків отечества чужого"; борців – і "партачів життя", героїв за націю – і "німих, підлих рабів", "грязі Москви" або "жебраків о ялмужну просящих", мучеників за віру – і "сонне кодло" відступників, Ардентів – та Ізоґенів, людей "лицарської, чистої, святої" крови – і "сукроватої" крови невільників, "ковалів безверхих" і "людських шашелів", (одні – з чужими "ідолами" борються, другі – "розтлівають" націю), на "одержимих" духом істини – і Юд, плем'я Навина – і Датанів і Авіронів, "люд героїв" і "номадів лінивих" і т. д. (тема для спеціяльної розвідки!) Не йдеться тут про соціяльноклясові різниці, повторяю, а про різниці духа. Бо в Шевченка були "плебеї гречкосії", і "романський золотий плебей"; є в нього "ізраїльський архиєрей" в часи Ірода – царя, а ті, що в

чужого володаря "мов собаки патинки лизали", це були іноді і звичайні Яреми, і нащадки панства козацького. Це – "татарські люди" і – Ігореві вої, Барабаші і Хмельницький, Мазепа і Кочубей. А в найбільш переломові епохи це два близнюки Івани один "буде катів катувати, другий – катам помагати...".

Цей двоподіл, це власне проблема детронізації сучасної нашої псевдоеліти (і не тільки нашої), і приходу на її місце того нового "лицарства", яке передбачав Шевченко; це проблема, яку поставив в 1926 році "Націоналізм" як відродження духа нашої давнини старокиївської і козацької, з її поборниками, які в епоху боротьби нашої західньої цивілізації проти антихристиянських сил диявола, положать початок великому ділу, довершенню великої місії України, заповідженої їй на горах київських апостолом Андрієм. Місії Хреста і меча: "На диявола – хрест, на ворога – шабля". Великий змаг у сфері духовій і фізичній.

Це, в основному, хотів я сказати в слові до цього третього видання мого "Націоналізму", а при цій нагоді скласти подяку всім тим моїм однодумцям, які спричинилися, в той чи інший спосіб, до цього видання.

Д.Д.

ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ

Наш час є часом сумерку божків, до яких молився XIX вік. Катастрофа 1914 р. не даремно перелетіла через наші голови: всі "незрушимі" засади і "вічні" закони суспільної еволюції розсипалися в порох, отвираючи безконечні перспективи перед людською волею.

Лише один закон вийшов неткнутим з катастрофи. Це – закон боротьби, яку Геракліт називав початком усіх речей, закон вічного суперництва націй, який панує над світом тепер так само, як панував у початках історії народів і держав.

Розніжений вік, якому кривавий підсумок зробила перша світова війна, вік забобонних "законів" і законних забобонів забув про цей одинокий закон життя. Особливо в своїй другій половині почав наш вік забувати, що то є воля, пам'ятаючи лиш про розум; що то є боротьба і що то є нація, як одна з найгарніших еманацій волі до боротьби і боротьби за волю. Розум, еволюція і космополітизм – ось були цінності XIX віку, яким задали страшний удар події 1914 року.

Той рік пригадав нам призабуту правду, що світ належить до тих, які вміють хотіти; що одиноким живим чинником міжнародного життя є нація, незалежно від того, яка кляса веде її за собою. Правда, деякі проблеми, що стояли перед народами, розв'язано, але другі висунулися на їх місце. Новий ряд нових завдань виростає перед нами, що їх розв'язуватимуть наші нащадки. Впав царат, але живе й росте російський імперіялізм, як і його противник. Зник каліфат, але по нім прийшла реґенерація Ісляму, якого вибухова сила так добре нам знана з історії. Животворчий дух Заходу починає віяти на Далекому Сході, де зріють події, повні тяжких наслідків, друго і третьорядні континенти зголошують свої права на рівноправність або й на гегемонію, захитується становище Европи в безнастанному русі народів і країн.

Як у тридцятилітню і столітню війну, як у 1648 і 1709 р р., як під Каннами і Салямíном, ідея, яка порушуватиме конфліктами, що назрівають, буде ідея нації, ідея людської спільноти, що є або хоче бути організованою в окрему політичну одиницю...

І в такий момент наш нарід стоїть обездолений і "обезмозглений" (decerebre), як сказав би Барес: без національного "вірую", і без сильної волі боротися за нього; маючи замість національного ідеалу надтріснуті скрижалі старих вивітрілих "мудрощів", мляву саламаху з "поступу", "еволюції", "міжнародного братерства" та інших "інтернаціоналізмів", – отруйного зілля для здорового народного організму; засад, прекрасних для народівпровінцій та їх ідеологів провансальців, але не для народівнацій.

В цій книзі хочу усталити поняття українського націоналізму, так як я його розумію. А розумію його не як ту чи іншу програму, не як відповідь та завдання нинішнього дня, (і тому хай не розгортає цієї книги той, хто шукатиме в ній аргументів за тією чи іншою "орієнтацією", партійною "програмою" чи формою правління), – лише як світогляд. Як певний світогляд протиставляю своє поняття націоналізму дотеперішньому нашому націоналізмові XIX віку, націоналізмові упадку або провансальству. До цього типового провансальства я зараховую (виймаючи з нього те, що треба вийняти) дивну мішанину з кирилометодіївства й драгоманівщини, леґалістичного українофільства й народництва з їх крайніми течіями, марксизму й комунізму з одного боку, "есерівства" і радикалізму – з другого, нарешті – з правих ідеологій, починаючи від Куліша і кінчаючи неомонархізмом.

Ці напрямки різнилися між собою не в однім відношенні, навіть поборювали себе взаємно, але тим не менше всі вони корінилися в тому самому світогляді, якому, як світоглядові упадку, протиставляю тут інший, йому засадничо ворожий.

Початки того, що я розвиваю тут, розвивав я з того часу, як почав писати; отже те, що пишу, в суті речі ні в чім не різниться від того, що я писав досі. Лише тепер я старався убрати в систему те, про що перед тим писав доривочно або натяками. Яка мета цієї книги? Вплинути на формування української національної ідеології, яка, я в це вірю, вийде переможно з умового розбрату наших днів, – і тим самим вплинути на біг майбутніх подій. Хто сумнівається в можливості такого впливання хай пригадає собі слова Емерсона:

"Всяка революція була спершу думкою в мозку однієї людини".

Позитивну частину цієї книги мусіла попередити частина негативна, критика нашого "провансальства", хоч цілковите розуміння цієї критики можливе щойно по прочитанні другої частини. Характеризувати наше провансальство я мусів його ж таки словами і виразами, не тому, що мені хотілося перетяжувати книгу цитатами (які уживаю не як докази,

лише як ілюстрацію), а тому, що своїми словами мені просто неможливо було зформулювати так безконечно чужу мені ідеологію.

ЧАСТИНА ПЕРША

УКРАЇНСЬКЕ ПРОВАНСАЛЬСТВО

РОЗДІЛ І

ПРИМІТИВНИЙ ІНТЕЛЕКТУАЛІЗМ

Який образ уявляється нам, коли вимовляємо: українська національна ідеологія? Які емоції збуджують у нас імена кирилометодіївців, Драгоманова, Франка і провідників новітнього народництва та соціялізму? – Певно не ті, з якими лучаться в нас імена Данте, Макіявеллі або Мадзіні. Це постаті різних шкіл, різних стилів і – яких же ж інших світоглядів!

Коли б ми хотіли кількома словами висловити цілу різницю між націоналізмом і народництвом, то ми знайшли б її в двох діяметрально протилежних світовідчуваннях: світ, де панує воля, і світ, де панує інтелект. Два темпераменти: чин – і контемпляція, інтуїція – і логіка, аґресія – і пасивність, догматизм – і релятивність, віра – і знання. Ось так коротко можна схарактеризувати оцю різницю.

XIXий вік – це був золотий вік розуму, а разом із тим і золотий вік нашого декадентського націоналізму. Шопенгавер, цей найзавзятіший ненависник вольового чинника і, заразом, його найліпший, хоч і несвідомий, апологет, – найяскравіше зформулював протилежності двох поглядів на світ: вольового та інтелектуалістичного. Для Шопенгавера "сила, яка животіє і буяє в рослині, яка витворює кристал, яка тягне маґнет до північного бігуна", яка діє в матерії як "втеча і шукання, розлука і получення", нарешті, як "тягар, що...виявляється в кожнім предметі, притягаючи камінь до землі, а землю до сонця", так само як

стремління людини до життя, все це – "лиш різні форми виявлення" того, що "ми в собі називаємо волею". Але цю "волю" відчуваємо ми в інших тілах лиш з аналогії з нашою власною, самі ж тіла знані нам тільки як уявлення нашої свідомости, як світ окремих феноменів, а на цьому світі панує не воля, а розум кавзальної причиновости, позбавлений усякої містики і всяких таємниць.[1-1] Власне саме таким бачив світ і XIXий вік: це не був світ тих, що творять, а тільки світ тих, що його обсервують; не тих, що діють на оточення, а лиш тих, на кого діє воно і його механічний "закон". Не містична воля була рушієм життя, а цілком прозаїчні, відкривані розумом "причини". Треба було лиш пізнати ці причини й закони, – і ми запануємо над світом, над фізичним, так само як і над суспільним. "Знання – то сила", оце правило Бекона стало головною максимою не лише мужів науки, а й політиків минулого віку. Через знання – до опанування сил природи, щоб вони служили людськості та її меті. Через знання – до зреформування суспільности. Ось такими були гасла нової релігії розуму, яка в XVIму віці дістала своїх пророків, у XVIIIму – перших "святих", а в XIXму, мов лявіна, летячи з гори в долину, забрукана і звульґаризована, дісталася до рук української демократії.

В цьому вигляді й засвоїв собі цю релігію наш демократичний "націоналізм". Вона, як жодна інша, прийшла йому до смаку. По героїчнім XVII віці, що скінчився для нас 1709 року, з його вірою в позасвідомі сили, що керують життям, це був поворот знудженої, спровінціоналізованої Генерації до світу фактів. Для них людські вчинки керувалися не почуттями, а лише поняттями. Розум, як мотив, був конечною передумовою усякої акції. Світ людських учинків, так само як фізичний, не був позасвідомим світом, де головною моторовою силою був "безмотивний, внутрішній неспокій, що жене нас до безперервного руху" (Ґ. Зіммель)[2-1], лиш світ конкретних феноменів, видимих дій, з яких кожна мала розумну причину. Для них людина не те вважала за добре, чого хотіла, лиш те хотіла, що уважала за добре. Для них, як для Вольфа, розум був вільний уважати щось за добре або за зле, а у волі бачили вони безпричинну, "незбагнену силу", лиш її кожночасний вияв, "звичайний акт нашого осуду, що стоїть під впливом логічних вражень"

(Ґодвін)[3-1]. Людина, як і предмети фізичного світу, впроваджується в рух не сама з себе, не під впливом внутрішніх, а під впливом зовнішніх причин, там – "матеріяльних імпульсів", тут – "переконань". Звідси простий висновок: треба лиш придумати логічний, ідеальний устрій суспільности і переконати людей у його "доцільності", і всі заплутані громадські справи, в тім числі і національна, розв'яжуться умлівіч. На доказ такої можливости Юм колись покликався на досліди Гюґенса, що видумав "найліпший модель корабля", чому ж не можна було так само видумати й "найліпшого моделю" співжиття людей або народів?[4-1] Це було б щось у роді "Нової Атлантиди" Бекона, "нормальним" взірцем суспільного устрою.

Правда, кажуть вони, люди й досі дають себе вести афектам та інстинктам, але це не значить, що апель до їх розсудку не змусив би їх скоритися правді, виведеній дедуктивно з розуму; що дійсність не можна б було підчинити його владі. Щастя людей залежить від поступу знання й думок. Те, що розум уважає за правдиве, гарне й добре, мусить стати законом громадського життя. Бо спонтаннотворчим чинником історії є інтелект, а що ж є історія, як не його поступове вдосконалення, як не розвій ідей, як не перемога нашого "людського" над нашим "звірячим", інтелекту над інстинктом? Без апелю до інтелекту не можна ані пізнати "закони" розумних суспільних відносин, ані упорядкувати останніх.

Всі ці безконечно наївні роздумування були для нашого провансальця аксіомами. Це ж про нього сказав Ґете:

"Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen, Was er erkennt, lasst sich ergreifen."

І в цьому погоджувався позитивіст з провансальцем. Чого не можна було схопити змислами, те для них, як та "воля", не існувало, то був забобон. Цей забобон ставав головною причиною всього лиха. Іґнорація, неуцтво – ось головні прокляття людськости. В області біології було неуцтво причиною холери та інших пошестей, надмірної смертности,

недуг; неуцтво ж стало причиною всіх соціяльних лих, починаючи від війни й соціяльного визиску і кінчаючи на національних сварах. Те, що можна було "схопити" (ergreifen), – людський добробут – було ідеалом, а осягнути його можна було систематичним використанням здобутого через науку знання й опанування природи. Всі соціяльні недомагання можна було вилікувати через піднесення опертої на науці зовнішньої культури, яка визволяє людськість з нужди і турбот. Соціяльна проблема стала проблемою удосконалення матеріяльного стану суспільности через науку.

Те саме знання мало принести щастя не тільки в соціяльні відносини, а й у національні, неуцтво було причиною і національних свар, де діяв "незбагнутий" афект, що не хотів нічого знати про закони логіки. Разом з Боклем, наші націоналісти думали, що "найбільшим противником нетолеранції", як і всіх афектів, які роблять пекло з людського життя, "є знання". На його думку, лише "поширенню знання" завдячуємо ми, напр., скасування інквізиції, цього "найбільшого лиха, яке знала людськість"[5-1]. Чому ж завдяки тому самому знанню не удалося б людськості запровадити рай і в міжнаціональні відносини? Таж supremus motor душевного й суспільного життя є всесильний інтелект! – твердили вони.

Ця теорія була так спокуслива для всякої демократії, вимагала від неї так мало, була так до вульґарности проста, що її моментально прийняло за свою ціле українофільство минулого віку. Українофіли теж були "націоналістами", але без галасу. Причиною міжнаціональних ворожнеч були для них не вічні закони конкуренції між расами, не перенесена зі світу органічного до надорганічного боротьба за існування; причиною національних свар була умова відсталість, боротьба ідей, а головне – непорозуміння. Ніщо іншого, як непорозуміння, іґноранція, неуцтво, брак культури були й причинами, чому людські раси від тисячів років нищили одна одну. Аби цей "ненормальний" (і образливий для "нашого культурного віку") стан усунути, треба лише "науково обґрунтувати" ідеал людськости, треба тільки відчинити очі гнобителям і гнобленим на цю ненормальність, і все

буде гаразд! Гноблених – відівчити від їх "шовінізму", гнобителів – від фальшивих ідей імперіялізму, і одних, і других – від національного засліплення. Яким способом? – Очевидно – освітою, переконуванням і пропаґандою ідей вселюдського братерства... Розумних причин до ворогування між націями нема, це ворогування підтримує лише жменька пануючих ("царів та панів"). Історія – це вічний поступ вільної думки, стале поборювання "забобонів", повільний шлях до тріюмфу розуму над афектом і волею, над всім, що темне, "не збагнуте", зачіпне й фанатичне, – що загачує людськості шлях до землі обітованої, – думали вони.

Розцвіла в нездоровім повітрі уярмленої нації, ця ідея неподільно запанувала над поколіннями нашого XIXго і початку XXго віку. Не було такої течії, від крайніх лівих до крайніх правих, де б ця ідея не панувала таким чи іншим способом. Спершу в першій ясній і скристалізованій програмі українства XIXго віку, – у кирилометодіївців. Вони признавали, справді, що Україна була "розп'ята і замучена" її противниками, і але, приписуючи їй власну забудькуватість і великодушність, твердили, що вона "не пам'ятає лиха", "готова простити їм усе" і навіть "проливати свою кров" за ворогів, як тільки тамті "просвітяться" і пізнають свої "помилки". Чужий імперіялізм на Україні був для "братчиків" явищем анормальним, причиною його була іґноранція. Треба її було розвіяти, "прокинутися зі сну і дрімоти" та "викорінити з своїх сердець безглузду ворожнечу" до інших народів, і на слов'янській землі настане спокій.

Це не був ляпсус. Це було глибоке переконання методіївців. Вічний гін народів до експансії не був для них іманентний поняттю нації, як, напр., іманентне поняттю газу стремління заповнити всяку порожнечу; ворожнечу між народами уважали вони чимсь штучним, прищепленим народам "царями і попами на загальну погубу", як у своїй незрівняній демократичній мові висловлювалися методіївці[6-1]. "Розумні" причини – в світі фізичних явищ, і "розумні" аргументи – в світі надорганічнім, вони лише керували всім довкола нас, вони ж мали перемогти всі "темні" сили, що стояли на дорозі до царства чистого розуму.

Коли методіївці були перші, що зформулювали ці ідеї, то найзавзятішим їх популяризатором став М.Драгоманів. Вирослий в отруйнім оточенні російських патріотів, переконаний російський державник, релятивіст і еклектик з голови до п'ят, gente Ruthenus natione Russus, як назвав його Франко, – з приємністю вхопився він за тезу, так вигідну і так зрозумілу для кожного провансальця. На його думку, "сварки" між народами пояснюються лиш тим, що люди є "нерозсудні". Тепер цих "сварок" є менше – (шкода, що Драгоманів не дожив до наших днів!), але коли в давнину їх було більше, то це пояснюється, на думку професора, людською іґноранцією: "Коли люди були менше розумні, ніж тепер, то між різними народами були часто сварки. І народи жахались один одного або ворогували поміж собою от так, як, напр., кінь жахається верблюда, або собаки ворогують з котами, і т. д."[7-1]. А звідси ясний для кожного драгоманівця висновок: як людському вихованню удалося погодити кота з псом, так повинно удатися привернути й мирне співжиття різних рас. Над тим, чи це завдання так легко виконати, як помирити верблюда з конем, чи, напр., лиса з курми, або вовка з телям, – над цим правовірні драгоманівці не задумувалися, бо таке ставлення питання перекидало б догори ногами ціле їхнє відчування світу, в якім priusom мав бути розум, а не від нього незалежні інстинкт та воля.

Та на щастя, світ думав власне так, як Драгоманів (бодай йому так здавалося), "і згодом розумніші люди стали думати, що такий нагніт одного (народу – Д. Д.) над другим – річ неправедна, крайнє нерозумна, невигідна для загалу навіть пануючого"[8-1]. Шляхетним завданням українського "націоналіста" стало, отже, переконувати противника в "безглуздості" його агресії і невигідності її для нього ж самого, однією силою розумових аргументів; точнісінько так, як він гадав переконати Росію заперестати культурний гніт над українським шкільництвом "однією силою педагогічних арґументів"[9-1].

Один з маркантних представників монізму, В. Освальд (полемізуючи з "мілітаризмом") писав, що відносини між націями повинні нормуватися розумовим принципом "енерґетичного імперативу", який чисто "науково

наказує їм сидіти тихо і не тратити марно сил у непродуктивній борні"[10-1]. Як з точки погляду "енергетичного імперативу" плуг вище сохи, а полюбовне розмежування сусідів вигідніше вічних сварок і бійок, так, з тієї ж самої точки погляду, вигідніше є мирне співжиття народів, аніж їх ворогування.

Щоб це ворогування спинилося, треба лиш "переконати" ворогів в його безсенсовності! Поколінню, хворому на надрозвиток інтелекту, промовляли до переконання ці наївні арґументи. Вірив у них і Драгоманів. Так, найбільшим аргументом проти надання українству "державноправного характеру" було в нього те, що ці стремління не можуть витримати критики "освіченого" чоловіка; що їх відкинуто "науковою критикою і аналізою". Для нього те, що відкинула наука, не сміє існувати в житті, бо ним же ж "кермує розум". Афект у соціяльнім житті не грає жодної ролі і він радить перенести "точку опертя соціяльного і політичного руху в Росії з почуття і віри на науку і розрахунок". Наука ж, розум, критика, аналіза, переконування, а не інстинкт і воля мають вирішити і національну проблему.

Це було якесь політичнонаціональне толстівство. Толстой також проповідував, що не треба бути фантастом, аби вірити, що спершу в цілій Европі, а потім і на цілій кулі земній запанує братерство народів, як тільки вони відповідно "просвітяться" і зрозуміють "безглуздість" їх ворогування[12-1]. Слідами цього толстовства, спопуляризованого Драгомановим, пішла і майже ціла українська публіцистика. Галицькі молодоукраїнці хвалили Драгоманова за те, що той не ставляв української "квестії з формальнонаціоналістичного боку", тільки "з педагогічнопрактичного"[13-1], себто, не з точки погляду ірраціональної волі нації до життя, лише з погляду логічного обґрунтування. Так само людина, яка витиснула свою печать на українофільстві між першою і другою революціями, уважала, що боротьба українства за існування – була "ідейною боротьбою", боротьбою не двох виключаючих себе взаємно воль, лише боротьбою ідей, при якій все є змога переконати противника арґументами логіки[14-1]. Навіть українська революційна публіцистика трималася думки, що "національне питання" (себто,

міжнаціональна ворожнеча, – Д. Д.) це щось ненормальне, нерозумне, щось "видумане" ("буржуазією", як у методіївців – "царями й попами") для того, щоб штучно нацьковувати один нарід проти другого[15-1]. При відповідній "просвіті", сатанська полуда, накинута на очі "народу" (згл. "пролетаріяту") спаде, і позбавлені своєї "буржуазії" (згл. "панів та царів") народи зіллються в братерському союзі, у вічнім царстві всесильного розуму.

В повній згоді з наведеними думками, твердив один із головних українських часописів перед революцією, що "говорити про неприязнь" росіян до нас можна лише в "патологічному стані". "Неуцтво ("невежество") пояснює багато з того, що українці беруть за неприязнь, за неґативне відношення до їх національної справи"[16-1]. Томуто драгоманівці були переконані, що "доводи розуму і справедливости" змусять противника змінити своє неґативне відношення до української національної справи[17-1], бо виною такого відношення є тільки "непоінформованість" чужинців, "прискорбное заблуждение, которое объясняется очень плохой осведомленностью" відносно українських змагань[18-1].

Такий меншбільш був зміст цілої української преси. Перше тон їй надавав Драгоманів, по 1900 році – М. Грушевський. Для нього так само жадання українства диктувалися не спонтанною волею нації, не її ірраціональним стремлінням до життя і влади; українські домагання є логічним висновком розважань над розумним устроєм соціяльних і міжнаціональних взаємин. Як такі, ці жадання є "безсумнівні для всякої, просто тільки гуманно і культурно настроєної, людини", хоч би й з ворожого табору. Томуто ці домагання треба було "арґументувати більше від розуму". Правда, тих доказів ворожа сторона не вислухала, і події не пішли за радою професора, але – тим гірше для подій! Бо засадничо мають рацію все таки не події, не та "темна" сила, що панує і над людським розумом, і над вчинками людей, і над їх мотивами, – лише прекрасний розум. Ці докази від розуму, "коли б були услухані в свій час, витворили б тривку моральну зв'язь між українським громадянством з одного боку, російською державністю і великоруським (?) поступовим

громадянством з другого"[19-1]. Дотеперішня непримиренність українського і неукраїнського націоналізмів для Драгоманова, так само як і для Грушевського, є, отже, станом патологічним, викликаним "нетямущими" іґнорантами... Яким домом для божевільних мусіла видаватися шанов. професорові історія, яку робили Олександри, Цезарі, Кромвелі, Наполеони, Мадзіні та інші "нетямущі" і "некультурні" люди, що ось вже кілька тисяч років тримають людськість у "патологічному" стані! Ґанді і Лев Толстой мусять видатися для людей цієї психології одинокими світочами людськости...

Тією самою психологією були заражені навіть революційні кола Наддніпрянщини. Рука в руку з ними йшли і революційно настроєні галицькі кола. "Молода Україна" писала, що боротися за свій революційний ідеал треба "зброєю знання, одинокою зброєю наших часів". І далі: "знання і наука, що нині змінили весь овид землі є для нас одинокою зброєю до боротьби з нашими ворогами", "свячені ножі" засадничо відкидаються[20-1]... Особливе значення набирає це кредо з огляду на час, у який воно виголошувалося. Це був час прологу до першої революції на сході Европи, 1900 рік, час, коли, по признанні самих визнавців того кредо, ніколи положення української нації не було так подібне до положення за часів Хмельницького.

Та прекраснодушна професорська ідеологія була в нас так поширена, так загально прийнята серед офіціяльного українства, так сама собою зрозуміла, що її сліди безперестанно надибуємо і в нашій поезії.

"Коли ти любиш рідний край, – то так і знай, – що гук війни, огонь Перуна, – дочасні, як і свист бича, – і щастя дасть не блиск меча – а вільна школа і трибуна", – так звучала драгоманівщина, перелицьована на вірші одним з корифеїв нашої поезії минулого віку[21-1]. Уривок цей не виїмок, він так само характеристичний для української поезії, як цитовані уривки з Драгоманова і Грушевського для української публіцистики. В нім відбився цілий недолугий світогляд тих часів позбавленої усього здорового й сильного інтелігенції нашого fin de

siecl'a. В покоління з відумерлою волею, засудженого на безчинне спостерігання, орган цього спостерігання, розум, зробився силою, що будує й руйнує світи, нищить зло й насильство, запроваджує щастя й добро...

Типовим представником драгоманівщини в Галичині (хоч наприкінці життя він її й вирікся) був Іван Франко. Всевладність людського розуму для нього найвищий закон. Інтелект і для нього та зброя, якою кожна гуртова одиниця (отже й нація) має боротися за бажаний для неї лад, головна підойма реформ. Він питається: "А ще скажіте, як сей лад перевернути хочем ми? – Не збруєю, не силою – огню, заліза і війни, – а правдою і працею – й наукою"[22-1]. Як бачимо, в наддніпрянця і в галичанина стрічаємося навіть з одними і тими самими словами на висловлення їх спільних думок. І ці думки не були вийнятком у Галичині. В другім збірнику того ж автора читаємо: "Най кождий в руки меч береть – зблизився слави час – не думаю сталевий меч – ми шляхом мира йдем; – тільки науки й правди меч – врагів спалить у пень"[23-1]. "Розум владний без віри основ" – ось його мета, а наука – той "спокійний і щирий провідник", що "шукає виходу з стежок блудних", на які зайшли одиниці, народи, ціла людськість, батожені "егоїзмом" і "ненавистю"[24-1].

"Наука, поступ і всі заходи просвітні" – були для того покоління тараном проти "царства темноти". "Висока думка" того покоління була його мечем, а мова – одинокою зброєю. З гордістю неофіта проголосило воно, що "над силу ума вже більшої сили й на світі нема". "Не неволя чужа і не сила меча – гаслом стали: "освіта й наука". Проти нападу злого, і тьми, і бича – це найкраща в житті запорука". Це покоління покінчило з старою романтикою, уважаючи, що навіть сам Іван Котляревський, "не гетьман польовий, а культурний", який усім їм "вказав шлях літературний", шлях школи й просвіти, що вів націю до щастя[26-1]. Що ця філософія таки дійсно була загальна, хай на доказ послужить і цей маленький вірш, взятий з одного галицького журнала для дітей (рік 1924): "Шаблю, порох та пістолі – можуть мати й дураки, – але розум, цей дар долі – лиш правдиві козаки. – Можем волю

здобувати, – непотрібний порох твій – не потреба кровці лляти – лиш бери все розум в бій"[27-1]. "Справедливість і взагалі вимоги моралі та те "духовне переродження" людськости під впливом розуму – були двигунами історії!..

Цей свого роду "світогляд" відбивався і в цілій зиґзакуватій політиці українства, вся вона була наскрізь пересякнута драгоманівською вірою в силу розуму і переконання, і то "буржуазна" так само, як і "соціялістична" чи "радикальна". Вся вона властиво виходила з заложення, що непримиренне ворогування між народами – байка, щось штучне, що дасться усунути взаємним порозумінням; вся вона не раз апелювала до драгоманівського порівняння "пса і кота", аби "переконати", кого треба, в "безглуздості" їх неприєднаного до нас відношення, та в можливості, в обопільних інтересах modus'a vivendi між народами, мріючи про "автономії", українські Швайцарії і інші утопії. Нічого ж не було легшого. Чи релігійне почуття, як тепер національне, не було колись також страшним вибуховим матеріялом, причиною страшних війн? Але, нарешті, між різними вірами запанував мир і злагода. Чи ж не можливо так само приборкати силою розуму і національне почуття, як приборкали поволі людожерство, рабство, інквізицію та поєдинки? "І коли ідея релігійної свободи пройшла шлях розвою, де спершу її не признавали, коли панувала нетолеранція, потім з'явилась терпимість, але з широкими привілеями пануючої церкви і лише вкінці прийшла доба повної свободи сумління, – то той самий шлях розвою доводиться перейти і національній ідеї до хвилини її остаточного тріюмфу в указанім нами сенсі"[28-1]. Вправді, людська природа міняється дуже повільно, але може ж змінитися "точка погляду"! Лише більше доброї волі і віри в "тріюмф справедливости".

Це була, отже, їх дорога, дорога українських націоналістів від методіївців, що лишилися глухі на гамір 1848 р., через Драгоманова, що переочив визвольну боротьбу ірляндців, мадярів і балканських слов'ян, – аж до тих авторів меморандумів до Денікіна і Совєтів, що були глухі на шум революції, яка почалася на Україні в 1917 році. Нічого з "почуття", нічого з "волі", ніяких аксіоматичних національних правд, лише "наука",

"розум", "аналіза" і "переконання" є тим шляхом, яким ідеться до пізнання правди взагалі і до її запанування у світі.

Як питання тієї чи іншої системи оранки, так і питання національних взаємин було питанням доцільности: як таке, вирішувалося воно розумом і переконуванням. Піднести в вищий стан господарство чи клясу, або націю, мала тільки освіта, всеобіймаючий засіб на всяку соціяльну біду. Провінція до всього підходила зі своєю міркою: не тільки проблеми буденного життя, не тільки дрібничкові спори за межу, але й проблеми світового розміру вирішувала вона намовлюванням, уговорюванням, закликом до "здорового хлопського розсудку", найвище – позвом до суду...

РОЗДІЛ II

"НАУКОВИЙ" КВІЄТИЗМ

З того примітивного інтелектуалізму випливає цілком послідовно й ще примітивніший, нібито науковий, квієтизм, віра в ненарушальні суспільні закони: друга характеристична риса українофільства. Спершу українофільство шукало "науково обґрунтованого" і "науково доведеного" ідеалу. Це обґрунтування ішло раз дедуктивно відірваним шляхом, раз – шляхом експерименту. Розум правив світом фізичним, він же ж, очевидно, правив і світом соціяльним. Так, як земля рухалася в усталеній орбіті, так своїм приписаним бігом ішло й соціяльне життя, покірне законам "еволюції" і "поступу". Все це було ясне й просте, як два рази два є чотири, і тому моментально засвоєне як найглибша мудрість нашим "націоналізмом"; цей "націоналізм" твердо пам'ятав, що стремління нації також мають свої межі у "вічних" законах суспільного поступу. Критика і сумнів замість певности і "фантазії" – були головні чесноти людини науки, вони ж були в наших українофілів запорукою проти національного максималізму.

Ані тих сумнівів, ані цього скептицизму (бодай в такій мірі) не знав той, хто визнавав шопенгаверівську qualitas occulta, "волю", за головну самостійну моторову силу в історії, яка творить "з себе самої" (aus sich heraus), як казав Геґель. Але для наших провансальців існував лиш видимий світ феноменів, окремі тіла, доступні нашим змислам. Ці тіла творили "одне з місцем, на якім знаходилися і до якого були прив'язані, або, коли рухалися, то якоюсь причиною зовні". А роли цей рух (як, наприклад, рух плянет) "відбувався не на ділання ззовні, то все ж він був залежний від точно усталених законів", конечних і незмінних[29-1]. Аналогія з соціяльним життям була така близька і така зваблива, що ж дивного, що в нас це життя розуміли стаціонарно? Припадкові хвилеві відносини між різними феноменами суспільного життя уважалися за сталі, як, напр., статистичні цифри даного моменту, дані взаємовідносини сил між окремими націями, тощо. Ці відносини були усталені раз навсе, а коли й підлягали змінам, то й зміни могли відбуватися лише в стисло приписанім темпі й порядку, до якого як людина, так і нація повинні були пристосуватися, а не накидати їм свій шлях.

Знаряддя в чужих руках, з надломаною волею, покоління минулого віку ішло в напрямку найменшого опору: з браку здібности чинно втручуватись у життя, формувати дійсність за власною вподобою, воно для виправлення своєї безсилости, накинуло дійсності цілий ряд "законів", менше або більше "вічних", менше або більше фантастичних, за якими стояла так звана "залізна конечність" історії. Для нації, що хотіла вільно розвиватися, її провансальські провідники на кожнім закруті встромили стовпи з "осторогами" і заповіддю кари за неперестерігання "законів". Хто хотів жити й рухатися, мусів цим "законам" коритися. Правда, ті "об'єктивні, емпіричні" закони ніби суперечили виведеним дедуктивне "законам розуму", але хаотичний мозок провансальця дуже легко перескакував через цю суперечність (як і через багато інших), бо коли багато з "об'єктивних" законів були й "розумні", то чому "розумні" не могли стати "об'єктивними". І чи одні, і другі не були відкриті тим самим людським розумом?

Так національна воля, і без того річ сумнівна для драгоманівців, дістала нові кайданки – "закони" соціяльного розвою, яких не вільно переступити, не наражаючись на славу неука або "ідеаліста". Найбільш консеквентні просто переносили фізичні засади до соціології. Однією з цих засад була вже згадана засада "енергетичного імперативу". За цією засадою відносини між народами мали урядитися так, щоб при їх усталенні і плеканні зуживалося якнайменше енергії. З цієї точки погляду, очевидно треба було якнайбільше затіснити відносини між націями. Отже в програму такого національного "енергетизму" входило між іншим, водностайнення мови, далі – знищення мит, мир за всяку ціну, по можливості знесення міждержавних кордонів, або бодай не "штучне" збільшення вже існуючих, та інше. Другим таким "законом" була конечність зрізничкування націй для більшого гармонійного розвитку "цілости", яку муситься, очевидно за всяку ціну, зберегти ненарушеною "Кожний нарід, відповідно до свого темпераменту, клімату та продуктивности своєї країни, вносить свою відмінну від інших частину до загальної культурної скарбниці й саме та ріжноманітність в творчості робить можливим витворення одної гармонійної цілости"[30-1], – писав предтеча маркерського національнонівеляційного соціялізму, і цю думку міцно засвоїли в нас. Кожній нації дозволялося виявляти свою особистість, але лиш наскільки це йшло на користь "гармонійної цілости" і не суперечило "енерґетичному імперативу". Утримання власної армії, уряду і державности – було з тієї точки погляду люксусом.

Може, ще важнішим "законові" був "закон" історичного розвитку, що інакше звався "духом часу". Покликаючись на обидва ці – однаково туманні – "закони", колись Карл Маркс проголосив австрійських слов'ян (з малими вийнятками) "додатком" до німецької або угорської націй Виявлення їх волі в напрямку протилежнім до аспірацій великих народів, таврувалися як контрреволюційні", що ідуть в поперек "історичному розвиткові", і тому були гідні осуду. Кількадесят років потім такі самі змагання "російських" націй також таврувалися кремлівськими і нашими учениками Маркса, як контрреволюційні" і "суперечні духові часу".

То знов таким "залізним" законом проголошувалася еволюція державних форм у напрямку загальної амальгамації, стоплювання малих народів у великі політичні громади. Хвилеву рівновагу європейських держав по віденському конґресі 1815 року перестемпльовано у "вічний" закон, який, очевидно, ішов не в напрямку творення нових держав, лише в напрямку скріплення існуючих держав левіятанів. Хто пережив цю добу, іще перед першою світовою, перед турецькоіталійською і балканською війнами, той пам'ятає, яке "згіршення" серед фарисеїв існуючого стану посідання викликало відділення Норвегії, і як соціялісти, особливо ж російські, доводили всю "абсурдність" цього кроку для самої ж Норвегії та неможливість робити з того "вийнятку" правило... Многі йшли ще далі і проголошували, що новітній тип, до якого стремить держава, це держава національностей, що, отже, гасло, кожній нації осібна держава, є "ненауковою" утопією. [31-1]

В характері "законів", що мають регулювати співжиття між націями були, розуміється, і так звані закони господарського розвою, які нібито вимагали побільшення, а не зменшення господарського терену, обнятого однією державною організацією, і інше. Тому, коли наші "націоналісти" хотіли якось обґрунтувати свої "моветонні" домагання (їх конче треба було доказувати!), то вони так само покликалися на всілякі "закони", що їх обов'язані були визнавати і їх противники. Так, напр., коли українські соціялісти відважилися піднести невинне гасло автономії, то на це не вистачало за документування волі нації на осібне існування, треба було доводити, що "економічна децентралізація тягне й децентралізацію політичну" та що процес демократизації державного ладу (слово "процес" мало хахрактер чогось містичнонеминучого!) вимагає децентралізації законодавства, адміністрації, судівництва", та що "в інтересах розвитку продукційних сил" автономія України конечно потрібна, їх противники, знов же, доводили так само незбито, що "розвиток капіталізму нищить із неминучістю національні індивідуальності"[32-1]. І ніхто з тих, що сперечалися не зауважив, що інтерпретація тих "залізних законів" для кожної поодинокої нації, ширша

чи вужча, залежала виключно від енергії, з якою вона, не журячись жодними "законами", заявляла своє право на існування.

"Буржуазні" наші партії не відставали від "соціялістичних" і також старалися подбати про "законний" паспорт, щоб вилеґітимувати домагання своєї нації. Вони "доводили" неминучість національних поступок "вимогами" також залізних "законів культурного розвитку", які "скрізь" тягнуть на поверхню громадського життя демократію. Але, з другого боку, боронячись від "нетямущих людей", які закидали їм сепаратизм, доводили, що "лише приналежність до великого, добре зорганізованого державного союзу може дати економічному і культурному розвиткові народностей і країн, що входять у його склад, дуже багато вигід, як... створення більших і досконаліших просвітних і культурних установ, більша забезпеченість перед міжнародними комплікаціями", і т.п. Інші готові були визнати й самостійність, коли б їм хтось сказав, "що буде робити політично самостійна Україна?.. Бо така Україна певно відгородить себе від Польщі і Росії митом, а як це в'яжеться з процесом інтернаціоналізації"? [33-1]

Всі ці закони, з яких переважна більшість була емпіричними фактами, важними хіба для даного, дуже обмеженого періоду часу, були, так само, як і цілий цей недужий на надрозвиток інтелекта, світогляд, – капітуляцією перед феноменом, перед світом даних фактів, перед існуючим status quo; це було обранням світу не в його динаміці, лише в статиці. Для щирого драгоманівського провінціяла не було ніяких підсвідомих гонів, що змінняли і хвилеві закони і хвилеве status quo, ніякої безмотивної волі ні в одиницях, ні в націях. Все це були забобони; для провінціяла існував тільки світ видимих явищ, сталих відношень, сталих величин або сьогоднішніх законів – одним словом, світ незмінного status quo, або його, згори приписаної, "еволюції", яку нарушати спонтанній національній волі – було смішною утопією. "Не військові події на наслідки битв, а логічні етичні засади, та їх еманації – закони людського та міжнароднього співжиття – мали бути рішаючими для будучого упорядкування міжнародних відносин", – ось як формулювало свій світогляд те недолуге покоління. Для нього історія

ішла "несвідомо, механічно", вона не була "випливом свідомих змагань", стреміла до своєї мети "хоч би навіть ніхто до того свідомо не йшов"[34-1].

Так розуміли світ, повний гамору національної боротьби, люди, що дивилися на нього з високости рідної купи, яким вигідно було з їх "законами" і "вимогами" різних "процесів", що увільняли їх від чинного втручання в хід подій. Як Ляпляс, що "не потребував" для своєї теорії повстання світу "гіпотези Бога", не потребували й драгоманівці в світі своїх незрушимих соціяльних прав того здогаду волі, якому найсвітліші уми людськости присвячували блискучі сторінки своїх філософічних систем.

У цій вірі людей з ослабленою волею у всевладність розуму над волею, в їх вірі в "залізні закони", які все самі зроблять без нашого співдіяння і яким некоритися – марна праця, виявляється той самий заник вольового імпульсу. Зомбарт каже, що "Марксів ("науковий") фаталізм ніщо інше, як розпачливе перенесення відповідальности на сили природи, які треба лиш пізнати, щоб їх опанувати. Цією штучною конструкцією...старався Маркс свій нахил до теоретичної обсервації бігу подій ужити як "ерзац" бракуючої йому... здібности політичної"[35-1], здібности чинно творити нове. Нічим іншим, як "ерзацом" відумерлої волі були й "закони" наших "націоналістів"...

РОЗДІЛ III

ХУТОРЯНСЬКИЙ "УНІВЕРСАЛІЗМ"

Інтелектуалізм, що привів нашу національну думку до квієтизму, допровадив її до зречення власного національного ідеалу, до свого роду "універсалізму", в якім без останку гинуло всяке національне почуття. Інтелектуалісти також шукали за національною правдою, але їх правда, як результат чисто пізнавальної праці інтелекту, не підказувалася почуваннями і бажаннями, так розбіжними в різних націях, їх правда

була незалежна від емоціонального, ірраціонального чинника; її доводили розумом. Як побудувати суспільність, як уладнати взаємини між націями, де зазначити межі національним стремлінням – про все це рішала не рація існування кожної окремої національности, лиш сила всевладного розуму. А що закони розуму, як і закони логіки є загально обов'язуючі для всіх, то і правда, якої дошукувалися наші націоналісти, цілком природно, була правдою універсальною; спеціяльна правда тільки для тієї чи іншої нації (species), правда, що була б правдою для одного народу, а брехнею для іншого – для них не існувала. Бо лише правда відчута, правда віруючого є правда тільки його і його співвіруючих, але правда доведена розумом, логікою, експериментом – є правдою спільною для всіх. Їх правда була не виявом нашого "Хочу", лиш нашого "Знаю". Ось як про се гарно сказав Ґ. Зіммель: "Зміст інтелектуального твердження в своїй суті має те, що його можна уділити всім; кожний достатньо освічений розум мусить дати себе переконати самому інтелектуальному твердженню (коли воно правдиве). Аналогії до цього немає в області волі й почуття"[36-1]. Заповідь – "Аз єсьм Господь Бог твой" і інше можна прийняти або ні, або комусь накинути, але ніколи не можна нікого змусити доводом прийняти її. Це суб'єктивна, відчута "правда". Це лише правда того, хто в неї вірить. Але, така правда, що трикутник має три кути – або що їх сума рівна 2 простим, – мусить обов'язувати всіх: це об'єктивна правда. Іншими словами, хто шукає правди абстрактним розумом, мусить виходити з заложення, що існує одна, спільна, загальна й приємлива для всіх правда, якої базою є не та чи інша секта, церква чи нація, лише людськість, не суб'єктивнонаціональне відчуття, а загальнолюдський розум.

З цього заложення виходили наші методіївці XIX і XX віку, вироблюючи собі різні містичні "правди" і "закони", які мають реґулювати "розумне" життя між націями, і яким має коритися всяка "вузьконаціональна" правда. З цього ж заложення виходили і їх епігони, цілком логічно відкидаючи національну правду, ставлячи над нею – правду космополітичну.

"Сама по собі думка про націю, – пише Драгоманів, – ще не може довести людства до волі і правди для всіх... Треба пошукати чогось іншого, такого, що стало б вище над усіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, що була б спільною всім національностям"[37-1]. І знов, взоруючись на релігійних справах, він каже: "Аж ось розумніші люди по різних вірах стали думати, що не слід чіпатися до других за різні церковні справи та звичай та що "треба поставити над усіма церквами людськість і всіх людей усіх вір признати братами. Так думка про людськість поставлена була вище над думкою про націю та віру з їх осібними звичаями, урядами та інтересами і стала таким судією посеред суперечок поміж націями і вірами та основою до волі кожної нації і віри в тих границях"[38-1]. "Національство" як джерело життя і власної правди було для Драгоманова чимсь темним. Натомість "ясні – думки всесвітньої людськости", цієї наївної фантасмагорії провінціональних Вольтерів... "Ці думки "всесвітньої людськости" і були єдиними, які могли б "дати найцінніший ґрунт нашому прямуванню до національної вільности"[39-1]. Над націоналізмом ставив він "інтереси інтернаціональні, загальнолюдські". Він настільки ще великодушний, що "не відкидає національности, але відкидає націоналізм, особливо такий, який сам себе протиставляє людськості або космополітизмові". Ця фантастична "людськість" є в нього міркою всіх речей і всіх правд, особливо ж національної. Нація та її потреби – найреальніша річ на світі – для Драгоманова містика. Всякі вияви національної волі, спеціяльно мова, не мають виправдання самі в собі. Вони мають рацію існування тільки оскільки "є орудієм проведення гуманних або загальнолюдських ідей" в ті або інші народні маси. Національна ідея ніколи не може бути основою для стремління цілої нації, для цього треба шукати "всесвітньої правди", спільної всім народам. Стихійне почуття національного самозбереження є для Драгоманова абсурдом. Він радить побороти в собі "всі інстинктові й туманні почуття" расові і "піднестися над ними" при рішенні всякого, в тім числі і українського національного питання; "поглянути на нього з загальнолюдської точки погляду", з вершин "загальної правди для всіх". Українство в нього не могло мати своєї

мети, бо "цілі праці людської однакові на всьому світі, як однакова здумана наука"[40-1].

Погляди Драгоманова і в цім відношенні зробили в нашій безкритичній суспільності шкоду. Передусім серед нашої соціялістичної і радикальної інтелігенції. В національних рухах шукала вона "загальних принципів" і свою симпатію до цих рухів "міряла відповідно до тих принципів"; цими "загальними принципами", цією "загальною правдою", що стояла понад національною, була для учителя "людськість", для учеників – або "соціялізм" або та сама фантастична "людськість": обидва ці поняття дуже часто мішалися. Для радикалсоціялістів "змагання за рівність, братерство і вільність всього людства" було змагання, яке треба було виповнити "в першу чергу", яке домінувало над стремлінням національним[41-1]. Один з основоположників галицького драгоманівства з гордістю проголошує, що "національні святощі" для нього не існують. Він і його однодумці "не моляться до них". За права своєї мови вони не стоять тому, що є "в принципі за рівноправністю всіх мов", "за розвоєм української літератури тому, що ми прихильники цивілізації і поступу... Взагалі все те, що народовці роблять з криком патріотичним, ми робимо для того, що воно розумне і практичне". Цебто: "тому, що", тому, що на це є санкція "вищої" правди, розуму. Національні почування і домагання, які б не мали цих чужих "тому, що", очевидно втратили б для наших космополітів всяку рацію буття[42-1]. Подібні тиради зужитих, голосних, нудних і порожніх фраз можна стрінути й на сторінках кожного соціялістичного або радикального журналу. Ця словесна збиранина заступала їм партійну ідеологію...

Ті самі соціялісти і радикали тільки тоді допускають національні гасла, тільки тоді виправдують самостійний національний ідеал, коли він годиться з "думками всесвітньої людськости", з загальною правдою. Націоналізм допустимий тільки тоді, коли можна "довести", що він "не суперечить" соціялізмові, "а навпаки, допомагає його розвоєві".

Та сама думка червоною ниткою тягнеться через поезію Ів. Франка, що панував над думками кількох поколінь у Галичині. Він тільки тоді

виправдував любов до рідного краю, коли вона нічим не суперечила (те саме слово!) "вищій" ідеї любови до тої самої фантастичної "людськости": "І чи ж перечить – питався він – ця любов (до нації – Д. Д.) – тій другій, а святій любові – до всіх, котрих гнетуть окови? "Коли не перечить, все гаразд, ну а коли перечить? Автор не дає відповіді... В кожнім разі, шлях до націоналізму лише – через космополітизм, через ці "вищі" ідеї, бо – "Хто не любить всіх братів, – як сонце Боже, всіх зарівно, – той щиро полюбить не міг – тебе, кохана Україно"[43-1]. Не визнає любови до рідного краю без санкції наднаціональної правди і Тичина: "Поете, любити свій край не є злочин, – пише він, – коли це для всіх...". Яка вдаряюча тотожність думок, виразів і навіть слів у всіх трьох ідеологів: галицького молодоукраїнства, малоросійського комунізму, і спільного божка цілої "поступової" України – Михайла Драгоманова!

Зміст цієї "спільної" для цілої "людськости" правди, що стояла над правдою національною, мінявся відповідно до уподобання й темпераменту її апостолів. Раз цією "всесвітньою правдою" був "поступ", то знов "соціялізм", "розвій гуманности і цивілізації", "братерство і рівність народів", "еманципація демократії" або "пролетаріяту", чи "визволення слов'янства", а то й просто "культура" – але всі ті "правди" мали одне спільне: вони було самоціллю, нація та її право на існування – засобом або знаряддям, самовистачаючий національний ідеал – шкідливою утопією.

Для нормальної людини, яка відчуває довкола себе в житті і в собі самій, як і в своїй національній спільноті пульсуючу, нічим і ніким, недетерміновану волю до життя і експансії, ця філософія викличе лише жаль і відразу, але не для "освіченої" людини XIX віку з її ідеями про спільну, встановлену суверенним розумом, правду, а тим менше для громадянина України, насильно втиснутого перед війною в чужорідне тіло великих імперій, яких владу треба було собі усправедливити пануючими над нібито нацією "інтересами людськости". Ясно, що не в таких головах могла зродитися думка про самостійний і самовистачаючий національний ідеал, який знаходив би своє

виправдання в собі самім і не потребував оглядатися на наднародні ідеали, ані шукати в них виправдання.

"Ям ще таке не видів!" – це трафаретна реакція хлопського розуму на все, що виходить поза рамки емпіричного, поза рамки його тісного досвіду. А Наддніпрянець, в таких випадках питається: "Чи ви таке бачили?!" В обох випадках вилазить погорда до всього ірраціонального, що лежить поза світом експерименту. Цю психологію мали й ідеологи українського провансальства, і тому вони відкидали ірраціональну волю, як prius в історії; бо в світі, який кожний з них "видів", діяв закон "розумної" кавзальности, а людська історія була невстриманим походом думки до опанування як фізичного, так і соціяльного хаосу. Тож схиляв він голову й перед всякими соціяльними "законами", бо це був порядок речей, який він "бачив", а іншого він не визнавав.

Взяти ж за вихідну точку стремління нації до самостійного життя, примат волі і випровадити з нього, як аксіоми її непередавнені жадання, – це була метафізика для нашого "хлопа", неписьменного чи письменного, все одно. Це означало б пізнати правду в "надприродній" дорозі, на якій не вистачає сам розум, а це очевидний абсурд. Аби не допустити до цього абсурду, до признання ірраціонального моменту в історії, мусіли провансальці відкинути й спеціяльну, свою, правду даної національної species, бо правда, відкрита розумом і логікою є, з природи речі, спільна, загально людська, а в ніякім разі не індивідуальна, ані "вузько" національна.

РОЗДІЛ IV

МАТЕРІЯЛІЗМ (ЛІБЕРАЛІЗМ, ДЕМОКРАТИЗМ, ПАЦИФІЗМ, ПАРТИКУЛЯРИЗМ, АНАРХІЗМ)

Пізнана "науково" (дедуктивно чи з досвіду) "загальна" правда – це була формальна сторона національного ідеалу нашого провансальства.

Переселена в царину конкретно національної ідеології, та "загальна правда" виродилась у нас в нічим не прикрашений, екранній матеріялізм або суспільний утилітаризм. Парафразуючи мабуть Ґете, сказав Шпенґлер у своїй почитній книзі: "Антична людина знає лиш те, що вона бачить і схоплює"[44-1] Я далекий від думки порівнювати наше рідне провансальство з античністю, але з старосвітськістю провінції воно мало в собі дуже багато. Світ вічнозмінних явищ, що "схоплюється" змислами і розумом; що – у вигляді "законів" панує над нами і конструює свою, загальну, правду – спихав на третій плян сталий, активно творчий чинник підсвідомого, ірраціонального, чинник волі. Заперечення цього чинника в теорії нашого націоналізму і привело на практиці до того, що я називаю матеріялізмом; матеріялізм протиставляв цьому сталому, вічно собі рівному, творчому моментові його кожночасовий змінний вияв; невидимому "загальному" – схопиме змислами "індивідуальне". Дана ґенерація, дана кляса, що репрезентує або хоче репрезентувати націю, її теперішній добробут і щастя, а не вічна воля нації, що переливається через усі кожночасові форми, стоячи понад ними; те, що є, а не те, що має бути, – ось що було приматом для нашого занепадницького провінціоналізму. Це була теорія, зроджена на тлі атрофії національного вольового інстинкту. Для здорових species – вольовий інстинкт необмежений нічим. Утвердження права на життя, продовження роду, – має в них аксіоматичний характер, іде перед усім. Це вічне араціональне право нації до життя ставляється там понад усе дочасне, феноменальне, "схопиме", раціональне: понад життя даної одиниці, понад кров і смерть тисячів, понад добробут даної генерації, понад абстрактно розумові калькуляції, понад "загальнолюдську" етику, понад викомбіновані відірвано поняття добра і зла. "Вічне" становилося там понад – "дочасне", суть – понад вияв, волю – понад її хвилеву об'єктивацію, експансію – понад статус кво, динаміку – понад статику.

Інакше дивиться на це наша старосвітщина. Для неї – оточення є лише "перерахована сума матеріяльних речей", як каже Шпенґлер. Вона чужа нашому світовідчуванню, для якого "все видиме як щось умовне, протиставляється безумовному", яке жиє в душі одиниці, як і в душі народу, прямуючи до здійснення. Для старосвітщини абсурдом є

уважати "лише змислове", партикулярне, за "дійсність другорядну", яку треба "перемогти" в ім'я внутрішнього, ще не здійсненого ідеалу, в ім'я "загального"; для неї, навпаки, ця змислова дійсність є одинокою реальністю в світі[45-1]. Як для античного світу "з'ява" творила цілість "божественного" (Геґель), так для нашої старосвітщини існував лише світ видимих явищ. Їй далека була думка, що зовнішнє є лиш "один з моментів божеського", що "царство вільного духу є царство невидимого" (idem), того, яке щойно має наступити. Геґель називав цей матеріялістичний світогляд "прозаїчним", "das nur Sinnliche" Шпенґлера є в нього "Besonderheiten", що він їм протиставляє "totales Ganzes" або "freie Einheit" речей; воно як щось самостійне стоїть понад з'явищами, є їх осередком і душею, що їх оживляє[46-1]... Все це, розуміється, було метафізикою для нашого провансальства. Поодинокі люди, ці атоми безформної маси не були тут можливістю, що лише завдяки фірмі стають готовою річчю надорганічного світу, – вони були одинокою реальністю. В нас не думали, що суть тих надорганічних речей є в одиницях лише "potencia" (в можливості), що лиш через форму стає вона в них "actu" (в дійсності). Навпаки, атоми, ця безформна маса розглядалася в нас, як одинока реальність. Загальне поняття було для нас ворогом емпіричної дійсности, ця остання була одинокою реальністю. Для філософії національного волюнтаризму (який знає "вічну" волю species, а не дочасну одиниць) все, що добре для species, – добре для одиниці, для покоління, для "Я" і для "Ти", для "Ми". Для провансальської філософії все, що добре для "Я" і для даного "Ми", повинно бути правилом поведінки і для нації. Там – примат ідеалу, стремління до його здійснення, до реалізації того, чого не бачилося. Тут – примат теперішнього, "лише змислового" "умовного". Як для Фоєрбаха і Руссо, підставою етики, так для наших провансальців підставою національної політики було ущасливлення "мене" і "тебе", "щастя всіх", що в даний момент заселюють національну територію. Щастя не схоплених у форму атомів, щасливих і зарозумілих на свою безформність.

Так цілком логічно, прийшов наш націоналізм до своїх головних матеріалістичних доктрин, ці доктрини, як і попередні (інтелектуалізм,

космополітизм і соціяльний квієтизм) поставило наше провансальство понад національну правду, понад "безумовне"; а тими доктринами були – лібералізм, що ставив інтереси маси, як збиранини одиниць, понад інтереси нації, як вищого цілого; демократизм, що ставив інтереси "народу", як неорганізованої безфоремної юрби, понад інтереси нації, і соціялізм, що ставив понад інтереси нації – інтереси кляси. До них треба ще долучити пацифізм, і гуманітаризм, анархізм (роди лібералізму), і провінціоналізм (рід демократизму), який інтереси однієї провінції ставив понад добро цілої нації. Всі вони були в різкій опозиції до ідеї державности, як цінності в собі.

Так пономадськи зрозуміла "свобода", "колективний егоїзм" найгіршого сорту – стали в нас вартостями в собі. Домінував так зрозумілий для провінціяла момент партикулярної вигоди (особистої, клясової, провінціяльної) в протиставленні до моменту загального, родового, національного примусу. Ослаблення родового інстинкту – а не його зміцнення, афірмація часового, хвилевого, даної форми – в протилежність до "вічного". Дві доктрини стояли проти себе: розв'язання егоїстичних стремлінь, деструктивна засада "laisser faire" з одного боку, з другого – принцип творчої волі цілого, що підчиняє собі одиницю, покоління, клясу, їх щастя, "свободу", "нарід", суверенне "Я", – не відступаючи перед аґресією і "насильством", перед накиненням всьому цієї волі, що сама в собі має свою санкцію.

Цей момент недорозвиненого вольового імпульсу виявляється в нашім провансальстві передусім у занепадницькім "гуманітаризмі", що понад все ставить фізичне "Я" одиниці. Хто не бачить за деревами лісу, за "горожанами" – народу, а за індивідуальною об'єктивацією волі species до життя – самої цієї волі, для того із зникненням даної об'єктивації зникає й саме життя. Для того фізичний біль і смерть одиниці завжди будуть найстрашнішим нещастям; для того доктрина лібералізму, що протиставила "права" одиниці правам цілого, до якого вона належала, – завжди буде аксіомою, а особливо її найвульґарніша форма – пацифізм. Героїзм, що пхає маси до самопосвяти, ніколи невиправданий для них, в ім'я якої б величної мети він не виступав.

Війна для них, незалежно від її мети й наслідків, це зло, "масове мордування", гідне вже тому всякого осуду, що посягає на "найцінніше": на життя одиниці. "Милосердними треба нам буть задля всього живого, – пише Франко – бо життя це клейнод, хиба ж є що вище від нього"?

Для великих рас є щось, що є вище за життя одиниць. І для цього "Щось" готові вони жертвувати навіть життям одиниць. Для українського провансальства, просякненого наскрізь дрібноміщанськими ідеалами звироднілого гуманітаризму, навпаки, життя одиниць було найвищим "клейнодом", що стояло над усякими "метафізичними" вартостями... "Ах, минали б бенкети криваві, – пише другий представник нашого гуманітаризму – брязкіт зброї скоріш би утих, – досить болю, і крови, і слави – і дочасних могил дорогих"[47-1]. І цей патос не був чимсь випадковим, це була глибоко відчута "філософія". Вона згадує про дорогі могили не з гордістю, як могили "незнаного вояка", не як приклад великої самопосвяти для ідеї, що стоїть понад життя, не як заохочення і звеличення чину, що привів до передчасної смерти, – лише з сумом розчуленого сантименталіста, для якого жодна ідея не виправдує тих "дочасних могил". Для другого автора війна це, передусім, "вбивство людей". Оглядаючи поле битви, питається герой: "Боже, великий добрий Боже, де ж Ти дівся? Засвіти сонце, засвіти пітьму ночі, нехай брат брата побаче". Бо їх "Бог", то був бог безжурного щастя миші під мітлою. Той же ж, що приніс на землю "не мир, но меч", що ставив любов до Бога понад любов до людей – Бог сильних рас, є "страшним Богом" для провансальців; йому в обличчя глянути лякаються вони, бо він жадає собі в жертву – і "молоде життя, й здоров'я, і існування многих одиниць. "В нас є навіть спеціяльний роман, прийнятий з великими похвалами, романпротест проти "страхіть війни", в якім не лише видно біль з приводу тих страхіть (почуття зрозуміле й виправдане), а в якім на війну глядиться виключно через призму хлопа, якому гранати не дають орати свою скибу, байдужого на те, кого матиме за пана[48-1]... Але романів, подібних до "Війни і миру" Л. Толстого, "0гнем і мечем" Сенкевича, або "Шуанів" Бальзака, де б показувалося не тільки одну, а й другу сторону війни – велике зусилля

нації в ім'я її ідеалу, що стоїть понад життям одиниці, понад усім, – ми ще не маємо.

Для кого рід або ідея, власна примха є все, для того навіть знищення одиниці є великою афірмацією, перемогою життя. Парафразуючи великого філософа волюнтаризму, можу сказати, що "не він, індивідуум, а нація є те, на чім залежить природі"; для пацифіста інакше. Члени ворогуючих націй "особисто не мають нічого один проти другого", не сміють, отже, виступати проти себе і наші, бо не їх інтереси, а вигоди одиниці є prius'ом для ліберала, і "ніякий уряд не сміє стояти над моральним кодексом одиниць"[49-1]. Бо інтерес нації в нічім не різниться від інтересів кожного з їх поодиноких членів. Поняття "роду", "нації", як щось, чого не можна схопити змислами, що є вище від суми їх членів, є для провінціяла – "метафізика". Те, що йому найдорожче, це "видимі речі": "Я", "Ти", "Ми", одиниця або "нарід" і його терпіння й вигоди, теперішність а не завтра, матерія, а не ідея.

Це був індивідуалістичний егоїзм. Далі йшов егоїзм збірний (демократизм), хоч, зрештою, їх досить тяжко розмежувати. "Щастя одиниці" і "щастя всіх", тих, кого Конт називав Grandeetre – людськість. Але в обидвох випадках інтереси дня панували над усім, "сьогодні" над "завтра", щастя ближніх над щастям далеких, інтереси даного покоління та його добробуту над категоричними наказами нації. Для колективного егоїзму і його провідників (соціялістів і демократів) такі питання як проливи і Стамбул, колонії, Ельзас, Крим, мета, для осягнення якої потрібні систематичні зусилля кількох ґенерацій – це метафізика. Для цієї мети треба ж жертвувати спокоєм і матеріяльним добробутом даної генерації, а до такого напняття, до стремління вийти поза свої буденні завдання, спаралізована воля провансальців не сягала. Безсмертні національні ідеали? – Але ж: "безсмертне лиш тіло, – бо жоден атом його не пропаде – на віки віком". Така мета, як експансія в Пацифіку, як підбиття Сибіру Єрмаком, ідея відплати, якою жила Франція п'ятдесят років по 1871 р., – все це були химери, ілюзії поетів в політиці. Це був той поетів рай, що "лиш в сфері мрій, привиджень, ілюзій і оман… цвіте". І добре, що "в кінці доглупалися ми, що ті

фантоми є собі фантоми, не варті мук і крови і страждань"[50-1]. Аби лиш не було тих "страждань" – це найважливіше для провінціяла. Щождо тих "оман", то за ними женуться ніяк не в інтересі "народу", лише "в ім'я інтересів купки авантурників". Великий похід вибраних рас, що привів до створення величних пам'ятників людського генія, як Британська імперія, європеїзація Африки, культивізація Індії, тощо – для пир'ятинських ідеалістів був злочинною забавою, в якій ходило лише про те, "хто має одягати... африканських негрів у фартушки" і "напувати їх алькоголем". Для пир'ятинських світобувальців всі ці фантазії вже тому гідні осуду, що "винищують організм селянської мирної країни" і нарушують спокій її мирних обивателів[51-1]. Обиватель ніколи не керується в своїм житті "ілюзіями", лише буденними інтересами свого містечка і з цієї точки погляду оцінює всі світові події і з'явища. Він керується у своїх вчинках не абстрактними ідеалами, а інтересами найбільшого числа. Треба ті інтереси відшукати та їх правильно зформулювати (це діло не пророків, а економістів і статистиків), а полягають вони на збільшенні щастя і добробуту даного покоління в першу чергу. Ідея для провансальця є те, що приносить йому "щось реальне", а не тягне за собою "руїну краю" і "тисячі невинних жертв", або, в найліпшім випадку, приносить тяжкі податки. Будова пірамід, середньовічних катедр, великих імперій, хрестоносні походи – все це продукти "варварської" епохи, про які смішно говорити в "наш освічений вік". Їх ідеал – сидіти тихо в хліборобській "мирній країні", що плила медом і молоком, і, крий Боже, не дати себе з неї вивести жодному Мойсеєві. "Ілюзії" лише на згубу "простому народові", а ще більше ті, що їх вигадують, так звані "великі люди". Бо ті великі люди це були або "різники", що нищили наше "безсмертне" тіло, або просто неморальні люди, а ніякі ширителі культури: напр., "досить згадати про гареми Володимира Святого, про його боротьбу з братами,... щоб мати уяву, яку культуру плекали князі" та інші великі люди[52-1]... Так думають наші соціялісти і демократи. їх точка погляду є найслушніша для всіх, хто дивиться на великих людей з погляду льокая, а на історію – з точки погляду льояльного обивателя, що журиться лиш дешевим урядом, уникненням ставити на вістря меча "дражливі" міжнародні питання, порозумінням між народами та добровільною втечею від великого шляху

народів: за галасливого і й за невигідного для спокійної душі гуманного дрібного міщанина.

Ось як гримів проти цього "теологічного духу", що каже нації ставити свій ідеал понад інтереси "народу" і його "добробут", один, може найталановитіший з прекраснодушних циніків нашого недужого віку, Анатоль Франс: "Коли задуматися над мізерією, в якій погружена з самого печерного віку аж до наших днів нещаслива людськість (циніки і методіївці ніколи не говорять про націю, лише одразу про "людськість", про механічну суму одиниць), то її причина все є у фальшивім зрозумінні природи та ще в кількох з цих теологічних доктрин, які надають світові жорстоке й ідіотичне толкування". Він обурюється, що в "наш освічений вік" знаходяться люди, перейняті цим духом, які відважуються проповідувати, що відмовлення собі чогось, терпіння в ім'я якоїсь вищої ідеї – є чеснотою. "Неслухаймо попів – кінчить цей сальоновий комуніст – які вірять, що терпіння гарне. Наші інстинкти, наші орґани, наша фізична і моральна натура, ціле наше єство радить нам шукати щастя на землі. Не втікаймо ж від нього". Старий гедонізм – ось та заповідь, яку дає нам Франс. Це його ідеал. Більш примітивно й наївно формулюють його наші методіївці. В них цей ідеал стає якимсь рустикальним матеріялізмом, матеріялізмом гречкосія, але виявляється він в одних і тих самих формах: у відразі "до страхів, до саможертви, до великої звитяги", до всього, що тягне "геть від сонної мороки, од огидного безділля" в ім'я "абстрактних" вартостей. Це була філософія тих, що "вгору ніколи їм глянуть", що не хочуть знати про ніякі метафізики, "цупко держачись одного скарбу – власного життя". (Дніпрова Чайка – "Плавні горять").

У галицьких малоукраїнщв читаємо: "Добро народної маси є першою метою... патріота. Та в чім лежить це добро народньої маси? Передусім у тім, що всі люди уважають підставою і необхідною умовою цього добра матеріяльні вимоги справжнього людського життя. Добра пожива, ясні просторі помешкання, відповідна одіж, потрібний відпочинок після праці, – взагалі все те, що люди для свого фізичного життя потребують. Оце і є найконечніше національне добро. Плекати й розвивати фізичний

добробут народних мас є першим завданням народних мас, є першим завданням національних змагань"[53-1]. Оскільки взнеслішим від цього "вірую" міщанського соціялізму було "вірую" того гайдамацького ватажка, який півтораста літ тому писав до слідчої російської комісії: "Не за імущества втруждаємося, только аби віра християнська... не була б осквернена"[54-1]. Але цей темний ватажок ще не міг читати Драгоманова, ані "Молодої України"... Для цих останніх і їх учеників ці "віри християнські" та інші романтичні або "теологічні", як казав Франс, цінності – були забобонами, або "перебільшеним націоналізмом" з яким "треба боротися", бо "інакше в світі ніколи не буде миру, а буде кров і нужда"; бо інакше не переведуться сварки між народами, а вони недопустимі, бо "сварки й гризня нищуть людський рід", себто лягають тягарем на дану генерацію та її добробут[55-1]. Правда, ті "сварки й гризня" між народами допровадили англосаксів до опанування половини американського, майже третини африканського і цілого австралійського континентів, Росію – до підбиття Сибіру, а Україну – до увільнення степу від кочовиків, але ці наслідки показалися щойно в будуччині, а натурою провансальця є оцінювати все з точки погляду "муки і страждань" даної генерації. Це й був їх ідеал – аби голоті "було легше", або, як в нас казали: "коли б хліб та одежа, то їв би козак лежа". Хліб та одежа або "добра пожива" молодоукраїнців це був їх "національний ідеал". Як з признанням підносячи заслуги Драгоманова, один з його учеників писав: "Лише гуманізм, найбільша сума щастя найбільшого числа людей може бути критерієм соціялістичної етики" і всякої політики[56-1]. Спеціально Драгоманів уважав, що наші "стремління до національної свободи", ніколи не повинні іти в розріз з добробутом і спокоєм "найбільшого числа людей". Дороговказом має бути не абстрактне "націнальство", а лише "ідеї всесвітнього гуманізму"[57-1]. Не треба згадувати, що цілий наш соціялізм, був нічим іншим, як лише відміною того "народолюбства", до якого належали Драгоманів, молодоукраїнці галицькі та інші цитовані поети й письменники Соборної України; одні – ідентифікували націю з "народом" і його стремлінням до "доброї поживи", другі – з "пролетаріятом", який в їх уяві обіймав взагалі "всіх пригнічених" соціяльно, отже ту ж таки

масу, а обидва – з існуючою ґенерацією та її примітивно матеріяльними потребами.

Формулюючи свій націоналізм, знаний французький політичний письменник Шарль Морас писав, що "інтереси тих земляків, що житимуть" (des nationaux a vivre) треба ставити над інтересами "тих, що живуть" (des nationaux vivants), а добро "вічної Франції" (France eternalle) – над добром "усіх французів даної доби"[58-1]. Як далекий від цієї концепції був наш провінціяльний націоналізм, який нехтував волюнтаристичним чинником в історії, для якого воля до життя народу вичерпувалася потребами одиниці та їх загалу, даного покоління, і то інтересами найбільш примітивно й вульґарно зрозумілими! На стремління до жертвування "теперішнім" в ім'я ідеалу майбутнього, – до цього найвищого ступеня об'єктивації волі нації до життя, наше провансальство не здобулося.

Воно, властиво, переносило в область національної ідеології модний в XIX віці матеріялізм. Для Фоєрбаха не існували ні платонівські "ідеї", ані гегелівський "дух", яких марною відбиткою була лише дійсність. Для нього існувало в дійсності лише "Поодиноке" (das Einzelne), доступне змислам. "Загальне" ж (das Allgemeine) було тільки абстракцією. Це "Загальне" в житті народів, яке натхнуло "божеським шалом" Мойсея у його мандрівці по пустині; яке осягається зусиллями кількох поколінь, нездійснений ще ідеал, все це – в моменти сумніву – лише "тіснозора" омана, не варта, щоб її ставити понад "Поодиноке", та його терпіння. Для Фоєрбаха "дух" є ілюзією одиниці, для Франка, "душа безсмертна" – "дика фантазія", як і "дух той, що чоловік создав з нічого", бо "одне лиш вічне, без початку й кінця – ... се є матерія"... Для матеріялізму є лише етика des Diesseits, моменту, "загалом нема безодні, нема нічого, лиш атом, момент"[59-1], те, що стоїть перед очима, його сльози і страждання, а не безодні тих "оманних" ідеалів, що переходять до порядку дня над потребами моменту. А з Фоєрбахівської максими – "der Mensch ist, was er isst" виплила ціла ідеологія соціялізму з його наукою, що ушляхетнити людину може тільки "добра пожива".

Нема нічого дивного, що визнаючи примат людини і їх механічного колективу, даної групи і даної Генерації над тривалим, над species, наше провансальство прийшло до заперечення (отвертого або замаскованого) ідеї державности, себто форми національної волі, що журиться не лише переходячим, нинішнім, "феноменальним", а й тривалим, що накладає руку на хаотичну збиранину "незалежних" одиниць, що є, сказав би я за Шопенгавером "вищим щаблем об'єктивації волі"[60-1] Цей вищий щабель був для наших провансальців нижчий, а нижчий – вищим Для націй що творять історію, націй здобувців, головною метою є панувати й уладжувати житгя по своїй вподобі, якого б напруження народної енергії це й не коштувало, з якими б жертвами не було сполучено. В цих націй зродилася горда приповідка Navigare necesse est vivere non est necesse стремління – все, жертви й вигода – ніщо. У наших провансальців "vivere" було всім, не та міцна організація нації, що забезпечувала їй перемогу в боротьбі між расами, лише "свобода" одиниці і загалу Т.Гобс встановлює чотири завдання держави: 1) оборону від чужоземців, 2) мир удома, 3) збагачення підданих, 4) ненарушення їх свобід 3 цих чотирьох у нас розуміли лише три останні, а найважливішим завданням держави було забезпечення четвертого – "свободи" Обиватель дивився на державу з точки погляду потреб і мети одиниці, з погляду "природжених прав людини", які в першій лінії мали респектуватися Не згори вниз, лише знизу вгору Важливе було не міць держави, а лише забезпечення щастя одиниці або одиниць Держава була не апарат для осягнення мети нації, лише – вигід одиниці.

Ясно, що коли, при такім погляді на річ, одиниця або "народ" попадали в суперечку з державою, чи нацією, – державнонаціональний ідеал відходив на другий плян Нація не має права над одиницею, яка суверенна до того степеня, що має право сецесії з даного національного або державного зв'язку Щоб той, хто родився українцем мусів бути українцем, це було для провансальців нечуване насильство над "свобідною особистістю", бо "такий погляд суперечить самій психології національности і заслуговує на осудження, як відгомін або продукт того самого гніту над національністю і над особистістю"; "йому треба протиставити принцип політичної свободи національного самозначення

особистости". Суб'єктом національности "треба визнати не рід, а людську особистість", а "національні права це ніщо іншого, як права особистости"[61-1]. Отже в разі суперечки між одиницею і нацією, уступити має остання... "Найпершим громадським завданням, що червоною ниткою переходить через всю історію людськости – це визволення людини з усіх пут", а "кожна людська особа є найвищою цілею сама в собі"[62-1]. Коли національний ідеал вимагав повного підпорядкування одиниці своїм наказам, коли його "пута" ставали "невиносимі" для нашої "суверенної особистости", – нація і держава оберталися в той "фантом", з якого сміявся Франко. Провансалець знав лише "волю від чого", а не "волю до чого". От, як пише один з типових представників простацькобанального "народолюбства". "Коли волю народу забезпечує окремішність (національнодержавна) – треба змагатися до окремішности, коли волю краще забезпечує спілка (федерація) з другим народом, тоді треба використати федерацію"[63-1]... Точка погляду члена не нації, а племени, провансальця, готового за "шмат гнилої ковбаси" ("соціяльну свободу" – на мові провансальців) дати себе політиччо вести на шнурку чужинецькому демагогові. Тому, м. ін., таку величезну ролю на всіх відтинках нашої політичної ідеології грає питання форми правління. Як у внутрішній політиці, так і в зовнішній державник все глядить на те, яка форма уряду, взгл., яка з сусідніх держав сприятиме найліпше незалежності його країни. Для ідеологів нашого феллахства ліпше "федерація" з сусідньою республікою, аніж власна держава з монархом на чолі (коли ці феллахи ліві). Коли вони праві, то волітимуть "союз" з сусідньою монархією, аніж власну республіканську незалежність. В цім відношенні ідеологи червоних феллахів ні в чім не різняться від ідеологів феллахів білих. Одні готові пожертвувати незалежністю краю, коли "союз" з червоним сусідом забезпечить їм "здобутки революції", другі – ідуть на "федерацію" з сусідньою монархією, аби лиш вона забезпечила бажаний їм суспільний устрій в краю, бо національні права це не права нації, що хоче бути самостійною, лише "права особистости", що дбає, як той козак, лиш про "хліб та одежу", та про знесення "пут". Бо сума інтересів одиниць вище інтересів колективу.

І одні і другі, і праві і ліві – це новітні "Болоховські люди", що власну (особисту чи клясову) вигоду ставлять понад справу нації. Ліві – виправдують тих "татарських людей", які в час змагання українських державотворчих чинників з татарською навалою, – зрадили їх, перейшовши, за економічні уступки, до чужинців; виправдують тим, що під татарами "їм вільніше й краще жилося, ніж людям княжим". Для наших соціялістів громади "татарських людей", які, отже, визнавали над собою чужу зверхність – були "традицією української народної влади". Головний представник українського провансальства по Драгоманові також вихвалює "татарських людей" і осуджує державні змагання України, оскільки вони ішли коштом соціяльного "визволення" народних мас, або просто вимагали від них жертв. "Я був вихований – пише апостол українофільства – в строгих традиціях радикального українського народництва, яке вело свою ідеологію від кирилометодіївських братчиків і твердо стояло на тім, що в конфліктах народу і власти вина лежить по стороні власти, бо інтерес трудового народу – це найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі цьому трудовому народові недобре, це його право обрахуватися з нею": не з тією чи іншою формою правління в ній, а з нею самою, з державою... Ось генеза всіх наших "автономій", "федерацій" та інших "союзів", причина чому – не зважаючи на цвітисту фразеологію – державницька думка є й досі думкою чужородною в наших політичних колах[65-1].

Mutatis mutandis цілковито ту саму психологію мають і наші праві "болоховці". Коли їх правдиве обличчя ще не вияснене і коли, серед нашої некритичної громади, вони ще приймаються за державників par excellence, то це тому, що вони прикриваються голосними фразами про державність і тому, що їх групові інтереси вимагають не "свободи", що часом переходить в анархію, лише міцної державної організації, одначе без огляду на те, своєї чи чужої. Така була концепція Куліша, Локотя і хліборобівдержавників. З цієї точки погляду можуть претендувати на назву державників і "болоховці", і Савеніо з його "богданівцями", бо й вони стояли за міцну державну владу (одні – татарську, другі – російську), аби лиш вона забезпечила їм їх особисті або групові "права".

Типічним "болоховцем" був, звичайно, й М. Драгоманів, якого дух більше шкодить українському націоналізмові по смерті, аніж був йому корисний за життя. Цілком в дусі тих "прав" особистости, що мала право вибирати собі національність, цілком в дусі "болоховщини", він виправдує, наприклад, ельзасців за їх зраду німецькости під час французької революції, бо Франція "ельзасців увільнила від панів і попів !" Для політика з феллахською психікою "увільнення" від яких би то не було тягарів – це найважливіша річ на світі, за яку не один, а й десять разів можна міняти рідний край. "Національна єднота не завше може вести до більшої вільности"[66-1]. Коли вона веде до "більшої вільности" – осанна їй! Коли ні – тим гірше для неї, тоді для "болоховця" одна дорога: до того чи іншого хана.

Цей ідеал "татарських людей", "черні", "суверенних особистостей, та як там ще його назвати, – приймав у крайніх лівих форму "народництва" або "соціялізму". Там над державою (взгл. нацією) стояла одиниця або "нарід", тут – кляса, "пролетаріят", "робочий"; або "трудящий" народ. Суть лишалася та сама: засаднича нехіть до великого організуючого колективу, який в ім'я своїх тривалих інтересів вимагає жертв і накладає тягарі і на одиницю, і на народ, і на його поодинокі кляси.

Для соціялістів "найвищою метою є добро й розвій чоловіка" (себто одиниці). Вони також, розуміється, державники, але їм потрібна своя держава для того, щоб "наш мужик і наш зарібник мали кусник чорного хліба". Так пишуть соціялісти, і мимоволі згадується все та сама приповідка – "коли б хліб та одежа"...Ну, а коли цей хліб буде не щодня, як, напр., було з німецьким "зарібником і мужиком" під час першої світової війни і бльокади, що тоді? – Тоді, очевидно, наступає право сецесії і "самовизначення" своєї державної приналежности для кляси, як – вгорі ми бачили – для одиниці[67-1]. Драгоманів примиряється з російською державністю тому, що вона служила, нібито, "аграрним інтересам селян". Для нього цілком зрозуміло, що за цю ціну українська інтелігенція пішла на службу чужій державній ідеї і "стала й собі на боці уряду" царя Олександра II. Це сталося "тим легше, що тоді було в ходу "народництво", думка "злитись з народом". Виправдує й тих українців,

що ставали при царському уряді "мировими посередниками", бо вони "мають за собою оправдання в тому, що збільшили селянську землю в трьох правобережних губерніях майже на два мільйони моргів"[68-1]. – Як бачимо, філософія гречкосія, що на всі політичні справи дивиться з точки погляду "прирізки землі". Виходить, отже, що "народолюбство" веде логічно до кооперації з царатом та що ця співпраця це ніщо інше, як "злиття з народом". Чи дійсно воно веде до цього? Народництво, свідоме своєї політичної мети, політичних цілей кляси, яку воно хоче заступати, – до такої співпраці не повело б, як не повело до неї "народолюбство" російських народовольців, яких відповіддю цареві за "збільшення селянської землі" був акт 1 березня 1881 року. Але "народовство" аполітичне, примітивне, – до співпраці з усякою владою готове. Як не мога краще відбивається в цій антитезі різниця двох "народовств": з одного боку – ідеології політичносвідомих революціонерів, що прямують передусім до політичної влади,з другого – ідеології мирових посередників "мужиків і зарібників" (хоч би і в професорській тозі), ідеології "нашої братії", "черні", яка далі аполітичного соціяльного голоду не йде, і яка так характеристична для кожної некультурної верстви або племени. Для провідників цієї верстви, "для сощяліста держава школи не може бути метою, а тільки засобом, переходовою формою громадського життя". Він "з цього лиш погляду" розглядає справу української державности. "Українська державність потрібна українському трудовому народові лише постільки, поскільки вона спроможна забезпечити йому кращі форми громадського та приватного життя"[69-1] ... З точки погляду інтересів приватного життя дивиться на світ і політику кожний міщанин, буржуазний так само, як і соціялістичний. Не дивно, що з тією самою міркою підійшло до справи державности й наше соціялістичне міщанство. Для нього інтереси рідної дзвінниці, його власної цінної особи, його покоління, хоч би ціною підпорядкування чужій волі, все будуть важливішими від волі власної species до життя і до виключного панування на своїй території. Говорячи про російські бунти XVII і XVIII віків, Драгоманів докоряв їм, що були це бунти, хоч і за старовину, але не за "чисту старовину, доцарську, додержавну", не в ім'я вічного "республіканського" політичного ідеалу, лише аполітичні бунти "за царя проти бояр". В суті речі цим рухом проти

клясових противників, "за царя проти бояр", за якубудь державну владу, хоч і чужу, – був і цілий наш соціялістичний націоналізм[70-1], для якого державна ідея була книгою із сіма печатками. Не дурно ж ці соціялісти ідентифікували "національну справу" з "соціяльною справою українського демосу", не дурно був для них "український націоналізм... ідентичний з соціяльною справою українського мужицтва і робітництва"[71-1]. Так думали галицькі сальонові соціялісти чверть віку тому, так думають їх наддніпрянські товариші тепер. Вони думали, що кляса стоїть над нацією, що вона може осягнути "щастя" без створення власної політичної влади, лише делеґуючи їй чужій species. Підставою цієї формули була злочинна омана, що кляса, яка хоче заступати націю може віддати розпорядження матеріяльними й людськими багатствами свого краю чужим "товаришам", і не зважаючи на те, лишитися паном "у своїй сторонці"; ілюзія, якої хибність доведена кров'ю цілих генерацій. Так само "революційність" нашого соціялізму була примітивної природи. Це не було повстання проти держави, яка надуживає своїх прав колективу, як його розуміли Джон Міль або Гобс, що дозволяли в деяких випадках це право бунту не проти держави, лиш проти даної її форми. В нас деклярується право бунту проти держави, як такої, право Дортена, який також "в інтересі працюючих мас" Ренщини хотів відірвати цей край від своєї нації. Цю різницю між теоріями Мільтона і Гобса з одного боку, а з другого – Дортена і Тарговичан, які ухвалювали розбір власної країни, треба добре пам'ятати при оцінці нашого "народолюбства" і його права "обраховуватися" з своєю державою в ім'я інтересів "трудящого люду". Не вільно проводити аналогії між революціонерами з патріотизму і патріофобами з бунтарства, між бунтівниками з глибоким культом держави і бунтівниками, які – як зараз побачимо схилялися в бік чистого анархізму; між тими, хто найвище цінив організований колектив, і тими – для кого не було нічого вищого від "приватних" інтересів своєї дзвінниці, окремої особи, або їх механічно зліпленої цілости, "народу" чи кляси.

Виходячи з цієї самої психології, Драгоманів ставиться так само й до інших справ національного життя, напр., забезпечення границь, забезпечення спокійного посідання території нації. "Суверенне" я,

"кусень хліба" для нього, видобуваний з землі, нарешті й сама земля (територія) – ось що було "реальне". Байдуже, чи це дасть своя держава чи чужа, чужа правда чи своя. Стреміти при тім, щоб не терпіли вічні інтереси species, її волі, влади – означало гонити за "оманами". Йому було все одно, хто, яка держава принесе волю народові, йому ж було байдуже, чия сила ці границі забезпечить. Тому підбій Катериною Чорного моря уважає він за сторінку з "української історії" так само, як і російськотурецьку війну 1877 року[72-1]. Українці, які служили царям у цих походах робили "діло для свого часу нормальне і національне". Тут яскраво виступає в цілій "красі" психологія не члена націїпана, що уважає своїм лиш те, що вона зробила сама, лише психологія члена суспільности, і то безправної, який мусить уважати за своє те, що для нього робить стороння сила; якого функції обмежені функціями споживача й продуцента, чужого шляхетнішого завдання, організації влади і її виконування. На тій самій точці стояв і Куліш. Цілим своїм єством журилися вони про "мирне і благоденственноє житиє", про мир, незалежно від того, чи це буде мир Володимира Великого, чи царя Олексія, чи мир свобідної Ґалії чи Іберії, чи – Pax Romana. Коли б Кулішеві або Драгоманову якимсь чудом довелось було родитися в Еспанії, коли та почала свою боротьбу за звільнення від маврів, він певно доводив би несвоєчасність цілої акції, та підносив факт, що маври закріпили для еспанців посідання берегів Атлянтику і Середземного моря... В нас думали, як говориться в старому вірші, що коли наші предки "за Олега руского монархи, плавали в чолнах по мору і на Царград штурмували", то це для краю мало таке саме значення, як коли другий, російський монарх гонив нас штурмувати той самий Царгород...

Для провансальця суть – "край ріднесенький", "край веселий і люд хрещений", з тим розумінням щастя яке дає йому "люд", а хто є суб'єктом панування в цьому краю – байдуже.

Наскільки цей момент вигоди переважав у наших провансальців видно ще з того, що Драгоманів, зі своєї болоховської точки погляду, виправдує тих своїх польських сучасників (яких він нараховує "багато"), які були проти державного усамостійнення Польщі, бо "бачили, що при

всіх теперішніх обставинах Европи... відрив Конґресівки від Росії був би їх руїною"[73-1]. Певно, бо коли провансальцю треба вибирати між "абстрактним" ідеалом національної самостійности з "економічною руїною" і "економічним розцвітом" в рабстві, то він вибере останнє. Згадані вище "фізичний добробут" і "добра пожива" – це шпиль національного ідеалізму, на який може вилізти провансалець... Взагалі він висловлювався проти незалежницьких змагань майже всіх народів, що повставали з руїн історії, і все в ім'я примітивних інтересів "черні", якій не було діла до "політики". В редакційній статті редагованого Драгомановим "Народа" читаємо, що "приміром серби, болгари, румуни показують нам наглядно", що сама по собі політична свобода "зовсім ще не значить поправу долі робочого люду", отже, не може бути метою в собі. Так само, на його думку, боротьба чехів за самостійність, "боротьба о право корони чеської... причинила чеській суспільності величезні шкоди". Він же ж криво дивиться й на ірляндський національний рух тому, що "в тому гомрулєрстві справа економічна була поставлена трохи назад перед справою державною". Крім того, він принципіяльно проти національного відмежування Ірляндії, бо воно скривдить... ульстерців, а для нього жменька останніх очевидно має такі самі права, як ціла Ірляндія, і в кожнім разі коритися волі цілої нації не має жодної потреби. З тих самих причин він проти прилучення до української етнографічної території тодішньої Угорської Русі, бо вона "не має економічно нічого спільного з Галичиною". Взагалі розділ територій згідно з етнографічними кордонами не подобається йому. Ліпше, не нарушуючи статус кво, обмежитися "загальними законами про національності та адміністративною автономією громад[74-1].

Прошу перечитати раз вищенаведений уступ з Драгоманова, де потреба боротьби за власну державу міряється шлунковими інтересами "народу", і порівняти його з оцими словами знаного італійського історика Петра Орсі. "Незважаючи на добру і впорядковану адміністрацію, якої інші частини Італії могли б заздрити, почала невдовзі (в Льомбардії і Венеції) виявлятися жива опозиція проти уряду австрійського з тої тільки причини, що був він чужим урядом". Один уступ і другий, мова "хама" і мова "пана".

Ця мова, зрештою, не була властивістю одного чи другого представника нашого провансальства, лише його цілости. Відгуки її знаходимо і в відзивах деяких галичан: "нам все одно, який прапор буде в Києві віяти", аби лиш і "ми" були під ним, і в пам'ятній заяві наддніпрянців по вибуху війни (в "Укр. Жизні" і "Раді") в обороні російського "отечества", і в творах різних ідеологів провансальства. Безперечно, стремління забезпечити непорушність території нації є вже вищою формою об'єктивації національної волі, аніж дбання про "щастя" даного покоління, – та в суті речі, поки в цьому стремлінні зрікаються з ролі активного чинника, задовольняючись ролею знаряддя в чужих руках, не можна цьому стремлінню дати назви державницького.

Я, Ми (нарід, чернь), добробут, кляса, земля (територія) – ось були ті "реальності", які "видів" наш провансалець і в ім'я яких відкидав він всілякі "фантоми". Ще одною з таких реальностей була провінція, власна парафія, те, що він міг бачити з височини рідного смітника. Так, поруч з іншими партикулярними цінностями, які в нас протиставлялося "загальному", колективу нації, з'явилася ще одна – партикуляризм у властивім значенні того слова. Особливо помітний цей партикуляризм у галичан (про це в іншім зв'язку), але хорують на нього так само й великоукраінці, які з запалом визнавали сепарацію Криму, створення гумористичної "молдавської республіки" на живім тілі України, тощо. Не потребую додавати, що цей антидержавницький партикуляризм розвинувся в нас головно під впливом Драгоманова. Він рідко мислив категорією нації, натомість існували для нього тільки "землі". З трьох чинників, з яких складається дозріла політична нація, з території (землі), людности і влади, для нього, як і для всіх соціялістів, демократів і радикалів, найменш важливим був чинник останній – влада. Їм все одно було, в чиїх руках знаходиться влада над двома іншими чинниками. Їх гаслом була не "земля і влада" а – "земля і воля". Найважливішим чинником була "людність", а тоді щойно територія, чи то в вигляді забезпечення границь ким би то не було (море для Драгоманова, "соборність" для галичан), чи то в вигляді "земельки" ("соціяльне визволення"); нарешті – в вигляді партикулярних інтересів тієї чи іншої провінції, які або протиставлялися інтересам цілости, або ставилися над

ними. Як відомо, в основу своєго проекту поділу Росії на області Драгоманів поклав не національну, а територіяльну засаду; багато областей у нього, подібно до швайцарських кантонів, мають мішаний склад людности. В конкретній програмі самоуправи України він зроби" з неї не одну державноправну одиницю, не одну цілість, лише кілька. Міродатними для нього були не інтереси нації, лише абстрактні мотиви "вигоди" тієї чи іншої землі. Отже, державнонаціональна думка мусіла затриматися там, де починали говорити інтереси тієї чи іншої "землі". Він же ж був тієї думки, що "Українцям, замість того, щоб рватись заложити свою державу... ліпше старатися розбавляти усяку державну силу і прямувати до волі краєвої і громадської, вкупі з усіма іншими краями і громадами. Цей погляд, "земля" провінціонального діяча, що журився лише справами свого повіту, проводив Драгоманів уперто. В іншім місці радить він своїм землякам у боротьбі за національне визволення, крий Боже, не виступати під прапором інтересів і потреб цілої нації. Навпаки, "найвідповіднішим буде, коли боротьбу ту, напр., ми українці будем вести на грунті не національнім, а державноадміністраційшм, себто, висуваючи на перший плян потреби автономії місцевої і крайової, автономії громад, повітів і nровінцій"[75-1]. В цій цитаті вже виразно звучать властиві авторові нотки анархізму.

Дорога до нього була досить легкою для українського провансальства Першим етапом була власне ця парафіяльність, цей дух провінціоналізму, що дивився на державу з точки погляду "приватних" чи повітових інтересів, або "суверенної особистости" ("гуманітаризм"), далі – ішло ототожнювання цих інтересів з інтересами нації взагалі, в наслыдок чого повстало аполітичне українство, як питання "культурне", "педагогігчне" або "справа демосу", коли нація мислилася як єдність чисто культурна або клясова. Нарешті – прийшов анархізм, у чистім вигляді, коли нехіть до чинника збірної влади (що є суттю поняття держави) скристалізувалася поволі в "теорію". Очевидно, що наш рідний "анархізм" не був анархізмом Ґрава, Малятести Реклю або хоч би Штірнера, він був такий самий незачепний, недокровний і прекраснодушний, як і ціле провансальство, і, знов таки, не був виявом волі до чого, лише виявом волі від чого; пасивним непризнанням

моменту влади, зовсім чужого й незрозумілого провансальцям. Цей анархізм був логічним наслідком цілої ідеології нашого провансальства. На нім мусіла скінчитися ця ідеологія, бо повна свобода одиниці й груп – тяжко мириться з державним примусом, як і з щастям тієї "мирної країни", яка передусім не хоче аби її виривали з її мертвого сну. Ми вже бачили, як Драгоманів проповідував махнівську ідеологію "розбавляти всяку державну силу". В pendant до цього його ученикпрофесор дозволяє демократії "порахуватися з державою" (також всякою, навіть своєю). Явно анархістичні нотки розсипані в усіх його творах, особливо у "Вільній Спільці" та в передмові до "Громади". Пішли за ним і його наступники й учениками "Всі люди на землі, – читаємо в одного популяризатора й вульгаризатора ідеї учителя, – собі браття, а тільки панські й погані державні порядки роблять між ними ворогів одних другим". Державний примус, – а яка держава є без примусу, яка держава не є "панська"? – є лихо саме в собі, а тому "всі народи землі повинні заснувати вільну спілку між собою". Як має виглядати ця "вільна" спілка? – Висловлюючись тим елеґантським "народницьким" стилем, який впровадив до нашої публіцистики Драгоманів, ця спілка повинна бути "без попів і без панів" (певно й з правом сецесії), "без начальства", бо "безначальство – ідеал маси", а маса, особливо темна – бог соціялістів і радикалів[76-1].

Ідеал чисто анархістичний, чисто плебейський! Для кожного плебея всяка організація що бере з нього початки, що посилає його – якогось архангельського мужика – битися з якимись там турками за проливи, – є очевидно абсурдом, нарушенням його "вільности". Тому ліпше без тієї організації. Ліпше право довільної сецесії "захочу полюблю, захочу разлюблю"! Ліпше замкнутися в своїм повіті і бути "вільним". В тім самім "Капіталі" народницького міщанства читаємо, що держава "обмежує людську свободу", і вже тому ця установа є підозрілою в очах всякого щирого народолюбця. Таж всяка колективна організація не існує для інших цілей, лише для забезпечення нашої "волі", в державі ж немає волі і не може бути, бо "справді вільними можуть бути тільки малі держави, або ліпше сказати – громади, товариства"[77-1]; а що український нарід – на нещастя для народолюбця, не може змаліти до

розмірів Швайцарії, то найліпше створити з нього (за рецептою Драгоманова) кілька автономних груп, бо "вільність" понад усе! Або, почекати з самостійностями, а зажити "громадами і товариствами", як ними живуть у провінції; ліпше так відгородитися від "зловредного" державного центру, щоб з нього до наших "громад", як казав Гоголь, хоч тридцять літ скачи, то не можна було б доскочити. "Громада" і "повіт", – це альфа і омеґа нашого "державництва", точка, до якої він завжди спадає, як би високо не злітав: до "добробуту", до "волі", до парафії – все повертає він.

В цій концепції держави без держави слідно великою мірою джерело мудрости наших соціялістів; це, з одного боку (поминаючи вихованого на російській літературі Драгоманова), писання народницьких російських "соціологів", усіх тих Міхайловських, Лаврових та інших "безсмертних водолеїв", а нарешті – Бакуніна. Цьому останньому належать слова: "Коли є держава, то неминуче є й панування, а значить і рабство; держава без рабства... немислима, ось чому ми вороги держави"[78-1]. Прошу порівняти цю тираду, так само категоричну, як і глупу, – зі згаданими щойно вгорі сентенціями наших бакунінців, аби побачити їх подібність, майже тотожність. Однакова й точка виходу: держава, всяка держава, відкидається в їм'я чисто партикулярних цінностей: одиниці, групи та їх "волі", що не зносять над собою жодного колективу.

Так само яскраво висловлюється наслідник Драгоманова. Для культурних націй Европи й Америки державний примус є конечний в інтересі кожної групи й одиниці, що належить до державного зв'язку. Для вихованих в гуляйпільських степах махновців (габілітованих так само, як негабілітованих) це зовсім інакше. Народолюбний махнівець не бачить в атрибутах держави нічого, як тільки "власні марки і гроші, власний двір, армію, власні в'язниці і власних жандармів"; для нього все це "такі приємности", за які він охоче подякує, аби лиш йому забезпечили "добру поживу". Це все страви для панського столу (для народівпанів), "але менш вередлива суспільність охоче позбудеться цих вишуканих приємностей за простіший, але здоровий куліш забезпечення

свободи культури і суспільного самоозначення", за "можливість... розпоряджати своїми, місцевими відносинами"[79-1]... Отже, та сама піч від якої мусить почати свій "державницький" танець українське провансальство: "місцеві відносини", "громади", "повіт", рідна дзвініця; держава ж – це люксус не для мужицького шлунка і не для мужицького розуму... Що головний ідеолог українського народництва був у суті речі анархістом, це без озву признають і його ученики, і він сам. Ідеальний громадянин, каже Драгоманів, "буде байдужий до того, як там впорядкується вище державне начальство, а більш налягатиме на те, щоб збільшити власне волю кожної особи..., волю кожної людської породи, спілки, громади, країни, – щоб, скілька мога, зменшити силу державного начальства, перед силою особи, громади і щоб дати їм більше способу для того, щоб заложити живі початки порядків безначальних, безпанських і бездержавних", себто – початки анархізму[80-1]. В цім дусі виховували ряд поколінь не лише провідники українства, а й ціла українська активна інтелігенція. За авторитетним твердженням найбільшого з живучих наших істориків, "нова українська історіографія... жадібно ловила прояви народної активности і, зокрема, з особливою увагою спинялася на таких виступах народних мас, які скеровувалися проти держави, а саме конфлікти віча з князями в XI–XII віках..., опозиція Запорожжя гетьманському режимові в XVII і XVIII в...., все це було улюбленою темою української історіографії, популярної літератури, белетристики, театру, тощо"[81-1]. Цінне признання!

Держава, як щось загальне, що стоїть над усім поодиноким, випроваджувала з рівноваги кожного провінціяла, правого чи соціяліста. Видумала її властиво "буржуазія", видумала якусь абстрактну державу, поставила її на словах "вище всіх кляс", станів, інтересів і патякає, що "держава не хоче того, не може того, не повинна того, як якась надлюдська, надприродна істота, окультна сила, ніби втілення ідеї Бога"[82-1]... В цій озлобленій тираді відбилася ціла душа соціялістічного міщанина. "Буржуазія", звичайно, тут не при чім, бо таке поняття держави існує так довго, як існують самі держави, але суть ненависти кожного міщанина до держави, тут віддана чудово! Він її не терпить передусім тому, що вона "надлюдська", себто тому, що має

свою мету й етику, до якої не можуть піднятися ідеологи "черні", що дбають лише про "мир", "вигоду", і "кусень чорного хліба"; – тому, що примушує коритися їй анархічну, задивлену в свої приватні справи одиницю; тому, що вона – іронізував Драгоманів, – існує "Божою милостю", себто, незалежно від одиниць і над ними. Він ненавидить її за властивий їй, а чужий йому, елемент влади, тому, що вона наказує. Нарешті, тому, що вона "окультна", "абстрактна" сила, себто така, що стоїть понад кавзальною причиновістю світу поодиноких явищ, що не рахується "з розумом" індивідуума і свої "абстрактні", тривалі цінності ставить понад конкретні "цінності" одиниці: його добробут, життя, його конкретне і як казав Франко, "вічне тіло", з його непередавненими правами на "добру поживу".

Психологія цього антидержавницького, наскрізь матеріялістичного світогляду і його головних доктрин (лібералізму, соціялізму, демократизму і т.д.) насуває дуже цікаві висновки щодо ідеології нашого провансальства; я їх зроблю щойно потім, як порушу тему, яка стоїть в тіснім зв'язку з антидержавницькими поглядами нашого націоналізму. Цією темою є тема симбіози в політичнім житті.

РОЗДІЛ V

ПРОВАНСАЛЬСТВО І ПОЛІТИЧНА СИМБІОЗА

СУВЕРЕННІСТЬ ЯК "ЗАБОБОН", ПІДРЯДНІСТЬ НАЦІОНАЛЬНОГО ІМПЕРАТИВУ

Хто уявляє собі національності, як осібну species, які, як це є і в органічнім світі, здані на вічну конкуренцію між собою, – той ясно бачить, що ані навіть дві з них не можуть міститися на однім і тім самім клаптику землі під сонцем, як не можуть міститися на однім квадраті шахівниці дві різнокольорові фіґури: слабша (в даний момент) мусить уступитися, аби її місце зайняла сильніша. Але для кого існує не та чи інша нація, а "людськість", для того така "симбіоза" не виключена. Так

було з нашими провансальцями. Для них нація – це механічна сума одиниць; як така, вона не мала своїх осібних збірних, надособистих цілей, отже непотрібно було й органу, суб'єкту тих осібних цілей нації назовні, – власної держави.

Ця обставина, як і загальна ворожість "свобідного індивідуума" до всіх атрибутів не тільки державної влади, а й всякої авторитарної організації взагалі, стремління віддати їх до чужих рук, привело до ідеї симбіози політичної.

Що є симбіоза? Це спільне життя двох або більше організмів без взаємної шкоди, що навіть помагають одне одному. Симбіозі в цім відношенні протиставляється паразитизм, коли один з "зфедерованих" організмів живе коштом другого ("господаря"), коли одна сторона має всі користі зі співжиття, друга – всі невигоди. Коли візьмемо до уваги відносини простороні між такими двома організмами, то матимемо два роди паразитизму: зовнішній, коли паразит є поза організмом"господарем" (ектопаразитизм) і внутрішній, коли паразит загніздився в самім тілі господаря (ендопаразитизм). Форма т. зв. "коменсалізму" є формою посередньою, яка, в залежності від обставин, наближається то до симбіози, то до паразитизму, не дозволяючи властиво запровадити непереходиму межу між ними, так що за окремі явища наука бере лише "правдивий паразитизм" і "типовий симбіоз".

Для характеристики нашого провансальського "державництва" треба підкреслити, що не лише перед 1917 р., а й потім, коли ідея власної державности, самим ходом подій, несподівано і владно вдерлася в коло цілком чужих і ворожих понять нашого провінціонального націоналізму, – навіть тоді ідея "симбіози" в нас не вмерла, навпаки – розцвіла пишним квітом. Її не скасувала навіть офщіяльно і contre coeur прийнята майже всіма партіями самостійницька ідея; ця ідея мирно уживалася, як побачимо, зі старою гадкою про "братерство цілої людськости", з цілим рядом "взнеслих" ідей – "автономії", "федерації", "союзу" і т. і. Держава (згідно з існуючим парафіяльним світоглядом) була щось, від чого треба увільнитися, а не щось, до чого треба було

прямувати. Ми бачили, що пересаджений лібералізм, демократизм і соціялізм робили наших націоналістів байдужими до ідеї державництва. Але культ інтелектуалізму, соціяльних "законів" і "спільної", "загальнолюдської правди" – робив цю ідею просто непотрібною. Коли існувала інтернаціональна, "спільна правда", то одинокою дійсністю була її підстава – "людськість", ширше або вужче схоплена, яка й була конкретною реалізацією цієї універсальної ідеї: часом цю "людськість" заступав вужчий колектив – "союз слов'ян", як у методіївців, то "ліґа народів", то "совєтський союз", то "європейський схід" (для "хліборобів"), одним словом – та чи інша форма політичної симбіози.

Воля без її виявлення назовні – є нісенітниця. Так само й національна воля, яка прагне зберегти лише залишену їй діянням ворожих сил область впливу, зрікаючись і духової, і матеріяльної експансії. Такі нації в Европі є, деякі з них навіть із блискучим минулим, та вони стоять на узбіччі світовополітичного життя, вони – провінції Европи. Провінціями ж є й нації, позбавлені державної самостійности, які не вміють або не хочуть завоювати її, здобутися на шукання власної великої ідеї, власних шляхів. Не можучи жити власною ідеєю, стають такі народи сателітами більших, яких воля до експансії не вмерла. Такі нації все живуть симбіозою, в тій чи іншій формі, спільної зовнішньополітичної мети. Український провансалізм добровільно став на цю плятформу, ідентифікуючи свої зовнішньополітичні завдання з завданнями Росії або "слов'янства", з "людськістю" або частиною, що її "заступала" в даний момент. На місце боротьби за існування став тут принцип з'єднання всіх. На місце державної, наддержавна організація, як ідеал. Я не говорю тут про змагання народу до самостійности: хаотично, імпульсивно Україна все стреміла до цього ідеалу; я говорю про нашу національну ідеологію, про ідеологію провідників, а вона ніколи, навіть у момент, коли хвилі національної революції били найвище, – не здобулася на ясне зформулювання самостійницького ідеалу, і завжди переполовинювала чисте вино націоналізму водою "вселюдських", засадничо угодових, концепцій. Називати ці свої концепції могли вони як хотіли (вони, переважно, звалися самостійницькими і державницькими), але всі вони,

навіть в інтерпретації своїх авторів, були ідеологіями, опертими засадничо на ідеї симбіози, себто, протинезалежницькими.

Початок, звичайно, зробили наші методіївці. І ніщо може не є таке характеристичне для духової імпотенції українського сучасного провансальства, його нездібности створити щось нове, як оцінка, яку знайшло в нього Методіївство. Я вже цитував одного есерівського провансальця, який бачив в болоховцях традицію української державности тому, що вони з татарами боролися проти власних князів. Тепер бачимо перед собою "буржуазного" болоховця; від методіївців (каже він) починаємо ми "історію українського політичного розвитку" бо – головна їх заслуга полягає на тім, що вони багато спричинилися до "слов'янського порозуміння!"[83-1].

Для нього "програма (братчиків) була логічним і неминучим завершенням того розвитку, що початками своїми сягає у сиву давнину"... Українська політична думка остільки не бачила світу ніде, окрім симбіози, що свій, вихований довгим рабством, провінціялізм важилася накидати нашій блискучій давнині, сильній, войовничій і свавільній. Ідея симбіози з чужою нацією була для них зовсім природною. "Костомарів... об'явив діло унії України з Московщиною органічним і віковічним", а в "Комітеті, котрий виробляв плян помника (Б. Хмельницькому в Києві), в тім числі і надпис на ньому: – "Б.Хмельницкому, єдиная, неделимая Россія", – були звісні українські вчені патріоти: Максимович, В.Антонович і К.Козловський"[84-1]... Як бачимо, патріот, що хоче стерти із себе ганьбу століть неволі, як ті студенти, що в 1918 р. збивали цей напис у Києві, – мусить нищити не лише діло Росії на Україні, а й діло її адептів.

За методіївцями пішли інші. Драгоманів відмовляв Україні самостійних, відмінних від інших, зовнішніх політичних стремлінь, і тим самим, потреби власної державности. Для нього Україна не була окремим політичним організмом з власними завданнями. Між "національними задачами" України і паразита (Росії), що сидів на ній, не було (гадав він) жодної різниці. Тут був не паразитизм, а була симбіоза,

бо "московське царство все таки (sic!) виповнювало елементарні географічні завдання України". Призначенням України було стати знаряддям державної волі іншої нації (Росії). В 1878 р. царський уряд прямував лиш до того, "до чого стремів сотки літ російський нарід..., в лиці козаків українських, а потім донських"[85-1]. Отже, "в лиці" російських царів український нарід виповнював свої завдання, а "в лиці" українських козаків – російський нарід свої, точнісінько так, як "в лиці" татарів українська "чернь", а "в лиці" об'єднаних слов'ян – український "нарід", – виповнювали свою історичну місію, і клали підвалини під українські державницькі традиції... Повна ідилія, мішанина така туманна, що кращої не знайти для "об'єктивного" розуму провансальця.

Власні державноправні ідеали для України були "тепер річчю остагочно пережитою всіма освіченими українцями"[86-1]. Не тільки що здійсняти, а навіть просто пропаґувати незалежництво, як ідею, було непотрібно. Що означав національний афект, безмотивний гін до життя і його найвищих форм в порівнянні з тим, що "вирішив" розум "освіченого українця"? Коли край не мав жодних самостійних політичних аспірацій, – то одиноким його завданням була, очевидно, лиш маленька направа існуючого, зрештою, цілком догідного стану симбіози. Коли б Драгоманів виходив в оцінці російськоукраїнських відносин з факту паразитства, а не симбіози, – (як він це робив у відношеннях австрослов'янських і турецькослов'янських), – він ніколи не міг би прийти до ідентифікації інтересів паразита і "господаря". Але він вірив що "тепер вже люди переросли державні спілки і прямують до якихсь інших", він вірив в ідею симбіози, а вона вимагала іншого погляду. Так прийшов Драгоманів, а за ним всі його колишні й теперішні прихильники, до думки, що збільшення великодержавної потуги держави паразита на українському тілі (Росії) є в найживотнійших інтересах нації"господаря", ідея, яка й досі покутує в головах наших соціялістів та монархістів і яка не знає мабуть аналогії у визвольницькій ідеології жодної іншої нації.

Завзятим пропаґатором ідеї симбіози став по Драгоманові чоловік, якого ім'я було від початку ц. в. аж до 1918 р., символом українства, М.Грушевський. Для нього також ідентичність зовнішніх інтересів

України й держави паразита, незалежно від форми правління в ній, була аксіомою. "Співжиття" обох організмів національних ні в якому разі не треба було розривати, лише в найвищім разі, трохи змодифікувати; сам стан симбіози лишався і повинен був лишитися, протиставляючи себе іншому світові, ворожому як нації "господарю", так і паразитові. Називався цей стосунок між обома національними організмами різно, – раз "автономія", то знов "федерація", то навіть "союз" двох зовсім "самостійних" членів, – але все ж це лишалися члени одного цілого, зв'язаного почуттям взаємної любови й солідарности, а інший світ мислився лише як протиставлення до них обидвох. Інтереси цих "самостійних" членів ніяк не суперечать один одному. Твердити протилежне можуть хіба "люди нетямущі... або вороги свободи". Те, що кожний з народів чи країв, членів цього союзу має своє державне право, сам являється державою, зовсім не послаблює їх потягу до спільного державного зв'язку. Росіяни повинні зрозуміти, що не гальмувати організаційної енергії українського народу їм треба, не обмежувати її, а власне дати всяку змогу розвиватися їй вповні[87-1]. Так навіть наймудріші українські провансальці органічно не були спроможні вийти поза межі "симбіотичного" погляду на світ. Для них навіть самостійність виключає всякий сепаратизм. Поняття, що відбігають від зачарованого кола понять зв'язаних з ідеєю симбіози, – є поняття трансцендентні для українського провансальства; воно не те що їх рішати, а навіть і ставити не в силі. Воно органічно не в силі зрозуміти, що кожна, в тім числі національна, species має власну волю; що поняттю незалежної нації іманентне стремління до окремого зовнішнього політичного ідеалу. Для провансальців самостійність краю здійснюється ніколи contra, лише cum, лише з поміччю ворожих сил, ніколи vi, а завжди consilio.

І навіть в ті рідкі моменти духового просвітку, коли провансальці пробували вийти поза тісні межі свого світогляду, коли додумувалися до закону експансії нації, до суті поняття держави, як до чогось "загального", що стоїть над усім "поодиноким", що стремить до активности на зовні, навіть і тоді вони інакше собі цю експансію не уявляли, як тільки щось несамостійне в методах і напрямку. Українська нація мас розширитися (признають вони часом), але конче в тім самім

напрямку, що й націяпаразит: маю на увазі нудні й наївні розмови про Зелений Клин, Сибір і т.д., які ніби не дозволяють Україні ніяким способом рахувати в своїм розвою лише на свої сили.

Не зійшли з цієї точки погляду й наші українські напрямки, як праві, так і ліві. Своєю реакцією проти анархістичного "демократизму" права течія, як Кулішівщина і хліборобське "державництво", безперечно мала певне значення в розвитку нашої національної ідеології, але й ця течія не піднеслася над ідеологію симбіози. Для "Хліборобської України" тісний союз з Москвою був необхідним ще за Б.Хмельницького; за цим же ж союзом ніби промовляють поважні тактичні причини міжнародного характеру і в наш час. Для правих течій справа самостійности чи "федерації" була питанням не засадничим, а тактичним[88-1]. Хлібороби-державники уважали випадковий, ним самим пізніше жалуваний, крок Хмельницького (унію з Росією), за "необхідний для України". Точнісенько так, як і Драгоманів, для якого "присяга Б.Хмельницького цареві... була етапом не тільки природним, а й цілком національним"[89-1].

Симбіоза з Росією ("союз") це "категоричний імператив" української національної політики. Як зовсім незалежний політичний чинник у світі, Україна для хліборобадержавника така сама нісенітниця, як і для соціялмахнівця. Вона є лише авангардом "руського (?) Сходу в його обороні як перед західньою демократією, так і перед азіятською охлократією" з тією різницею, що до цієї західньої демократії Україна ставиться зовсім ворожо, як до чогось чужого, тоді як відношення до "азіятської охлократії" є "домашній спор славян между собою", внутрішня справа "Руського Сходу", що вимагає полюбовного вирішення між "Великою" і "Малою Руссю". Відродження України має й тут наступити не контра націїпаразита, лише спільно з національним відродженням всіх трьох Русей"[90-1]. Це лише в гнилім Заході народи, що визволялись, мусіли розривати існуючі зв'язки з іншими, виступати проти державних ідей, що тяжили над ними (отаманської, австрійськоугорської); в Росії було інакше, тут визволення нації не могло йти до повного відділення від нації пануючої, навпаки, воно повинно

було скріпити великодержавне становище пануючої нації, бо, як писав Тютчев, "умом Россії не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россію можно только верить": і в неї вірили наші "державники".

Вірило в неї й наше "демократичне" і "соціялістичне" українство 1901-1918 років. Вірили в неї і праві, в "братній по крові, духу (а деж азіятська охлократія?) і культурі нарід великоруський (?)", вірили, що "три братні (?) нації заживуть у спільнім братерстві. Треба лиш, аби "хліборобська Великорусь" (?) стала "державою земельною, а не кочевоекспансивною, не ворожою, не небезпечною нам", бо лише випадкові причини (невідповідна система уряду) псують відносини між народами, призначеними до мирного співжиття, до тієї чи іншої форми симбіози, яку лише шовіністи уважають за відношення паразитства[91-1].

Так само як праві, цю "велику ідею" пропагують і ліві; для них "суверенність – це повне виявлення волі, але це не сепаратизм". Слідом, за своїм головним ідеологом, вони признаються, що "серед нас нема принципіяльних ворогів федеративного начала в державнім будівництві". Для соціялістів усяких гатунків найвища ідея, це "через самостійність до федерації"; і то до цієї уступки ідеї самостійности вони прийшли лише через фактичний, помимо їх волі, доконаний розпад Росії. Коли б до нього не дійшло, максимальним їх гаслом було б "через автономію до федерації" Вони чулися "живою, органічною частиною Росії"[92-1]. Як для правих Україна була лише пханим чужими руками "аванґардом" Росії ("Руського Сходу"), так аванґардом тієї самої Росії ("аванґардом революції") була Україна і для соціялістів: іншої ролі вона не мала в їх очах. Їх найбільшою журбою є те, що здоровий інстинкт європейських націй викреслив з порядку денного найважливішу для політичних Манілових "справу національнодержавного симбіозу". А нагода була така гарна по війні, і здійснити "прекрасну щею" було так легко! Треба лиш було, щоб "мирова конференція... консеквентно та однаково супроти всіх визволившихся народів (дурничка!) перевела раціонально перебудову майбутньої Европи", от як переводиться

раціональне угноєння рідної скиби, "під національним поглядом", бо остаточно ніякий нарід не потребує жити коштом другого, або загрожувати іншому, лиш всі повинні жити в мирі і злагоді[93-1].

Це поняття "аванґарду" є особливо цікаве тим, що майже всі наші провансальці стараються закрити ним порожність своєї "державницької" думки. "Аванґард революції", "аванґард руського сходу", – ніщо інше як пережовування старої концепції Костомарова. У Винниченка "в цій (російській) федерації Україні належалося зайняти одне з перших місць" але так само мало бути і в "Книзі Битія" з Україною, як "непідлеглою Річ-Посполитою в Союзі Слов'янськім".

На точці "симбіози" стояла й галицькоукраїнська політична думка Взагалі в Галичині ідея самостійної державности не викристалізувалася в думках політичних ідеологів, її заступали або вузький провінціоналізм або т. зв. соборництво, яке драгоманівськогрушевськосоціялістичнохліборобську "федерацію" чи там "союз" заміняє просто ідеєю об'єднання з Росією за всяку ціну і з усякою Росією і то не з метою улегшення боротьби за суверенність (її, як побачимо зараз, засадничо відкидається), лише з метою здійснити свій найвищий постулят – об'єднання з Вел. Україною, всіх українських земель (це значить Галичини). Для них, як і для хліборобів та соціялістів усе, що розбиває потугу й єдність "європейського Сходу" (себто, все що захитує великодержавним становищем Росії) є шкідливе, – і тому вони осуджували всякий рух, що руйнує цю єдність (як повстання кінця 1918 р.), як соціялісти цілий час встримували сепарацію, аж поки вона не стала доконаним фактом. Вони жалують, що "Східня Европа" (Росія), не дочекалася 1919 року "у якійсь нормальній формі" та не "мала участи в мировій конференції", бо це може б спричинилося до здійснення "великої ідеї" симбіози на сім Сході[95-1]... Щоб бути логічними, вони повинні, отже, жалувати українську революцію 1917 р., бо це ж головне вона – через утворення окремого політичного осередка в Києві – перешкодила тому, щоб Росія "у якійсь нормальній формі" з'явилася в 1919 р. під Аркою Тріюмфу в Парижі! Всяке послаблення цього співжиття, великодержавности "Сходу Европи" (Росії) називалося мовою

галицьких "самостійників" – зрадою інтересів України (які ідентифікувалося з інтересами Галичини), як мовою соціялістів – "контрреволюцією", а мовою хліборобів – "анархізмом". Тут ідея "симбіози" так міцна, що навіть люди науки не бачать ніякої різниці між ідеалом сепаратного (зовсім незалежного), і симбіозного існування; для них і українська й російська революція мали ту саму ідею: обидві "перейняли ідею самовизначення народів та долучили до неї ще заборону анексій"[96-1]. Хоч це було не тільки фактично неправильно, а навіть і формально ні, бо Росія підпорядкувала ідею самовизначення нації – ідеї самоозначення пролетаріяту (даної нації), особливо того, який був "аванґардом пролетарської революції"

Це поняття симбіози, розуміється, розширяється в ідеї аж до найдальших меж. На разі в нас створилася спеціяльна теорія, що самостійність і суверенність – поняття зовсім не ідентичні; що самостійність (така, яка потрібна провансальцям) зовсім добре може обійтися без суверенности. Для Поллока, Бодіна та інших державників, суверенність є "пробним каменем національної незалежности", але це теорії наційпанів, а не плебеїв З ініціятиви Драгоманова, ціле українське провансальство боронило цю ідею "незалежности" без суверенности. Грушевський проголосив, що "народність для свого розвою не потребує доконечне політичної самостійности" Це була, правда, формула трохи обширніша від старої, поскільки не заперечувала зовсім політики, але все ж вона корінилася в славнозвісній теорії В. Антоновича, про "смішність і дитинячу наївність всякого політичного стремління" для української нації. Для одного з видатних, хоч і безнадійно поверхових ідеологів галицького українства, ідея української суверенности "суперечить духові часу", бо цей дух часу, який по 1918 р. створив ряд нових держав у Середній Европі, – не допускає до "пульверизації Сходу Европи". "Незалежність, самостійність віджила свій вік", а тому треба боротися з "вульгарним розумінням самостійности"..., на якім досі щасливо існують великі держави заходу, навіть не здогадуючись, на якій вульгарній підставі вони існують. Ідея української суверенности є ідея "неморальна, неможлива, абсурдна" і "шкідлива для загалу

українського племени", яке "предистиноване до симбіози". Коли б ця суверенність навіть повстала, то її треба було поборювати![97-1].

Так пише політик, а ось як учений: "Помиляється той, хто шукає сили держави в пануванні. Суверенність – це поняття розбите, поплутане та в собі противорічне. Це останок давної заборчої імперіялістичної традиції середніх та початку нових віків. Суверенність держави належить уже до історії"[98-1]. В цім дусі пишуть і інші: "Перш усього треба нам позбутися отого стереотипного виразу "аби тільки своя держава".

Так само наддніпрянці: "Дотеперішню засаду державнонаціональної суверенности треба замінити засадою державнонаціональної автономности". Правда, ми знаємо, що це останнє слово злякає деяких фанатичних самостійників, бо автономія досі здебільшого означала саме обмеження самостійних прямувань поневолених народів", але не це найважливіше, найважливіше – "здійснення інтернаціональної солідарности людства", "реалізація заповітної його мрії, вічного миру"; дуже важливе "витворення поняття вищої колективної суверенности", що стояла б над "умовними суверенностями поодиноких держав". Все має бути як "в громадському житті "(круг понять, який неможливо переступити філістрові). Як там еґоїзм одиниць обмежений "авторитетом... всієї суспільности", так і в міжнаціональнім житті має обов'язувати засада "релятивної лише суверенности поодиноких країв і народів. Повна суверенність буде атрибутом тільки загального Союзу Народів". Ідея суверенности це "найбільше лихо в довоєннім міжнароднім праві"[100-1].

Ось до яких висновків прийшли провідники нації по ряді блискучих років боротьби за суверенність; прийшли до старого погляду Куліша, що "малороссійская народность совершенно лишена государственнаго инстинкта". Як в минулім "не составляла отдельнаго государства", так і на будуче відхиляла "образованіє такового".

Все це не було вже так нелогічно з їх точки погляду. Завдання держави вони все плутали з завданням "земськоі управи" або "повітової

ради". її завданням було "обороняти свою землю і свої права" Як мета – "земелька", як зміст акції – оборона. Крий Боже, лиш ніяка "експансія", ніякий напад. Елементи панування не є суттєвим елементом поняття державности, панування має належати до якоїсь наддержавної організації, яка б "захистила" поодинокі нації "проти... напасти сильнійших сусідів із глитайськими інстинктами та хижацькою вдачею", та забезпечила "вічний мир"... Підкладем ідеї, яка зрікається моменту панування і дбає лиш про те, щоб хтось забезпечив мир, – не є очевидно ніяка нація, лише суспільність, кляса, в найвищім випадку – плем'я, щось як бретонці або провансальці. І дійсно, до цього "ідеалу" поволі вертаються на ці "самостійники"; до ідилії мирного племени, без "глитаїв" і "насильників", де "всі люди є собі брати, де панують слабі, а де сильні окричані злочинцями – щаслива утопія міщанських кастратів в політиці[101-1].

Для політиків цієї психіки очевидно не лиш держава була непотрібна (плем'я обходиться без неї), а й саме поняття нації розпливається і почасти навіть компромітується. Так воно й мусить бути, бо хто відкидає поняття політичної нації, мусить прийти до негації поняття нації взагалі, яка не може існувати без власних державнополітичних змагань. Ми бачили вже в хліборобівдержавників, що поняття української нації поволі розпливалося в них у понятті однієї з галузок "руського Сходу"; для них українець не більше різниться від москаля як баварець від прусака; подібно Драгоманова не "пересвідчили... наука і практика", що "Росія і Русь зовсім два окремі народні тіла (так, як Русь і Чехія, або Германія)". Ми були для нього просто Русь, "а які ми руські – чи ми разновидність общого, чи окреме зовсім, цього правду сказавши, гарно ніхто не знає". Суть кожного колективу – бути примусовою організацією – (незалежно від способу повстання його), – у відношенні до нації, для провансальців не зрозуміла. Драгоманів декілька разів протестує проти "примусової національности". Ця примусовість для нього щось ненормальне, витворене "лихими порядками", але ніяким способом не є суттю національної вдачі. Кониського, за те що той цю примусовість приписував, між іншим, московській вдачі, зве він "дурнем"[102-1]. Змушувати когось, аби він належав до тієї нації, членом якої родився, є

для " свободолюбного" Драгоманова "нісенітниця", "ортодаксія", "фанатична виключність". Він виправдує національне ренеґатство, бо він проти того, аби колектив накидував одиниці "примусові думки" і "примусові почування, які треба раз на завжди залишити на волю особи". Слово ренеґатство "мусить бути викинене з лексикону, як наслідок часів релігійного фанатизму"[103-1]. Так думав Драгоманів, так думало й пізніше українство, що – як ми вже бачили – неґуючи всякі права загалу супроти одиниці, договорилось до права сецесії одиниці, себто – до звеличення того ренеґатства, яке боронив Драгоманів. Для них національности не було, були "лише люди польської і руської породи", одиниці; подібно як одиниці, так і поодинокі громади мали празо сецесії, з національного зв'язку: "автономія політичної громади є... воля кожної громади признатись до того народу і приступити до тієї спілки, до котрої вона сама хоче"[104-1]. Твердження Мораса, що "сума колективних інтересів (даної нації) не є ще загальним інтересом" (L'interet general) – було незрозуміле для провансальців. Для одного з теоретиків українофільства "національність є лише психічна форма", а тому можуть існувати одиниці... двох національностей, бо "совмєщеніє двох форм зовсім не те, що совмєщеніе двох елементів змісту, що себе взаємно виключають, напр., двох протилежних вірувань, двох пристрастей, що боряться між собою"[105-1]. І це було також льогічно: коли з поняття нації виключається все, зв'язане з волею, з афектом: жадоба "панування", "пристрасть", релігійність, – очевидно від нього не лишається нічого; тоді можливе все – два народи в одній нації (для Драґоманова), дві національности в одній людині, і всяка інша нісенітниця, як можливою є тоді суверенність без суверенности, самостійність без самостійности, незалежність тотожна з федерацією, федерація ідентична з автономією, а нація з племенем...

До цього безнадійного еклектизму дійшла наша політична думка, відмовляючись від вольового моменту, як засадничого в понятті нації. Там, де нема волі, нема експансії; де нема експансії – є лише оборона; де є лише оборона – є ідеал миру, і заник потреби організаційнодержавного центру, а коли наступає цей заник, свої найвищі функції нарід передає іншій нації, а сам перестає нею бути. Це було в нас якесь політичне

толстівство. Л.Толстой також виходив із заперечення нації, як організованого колективу, що з природи речі стремить до експансії. Для нього єдність між: народами нічим не нарушувалася б, коли б не було урядів. "Хто б ви не були (пише він) – француз, москаль, поляк, англієць, ірляндець, – зрозумійте, що всі ваші інтереси: людські, промислові, торговельні, мистецькі або наукові... нічим не суперечать інтересам інших народів... Зрозумійте, що питання про те, кому вдалося забрати Вей Хай Вей, Порт Артур або Кубу – вашому урядові або іншому, – для вас не лише байдуже, але всяке таке завоювання, яке зробить ваш уряд, шкодить вам через те, що неминуче тягне за собою всякого роду примуси на вас вашого уряду, щоб зневолити вас брати участь в грабунках і насильствах, потрібних для завоювань і їх утримання. Зрозумійте, що ваше життя ні трішки не поліпшиться від того, чи буде Ельзас німецький чи французький, чи будуть Ірляндія і Польща вільні або уярмлені". Уважливий читач побачить скільки спільного з писаннями наших провансальців має це маячення божевільного! Воно цікаве для нас своєю внутрішньою логікою: хто дбає лише про "життя" і про те, щоб йому не було ніяких "шкід", для того не існують вищі цілі нації, ані шляхи до їх здійснення; хто ж тратить нерв здобувати щось, тратить і нерв оборони того, що має, і тому, гр. Толстой логічно уважає, що апостолам світового співжиття повинно бути байдужим, чи їх країна буде вільна чи в ярмі. Логічним дальшим висновком було б, що й поняття нації треба скасувати, як таке, що веде до незгоди в світі, і Толстой робить цей висновок. В нього для народу "нема ніякого глузду" нарушати інтереси іншого народу (це кажуть і наші провансальці), "і тому, здавалося б, що чувство патріотизму, що вже відживає, як зайве і таке, якого не дасться погодити з свідомістю братерства людей різних народностей, – повинно б було все більше і більше зникати, а там і зовсім щезнути"[106-1].

До таких висновків прийшов яснополянський "мудрець", і до них – тільки не так цинічно – прийшли і наші провансальці: до свого патріотизму, до заперечення спершу експансій і "шовинізму", потім – самостійности на річ симбіози, до мирного життя країни, "где все обильем дишет, где реки льются чище серебра, где ветерок степной

ковыль колышет, в вишневых рощах тонут хутора", патріотизму, як любови лише до фізичної природи свого краю, його етнографічних відмін, пісні, звичаїв, коротко – до провансальства.

Така була еволюція нашої державної думки. Об'єктивація волі нації затрималася тут на першім щаблі – на любові до свого краю, примітивній і наївній, що не розуміє ані потреби агресії, ані значення моменту панування (суверенности) і підчинення перших двох елементів нації (території, людности), елементові влади, без якої жодна нація не вийде з пелюшок провінції. Спершу – держава, як воля від чогось, спокійний добробут, щастя всіх, земля і воля, лиш з іншим клясовим змістом (щастя "степовиків", щастя "городовиків"), без уваги на те, хто цією державою володіє. Дальше поняття держави трохи розширилося, виступаючи поза рамки чисто групових чи особистих потреб, – на інтереси народу взагалі і території, але знов не як політичної цілости, бо політика й тут лишилася в чужих руках. Нарешті Україні призначено навіть політичну ролю, але не власну, лиш як додаток, причіпку до чужої. Нерозуміння моменту влади, зайвість його, коли всі нації засадниче є солідарні, коли боротьба між ними – непорозуміння, – надавала поняттю нації (в усіх її щаблях розвою) хиткий і невиразний характер, характер чогось розпливчастого, що переходило від "нації" до "народу", від "народу" до "племени", нарешті – до заперечення поняття нації і повного його підчинення якійсь вищій надорганізації. Поняття нації поволі заступилося поняттям плебса, групи, якої свідомість доросла лиш до усвідомлення собі своїх економічних або культурних потреб, і якій засадничо бракувало всякого розуміння значення аристократичного елементу в організованій суспільності ("панів, попів і царів").

Цим пояснюється ніби суперечність державницької концепції провансальства. Чим пояснити, справді, з одного боку нібито анархістичність цієї концепції, нехіть до держави як такої, а з другого – одночасну потульність перед всякою наднаціональною організуючою силою ("людськість", "слов'янство", "европейський Схід")? Це пояснюю я так: ставлячи "во главу угла" своїх поглядів на державу інтереси

одиниці (або їх гурту), її "волю" (та її відміни – "добробут" та ін.), – провансалець мусить стреміти до такого устрою, який би забезпечував цю якнайбільшу "волю". Так прийшов він спершу до байдужости, а потім і до заперечення держави. Але, з другого боку, прив'язуючи якнайбільшу вагу до партикулярного (свого Я, до своєї провінції, інтересів даної Генерації, вузькоекономічного добробуту й безумовного миру), він примикав очі на решту; оскільки інтереси цього партикулярного, що одиноке його цікавило, були сяктак задоволені, він уже не журився "загальним", організацією колективу, державою і терпів її. Аби була "земля" і "воля", то все одно, чия була "влада". Тим, між іншим, пояснюється крайня хитливість українського провансальства, його скоки, брак усталених переконань і т. п Це все походило з того, що замкнений у вузькім крузі своїх партикулярних інтересів, провансалець не мав ніяких поглядів на питання "високої політики"; він приймав, як типовий "обиватель", всяке їх рішення, яке дало б лиш йому дихати в його тіснім крузі. До спору про владу він ще не додумався, він думав лиш про "ліси й пасовиська" і про мир, про право молитися своєю мовою, тощо, а хто йому це все дасть, "як там впорядкується вище державне начальство" як казав Драгоманів, це його не інтересувало[107-1].

Для Фоєрбаха "der Leib ist mein Leben selber", так і для Франка "вічне" було лиш "тіло". Для провансальців – одинокою реальністю кожний поодинокий громадянин у суспільності з його буденними потребами. Нація – була ідентична до їх суми, і особливих завдань і цілей, інших від цілей одиниць, кляс, генерації – не мала. Не потребувала, отже, й окремого чинника для їх здійснення – ні держави, ні правлячої верстви...

Тепер можемо зробити ті висновки, що про них я говорив наприкінці попереднього розділу. Ці висновки такі: Там, де нація не є "causa sui", де над національною правдою стоять "правди" інших колективів ("племени", "кляси", "людськости"), там ця національна правда обов'язує лише остільки, оскільки не приходить у суперечність з тамтими; там де "prius" є не властива воля, лише інтелект, всяка "правда" мусить довести свою "розумність". Так втратив наш

націоналізм (безумовне право нації на незалежне існування) – у наших провансальців – свій аксіоматичний характер. Національна ідея набрала деривативного характеру. Наш націоналізм не знав національних постулятів як чогось, про що не дискутується, не був предметом віри, догматом. Імперативи нації не були категоричними, лише гіпотетичними імперативами: (не "S є P", а "коли є x, то "S є P"). З точки погляду не реляції, а модальности – їх осуд про націю ніколи не був аподиктичним, а завжди проблематичним (S може бути P). Накази національного почуття не мали значення, коли їх не можна було виправдати: non sapit nisi dat;ir ejus ratio (р.Бекон). Провансальські націоналісти черпали свої рішення де з себе самих, лише від різних оракулів ("людськість", "добробут") або, як каже Драгоманів, вони "проголошували війну всім релігійним, національним, політичним і соціяльяим ідеям, які не можна погодити з всесвітнім суспільним і науковим поступом"[108-1]. Свою мораль нація черпала не з себе самої, лише від чогось стороннього. Мораль була не автономна, лише гетерономна. "Нація має існувати не для того, що так каже моє національне почуття, лиш для того, що мені довели розумність або оправданість цього існування", – такий був хід думок провансальців. їх національні заповіді не були диктовані почуттям, не об'явлені надприродною силою, лише – порадами розуму ("коли це для всіх", коли це не суперечить інтересам людськости, "законам еволюції" і т. п.), вони мали виправдання не самі в собі, лиш в інших заповідях, або в санкції розуму. Спонтанна воля до життя нації, безмотивна й безрозумова – була для наших провансальців чистішою метафізикою. Ми бачили, як один з соціялістів обурювався, що найвищій формі об'єктивації національної волі (державі) хочуть "шовіністи" надати характер якоїсь "окультної сили". Саме про цю "квалітас окульта" говорить і Шопенгавер, пишучи про волю взагалі. Не дивно, отже, що наше провансальство, що дивилося на чинник волі як на щось підрядне, інстинктово ненавидячи і всі форми його виявлення, – заперечувало її найвищий вияв у нації.

Руссо в своїм "Contrat social" ділить кожний рух на "комунікований" і "спонтанний". В першім випадку моторова сила є чужа порушуваному тілу, в другім – вона є в нім самім. Отже "освічена" драгоманівщина не

визнавала в національнім моменті жодного афективного підкладу, або відводила йому третьорядне місце; тому й відмовляла нації " спонтанного" руху, з власної волі і права (творчу силу мав лише розум), знаючи лише "комунікований" тією силою, що стояла над нацією, від якої виводить своє право на рух. Моторова сила, що була в національнім моменті, аби діяти, мала зродитись не в самій нації, остання мусіла, щоб діяти, дістати поштовх ззовні. Ідея нації втратила самовистачаючий характер, і набрала характеру деривативного.

Це мало ті наслідки, що ослабило національне почуття взагалі; що провансальство мало вигляд чогось млявого, якоїсь веґетеріянської філософії.

Правда, багато інших доктрин виступало на арену історії також під плащем доведених розумом "наукових" доктрин (як, напр., французький якобінізм, "науковий" соціялізм і большевизм), але в них це були в суті речі теологічні доктрини, які лише скріплювали свої догми логічними доводами, як середньовічне католицтво, що сягало по Арістотеля і для якого філософія була лише служничкою теології (ancilla theologiae). Для нашого націоналізму було інакше. Тамті відкидали очевидні розумові правди коли вони суперечили їх принятій догмі наше провансальство (як ми вже бачили) захитувалося в своїх догмах, коли йому доводили їх "нестійність".

Цим способом наш націоналізм втратив усяку агресивність. Коли б ще інші "правди", які він ставив над національну, були для нього самовистачаючими цінностями, догматами віри, – він мав би певну аґресивність, хоч і іншого, не національного змісту. Але й ці наднаціональні правди не були для нього догматами, а лише правдами, що їх треба було доказати. Так сталося, що ні "народ", ні "суверенна індивідуальність", ні "анархізм" – ніщо не мало в нашім провансальстві вигляду якоїсь живої, вибухової сили. Все було розмірене, акуратне, половинчасте, далеке від ясности і від сильної афірмації Бог, в якого нібито вірилося, був невиразним поняттям: не були певними, чи він один, чи їх два, чи три. Та й вірилося в нього більше розумом, їх

"загальна правда" не була загальна в тому змислі, на який претендують релігійні догми, вона була загальна не тому, що їх правда є одиноко правдива, лише тому правдива, що була загальна, що вони знайшли її в усіх і прийняли, хоч би для того й треба було потиснутися у вселюдському пантеоні їх власним богам. В них ніколи, напр., не знайти такого понурого місця, як в Русо (Соціяльний договір): "Коли хтось, хто каже, що вірить в ці правди, так заховується, мовби їх не визнавав, повинен бути укараний смертю". Такого місця не знайти в цілім українськім провансальстві, бо те, за що Руссо грозив смертю, було майже чеснотою в провансальців, бо свідчило про їх "об'єктивність" і "критичний змисл", або про "рахування з фактами", відповідаючи цілковито розлізлому й туманному змістові їх ідеології.

Маючи такий зміст, з природи речі поміркований, поєднавчий, незачіпний, не могло наше провансальство виявити цієї аґресивности і в методах, якими гадаю йти до здійснення свого ідеалу. До цих "метод" боротьби я тепер переходжу.

РОЗДІЛ VI

ТАКТИКА ПРОВАНСАЛЬСТВА, АНТИТРАДИЦІОНАЛІЗМ

Найголовнішою рисою нашого провансальства в тактиці була його засаднича ворожість до традиції і до експансії. Не визнаючи, в суті речі, за нацією окремої індивідуальности, іншої від кожночасної суми її членів, від "числа", – вони не визнавали тяглости національної мети; кожна ґенерація "довліла собі", не "пеклася о устрій", не розширяючи поля прикладання енерґії будучих поколінь (експансія), ані не переймаючи від батьків їх мету (традиція). Віддані теперішньому, не мали вони пошани ні до мертвих, ні до ненароджених.

Виводячи розумово свої засади, не прислухалися вони до "містичного" голосу крови. Жоден національний колектив, ні теперішній, ні тим паче, минулий чи майбутній, не смів диктувати їм заповіді

поведінки. Драгоманів укладав історичну свою програму щодо Польщі "на стисло крайовому ґрунту, без усяких заранніх рішень справ дальшого будучою і без оглядів в історичну старовину всієї Польщі і України". Для нього "ні один справжній космополіт, ані в шкірі, ані в самих кістках національних, себто – ні в якій історично склавшійся ознаці життя нації, не видить ідеалу, а ... в одній інтернаціональній науці". Він хоче опертися "на так реальній підставі, як добро простого люду". Це завдання "потребує перш усього розуму, щоб він міг поглянути на діло без усяких упереджень, вільний від усяких споминів історії і від теперішніх, зрослих на історичнім, ґрунті інституцій, ... інтересів, звичок інстинктів [109-1].

Цієї ідеології трималися й епігони Драгоманова, які не хотіли нічого знати ані про справи "дальшого будучого", ані про "історичну старовину" при визначенні своєї мети, відгороджуючи себе, мов залізним дротом, від історичних традицій нації, і від "імперіялістичного" полету в будуччину. Національну справу "треба (було для них) рішати аналітичним (тимчасово) способом, а не синтетичним (принципіяльним)". Печать "тимчасовости", вільної від великої мети минулого й майбутнього, – дрібної, паліятивної видно й на цілій політичній тактиці нашого провансальства, до якої я тепер і переходжу.

По всім сказанім не буде нічого дивного, коли я зауважу, що наше провансальство – під оглядом політичним – було течією наскрізь опортуністчною. Але це стосується до її лівого крила; щодо правого крила, до українофільства передреволюційного, до "радянства" (від київської "Ради"), до першого галицького народництва, то тут мало сказали, що це була опортуністична течія, це було щось у роді фабіянського товариства, щось у роді "армії спасіння", яка мирною пропаґандою й удосконаленням людськости, ширенням просвіти – думала осягнути свою мету.

Інакше й не могло бути. Коли провансальство, як ми бачили, взагалі не висувало окремих політичних цілей, ані суверенности, ані самостійности; коли його метою була "симбіоза" з паразитами, коли

воно не протиставило себе ворожій ідеї так, що тільки одній з цих ідей лишалося б місце на даній території, – лише засадничо уважало співжиття з чужою ідеєю можливим і потрібним, – то ідея боротьби відходила на другий плян. Її приймалося як скрайність; не як конечність, а як щось, чого мірою можливости треба уникати. – Коли існувала лише одна "вселюдська правда", до якої приходилося розумом, коли закон боротьби за існування в надорганічнім світі уважався за "пересуд" або пережиток "некультурної" давнини – то ясно, що все можна було осягнути закликом до загальної справедливости противника, переконуванням його розумовими арґументами, і "поступом" на шляху "цивілізації", скупчуючи свою увагу на економічних, культурних і "визвольницьких" цілях. Крім того, виключаючи в суті речі з своїх цілей момент влади, не маючи до нього найменшого зрозуміння, – провансальство природно не доцінювало чинника боротьби в тактиці, оскільки кожна боротьба є передусім бортьбою за панування, за владу.

Спір нашого провансальства з противниками, був передусім (вони думали) – ідейним спором, а як такий, то його засадничо можна було скінчити порозумінням. Ось що про це каже Зіммель: "0стрість теоретичнологічних контроверсій не вадить, щоб розумовість (Intellektualitat) була все ж таки засадою погодження, бо як тільки спір переходить з области противенства почувань або хотінь, з области противенств між аксіомами, яких не доводиться, лише відчувається, – в область теоретичних дискусій, то він засадничо мусить бути полагоджений", бо закони логіки спільні всім[110-1]. Українське провансальство ніколи не розуміло національної ідеї як аксіому, але все як теорему, яку треба було довести, випровадити з іншого твердження. Тому для нього національні постуляти все були предметом "теоретичних дискусій", отже "ворожі" точки погляду (не афекти) все можна було погодити на підставі спільної логіки й тверджень, признаних за правдиві обидвома сторонами.

Зв'язок між "раціоналізмом" і угодовістю бачив і Драгоманів, що казав: "Особливо переконані ми, що до згоди межи народами може прийти тільки в такім разі, коли всі дадуть перевагу розумові (ratio),

котрий один виводив і виведе людськість з біди та темряви, – та науці, котра яко одна на цілім світі, і може погодити людей, чого не в стані зробити релігії з тієї простої причини, що їх багато, і одна ліпша від другої"[111-1]. Тому драгоманівці й будували цілу свою політику не на національнім почутті, не на спонтаннім вияві безмотивної ірраціональної волі: це ж було щось з релігії (з "теології"); воля ж могла утвердитися лише в боротьбі з іншими (бо їх було багато і кожна себе вважала за найліпшу); тут "згода" могла здійснитися тільки через експансію, взяття в посідання, агресію. А це не личило методіївській психіці провансальців, вона стреміла до згоди й гармонії і тому апелювала передусім до "розуму" і "науки". І навпаки, тому, що вони узнавали тільки розум, що стоїть над волею, стали вони засадничими угодовцями, сторонниками згоди за всяку ціну.

До цієї засадничої угодовости провансальства склоняло його, і його ворожість до "загального", надавання виключної ваги й цінности "партикулярному" (одиниці, їх групам, провінції, ґенерації), в противність до нації як колективу, до держави. Бо стан боротьби, війни занадто яскраво й наочно виправдував конечність вивищення "загального" над "поодиноким", а це руйнувало цілу філософію провансальства. Спенсер, що як типовий представник інтелектуалізму мав великий вплив у нас, ось що пише про це: "Підчинення особистого добробуту соціяльному є лише припадкове явище (?), бо воно наступає лише тоді, коли загрожене існування суспільности, це значить, що це підчинення залежить від існування суспільностей, які себе взаїмно поборюють. Воно мусить скінчитися, коли щезне ця боротьба; бо тоді не буде вже публічних претенсій, які могли б суперечити приватним. Тоді соціяльне життя прийшло б до того, що ставило б собі індивідуальний добробут як найближчу ціль. Отже стан принагідної або звичайної війни чи загального й тривалого миру мусить мати велику вагу"[112-1]. Я тримаюся іншої думки щодо управнення публічних претенсій над приватними (Спенсер розуміє ці управнення за вузько, зводячи все до випадку війни), але факт є, що під час війни і взагалі боротьби, коли більш як ніколи вимагається зосередження всіх сил сусгільности, – це підпорядкування "осібного" "загальному" потрібне більш ніж коли

небудь. Ми ж бачили, як ненависна провансальцю, як усякому провінціялу, кожна "метафізична" ідея, що вимагає від нього посвяти особистих, клясових або економічних вимог в ім'я вищої цілі і тривалих інтересів нації: звідтіля й його ненависть до того стану, який є природний між націями, який диктується універсальним законом боротьби за існування і який збільшує тягар "загального" над "поодиноким". Ціла його туга – ослабити, коли не знищити цей закон, а звідси його засаднича компромісовість, стремління здобути свої цілі не шляхом боротьби, але – угоди.

Теорія Дарвіна, що з'ясовує поступ перемогою сильнішого над слабшим в невпинній борні за існування – не промовляла до їх втомленого й спокійного серця, як і взагалі заклик до сили замість до розуму. Вони ніколи не сказали б противникові – "роби це, бо я думаю, вірю, що це справедливе", лише – "роби це, коли я доведу, що це справедливе". Тому ніколи вони не представляли собі перемоги своєї ідеї на руїнах чужої; психіка "абоабо" була їм чужою навіть у моменти найвищого напняття обох ворожих "ідей". Слова Хмельницького – "най одна стіна о другу вдариться, одна впаде, друга зостанеться" – були виразом цілковито чужої нашому провансальству ментальности (mentalite), афективної, волевої, не інтелектуалістичної.

І ця психіка була спільна всім течіям українства, як поміркованим, так і "революційним" чи "соціялістичним". Всі вони виходили з заложення, що засадничого противенства між їх національним ідеалом та ідеалом противника – нема, та що порозуміння, примирення обох – цілком можливе. Всі вони базувалися на трьох принципах: поперше, що питання національне не є питання сили; подруге, що рішається воно не нагромадженням цієї сили нації, лише мирною пропагандою і "еволюцією"; потретє, що воно рішається не розбиттям ворожої ідеї, лише модифікацією, не проти противної ідеї, лише з поміччю неї, не contra, лише cum. Тому про революційні способи вони думали лише тоді, коли ці способи виносила вгору революційна стихія, аби в ту ж мить звернутися до інших, коли стихія спадала, завжди готові "числитися з

фактами" і перейти від ролі політичної партії до ролі філянтропічного товариства.

У віршах Старицького – "Поклик до братів Словян", міститься суть, філософія політичної тактики нашого провансальства. Цю фабіянську філософію засвоїли, розуміється, вже наші методіївці. За ними – "шестидесятники". Вони, як "хлопомани", більше давали ваги поліпшенню господарства мужицького, ніж якимнебудь державним порядкам", а що "мужики українські стояли за царя, від котрого сподівалися волі", то цілком "природно" цю філософію засвоїли й наші "демократи", "раді... що начальство сповнить хоч частину їх бажання". Це була програма доброзичливої критики існуючого ладу й його повільного реформування[113-1].

Дальше, очевидно перейняв її по них чоловік, що був maitre des ceremonies усяких "гуманних", "вселюдських", "поступових" та яких там ще виступів українства, М.Драгоманів. Його думка про автономію і (страшно сказати!) про федерацію могли звучати досить небезпечно й відважно для кожного, хто судить поверховно. Та в дійсності c'est le ton, qui fait la chancon. А тон, чи ліпше сказати Unterton тих страшних гасел був мирний і "благонадежный" з тієї хоч би причини, що найстрашніші, найскрайніші свої постуляти радив Драгоманів здійснювати поволі і шляхом засадничого компромісу. Не дурно Драгоманова шанували всі російські патріоти від кадетів до комуністів, які хвалили його за брак "вузького шовінізму" і за численняся з інтересами "спільної вітчизни", за те, що "відкинув він усякі самостійницькі тенденції, що помічалися в його часи"; "ставив високо російську культуру"; за його "культурність" і "науковість", – одним словом, за повну нешкідливість його ідей для тих, проти кого вони були нібито спрямовані[114-1].

До його програми "автономії і федералізму" (думав Драгоманів) "пристане завше багато людей і з других країв і народів", також з Росії. Ворожість між націями – щось ненормальне, а "системи подібні "обрусенію" суть ознакою не певної національности, а певного порядку громадського". Лишається лише апелювати до почуття справедливости

пануючого народу, і національне питання розв'яжеться. Через зміни в існуючім status quo: його повалення не потрібне. Це тим легше буде зробити, що в боротьбі за своє визволення українці все стрінуть "союзників, між якими будуть безперечно і самі великоруси". Програма Драгоманова вже хоч би для того не вимагатиме боротьби, що "така програма буде мати за собою всіх розумних людей, якої б нації хто не був"[115-1]. Пригадайте щойно наведений цитат з Зіммеля: Драгоманів дає ілюстрацію до його твердження, що "острість теоретично логічних контроверсій не вадить, щоб розумовість була все ж таки засадою погодження". Не менш страшним від федерації гаслом Драгоманова був і його своєрідний соціялізм, але й ця його наука була особливого, фабіянського характеру. Дорога до його соціялізму вела не через революцію, а через "еволюційну працю дальновидящих людей", через аполітичні реформи". "Будучи соціялістом по своїм ідеалам (писав він), я переконаний, що здійснення сього ідеала можливо тільки при певній постепенности... і розвитку мас, а тому й осягнеться більше з допомогою умової пропаганди, а ніж кривавих повстань"[116-1]. Ідеологія "останнього бою", властива всім революційним течіям, йому зовсім чужа; коли він і думає про цю "останню борню", то не як про щось, що випливає з природи спору двох суперечних собі ідей, а як про щось, без чого може й "обійтися". Природа суґестивної сили великих революційних рухів та ідей була за "абстрактна" для його вузького розуму провінціяла. Теперішній божок нашого радикалізму був засадничим ворогом "тиранії" і називав його канібальством"[117-1].

Він відкидав "фанатичну виключність" націоналізму (підойму усіх великих рухів!). Ненависть до чужої нації недопустима, "як наслідок часів релігійного фанатизму". Виставити якусь велику переворотову ідею, аби коло неї гуртувати людей, було для нього найвищою нісенітницею. Програма максимальна для нього властиво не існувала. Треба все виступати з програмами "мінімальнішими", себто з такими, "коло яких можна зібрати на дану годину якнайбільше людей..., влекшуючи підпору для певної точки й тих людей, які мають інші максими"[118-1]. В цьому й була його політика, політика користей "на дану годину", угода з людьми "інших максим", хоч би це й осягалося

шляхом затертя в душі мас яскравости власної ідеї і свідомости абсолютної непримиримости цієї ідеї з іншою, – як це було, напр., коли він благословляв нашу інтеліґенцію служити царатові. Цій своїй компромісовій політиці сам Драгоманів дав убійчу критику. В однім місці він дає дефініцію, менше більше вірну, вимаганого обставинами й допустимого компромісу, як напрямку, який "не міняє й не таїть якости своїх думок, а тільки, стремлячи в певну хвилину до того, щоб ці думки сгали законом для громади, ставить в цю хвилину таку їх скількість, яка в той час може бути всвоєна громадою"[119-1]. Та компромісовість Драгоманова була ще нижчого сорту; сам же він радив "не дражнити москалів" висовуванням остаточних наших цілей, навіть радив автономію висувати під плащиком загально державної децентралізації, аби "не перелякати" кого не треба; себто як раз "таїв" суть своїх думок! Це власне й була найгірша компромісовість. Суть політичної тактики в нього – це змагання за те, що дається осягнути, "проґрами політичні мусять мати діло з справами, які можуть бути впорядковані найскорше... в 1, 2, 3 каденції (парляменту). Інакше політична партія обертається в академію політичних наук"[120-1]. Кінцева увага для Драгоманова цілком логічна: не визначаючи іншої сили історії крім "розуму", він не міг визнати й доцільности пропаґанди віддалених цілей, яка діяла б на афект мас; для нього ця пропаганда була "академією". Він ворожо ставився до революційної роботи еміграції, закликаючи до "постепеновщини" своїх нетерпеливих земляків; "головне наше діло (було) культурне та літературне".

Суттю його програми була в ґрунті речі наївна віра мужика в царя, в можливість полегшити своє соціяльне становище шляхом реформ без усунення того політичного ладу, що спирається, мусить спиратися на його політичнім і національнім упослідженні. Не можна також без почуття здивування читати такі наївні думки в автора, сучасника кількох європейських революцій і боротьби російських революціонерів з царатом: даючи кілька рад Олександру III, Драгоманів пише, що "добре було б, як би новий цар взяв усе це на увагу і перестав боротися з потребами, котрих вимагає час". По доброзичливих порадах "благонамеренного" земського діяча, стверджує автор, що цар властиво

не був і противником політичної волі, аж поки "не піддався лихим радам". Цим Драгоманів підкріплював своїм авторитетом і без того популярну в кожного філістра леґенду про те, що царат не є система засадничо ворожа нам, лише така, яка дається зреформувати, і то закликом до доброго серця справедливого монарха... Треба лиш, аби "поважні віком і станом громадяне" постаралися "вияснити новому урядові" його помилки на "своїх земських і других зборах..., і через печать"[121-1]. Програма льояльного й політичне не вихованого та імпотентного земського лібералізму, що окреслена в наведеній тираді, і була програмою Драгоманова, який став божком наших радикалів і соціялістів. Суть політичної акції була для нього не основне (ближче чи дальше) повалення існуючого ладу, лише його "вговорювання" і постепенне реформування. Він числився властиво тільки "з земськоліберальним рухом Росії, на котрому одна тільки й може бути політична надія українофільства".

Через це то звертався він вороже проти всякої далекосяглої політики, що виховувала б маси до "останнього бою"; ставлячи понад усе хвилеві концесії, хоч би й зі шкодою для кристалізації революційної ідеї. Він слабо розумів зв'язок ширшої національної програми з одиноко важними для нього справами просвіти й пасовиськ. Що тодішні національні сили України не дозволяли на активне поставлення ширшої програми, що для того треба було спершу провести журавлину підготовчу роботу, – це була лиш вимівка. Бо ніщо не перешкоджало дійсному прихильникові ширшої національної програми, бодай у пропаганді, зв'язувати її з потребами дня й з буденними інтересами мас, як це він сам робив, напр., з ще більш абстрактною й віддаленою ідеєю соціялізму.

Він попросту не розумів цих дальших цілей. Для нього такі, напр., слова як "право державне руське" – "темні", а що здійснити це право не можна було "у 1, 2, 3 каденції", то й не повинно воно було стояти в політичній програмі. По думці Драгоманова "на Україні патріоти шкодили руськоукраїнській справі своїми нетерплячими виступами за самостійну Україну супроти москалів, котрі то виступи поверталися

проти всякого розвою руськоукраїнського"[122-1]. Як чується в цім кредо нотки старого українофільства, яке хотіло "примирить с собою правительство" і уважало, що всякі яскраві національні постуляти лише шкодять справі нації, бо звернуть на неї і на льоялістів гнів всесильних, від яких, лише від них, кожний опортуніст чекає для себе рятунку. Далекі ідеї (як самостійність) могли б бути осягнені лише "всесвітними катаклізмами", на що ж, отже, було їх пропагувати?

Адже ж "реальний" політик з катаклізмами не числиться, і... не любить їх, уповаючи більше на "нормальний біг подій", на "поступ". Віра в "катаклізми", це ж була та сама віра в революційний зрив, у скоки, а це перечило законові "еволюції". Виступати з революційними націоналістичними ідеями значило б бавитися в "пророків", а цих Драгоманів органічно не терпів тому, що мало було в них "гуманноальтруїстичних думок", так шанованих політичними "веґетаріянцями", а за те багато "скаженої злости проти тих, хто не приймав віри пророків і апостолів"[123-1]; бо таке безоглядне віддання своїй ідеї вражало вилоялену від усякого сильною почуття плоску душу провансальського філістерства. Простіше йти до своєї мети через "просвіту" й "рівні права" всіх горожан в державі, які вже тоді й встановляють собі громадські порядки, які схочуть, і запровадять "коли не райське життя, то в усякому разі досить благополучне і щасливе"[124-1]. Це "благополучне і щасливе життя" народараба під опікунчими крилами народазавойовника й було ідеалом драгоманівщини.

Свою опортуністичну тактику пропаґував Драгоманів і в Галичині. Тут, він думав, далекосяглі національні програми вже тому були непотрібні, що коли б шляхта мусіла уступати панування в краю "народу", то "впала би в Галичині і примусова польськість, котра не має другої підстави, крім у шляхетстві"[125-1]. Як у Росії треба було ховатися зі своїми кінцевими ідеалами, аби не залякати москалів, так і в Галичині він протестує проти висунення чисто "маніфестаційного" гасла поділу краю, бо тим українці "відіпхнули б від себе своїх найприродніших союзників, польських хлопів", а крім того відвели б увагу самих

українців від "реальних" щоденних, буденних справ. Для нього є догмат, що "Русинам безпремінно треба стреміти до згоди з Поляками, як і з другими сусідами" і він вітає слова гр Ю.Чарторийського, що мовляв "не треба багато говорити про Відень і Київ, а треба зайнятися щиро нашими справами краєвими"[126-1]. Інтереси "працюючих мас" (думав він) усіх народів однакові, отже людям, що ті "інтереси боронять дуже легко було б зговоритися між собою, коли вони тілько не згадуватимуть ні про Польщу, ні про Русь Божію милостію"[127-1]. В цім і було оправдання (для нього і для всіх соціялістів і радикалів) їх ворожого відношення до ідеї самостійности та інших "абстрактних" ідеалів, оправдання їх опортунізму; займаючись лише "справами краєвими", народною просвітою й економічним подвигненням люду, уважаючи ці справи за одиноко важливі, – він замикав очі на великі цілі нації, на принцип влади (без якого всі тамті справи на ділі висіли в повітрі) і тому з легким серцем проповідував угоду між "трудящими масами", яка на ділі була угодою з існуючим політичним становищем. Суттю його тактики була боротьба без боротьби, оборона без запалу й без віри, бо "віра заводить незгоду між людьми"[128-1], "лише (писав він) цю горожанську боротьбу (в Галичині) треба... вести для уникнення докорів в такій самій несправедливості, яку ми докоряємо полякам і жидам, під другим більш людським прапором, а ніж релігійний і національний фанатизм"[129-1]... Іншими словами, боротьба в ім'я якоїсь ідеї без любови до неї, без ненависти до ідеї чужої, без того, без чого не обходилася ні одна боротьба живих ідей на світі. Пісна філософія політичного євнуха...

І навіть ціле його так зване европейство, яке протиставляв він російському бунтарству, було в суті речі протиставленням російськоліберальної "постепеновщини" – ідеї всякої революції, якій не чужа була й Европа. Він протестував проти агітаційного тону політичних брошур і картав Марка Вовчка за її "українські бунтарські проклямації"[130-1]. Отже драгоманівщина була "подібна" до Кулішевого "державництва", яке протестувало проти всякого нарушення "ладу", хоч би й чужого, хоч би в ім'я національної ідеї. Він властиво не мав ніякої національної політики, бо завше застерігався

якнайвиразніше, що при означенні головних ліній української політики треба виходити не з інтересів нації, лише одиниць, кляси або провінції. Так само він скептично ставився до унезалежнення Ірляндії, бо вільна Ірляндія "кривдила б" ульстерців; так від'ємно висловлювався і проти можливого прилучення угорської Руси до України, бо вона не зв'язана з нею економічними інтересами[131-1]. За рідну школу змагався він, виходячи "з педагогічного, а зовсім не з національного принципу"; за автономію знову не з національного, а з погляду засад децентралізації, і т.п. Скрізь і завше старанно ховав національний момент. Нація в нього не була підставою жадної політики. На її місце вступала "демократія", "одиниця", "народ", який мав перемогти не виявленням "націоналістичного" афекту, лише – пропагандою і просвітою!

Ці думки були лише публіцистичним перелицюванням проповіді наших КирилоМетодіївців, що знали також лише мирні засоби – виховання молоді й освіту; які думали перетворити Росію Миколи І. в оперту на рівності і братерстві Федерацію Слов'ян.

Розвинути ті самі думки припало на долю учня Драгоманова, другого професора, який домінував над думками офіційного українства аж до 1918 р. – М.Грушевського. Автономію України (яка, звичайно, є "спільний інтерес України і всієї Росії") треба здобути (в момент революції!) "з можливим спокоєм і розвагою". Найважніше в світі, щоб автономія здійснювалася "не прихапцем, не серед боротьби, не в розпалі змагань"[132-1] (пор. драгоманівську "постепенність" і осудження "фанатизма"!). Це тим легше осягнути, що деякі з українських постулятів "безсумнівні для всякої, просто тільки гуманної і культурно настроєної людини"[133-1]. Треба було її в тім лиш належно переконати, – боротьба була не потрібна... Людині з цими поглядами довелося стати на чолі революційного українства. Його думками жило ціле офіційне українство, почасти живе (вже не як офіційне) й досі. Українство мало перемогти своєю "внутрішньою ідейною правдою", як думають про свою ідею квакери і духобори. "Ідейне" українство (між 1905 і 1914) на Наддніпрянщині вірило, що коли в світі ще панує "кулачне право", то це забуток старовини, який треба знищити, а не самому ним

послуговуватися. Є два націоналізми – "добрий" і "недобрий", "поневолених і пануючих". "Націоналізм перших – ворожий насильству... є творчий і поступовий. Націоналізм, що виступає в імені пануючої нації – виявляється в подавленні всякої іншої нації, спочиває на праві сильного"[134-1]. Отже завданням українського націоналізму ("поступового") було побороти "внутрішньою ідейною правдою" – насильницький націоналізм, при чому завданням "поступового" націоналізму ніколи не може бути "підривати взаємне довір'я" між обома націоналізмами, ані опиратися на "праві сильного". Українські ідеї властиво є до прийняття для всякої "дійсно поступової людини в Росії", для "дійсно державно мислячих" груп, спершу – царських, потім – комуністичних[135-1].

В таких обставинах було б злочином "углубляти національний антагонізм, шукати принципіяльного оправдання шовінізму"[136-1]. Точка погляду, що стояла на засаді конечного конфлікту обох ідей, тодішнім міщанським українством відкидалася принципіяльно, уважалася "помилковою і шкідливою". Думки, що українство "має свого ворога майже в цілій політично активній російській суспільності", п'ятнувалися як зрада української справи, що шкодила її правильному розвоєві[137-1].

Оскільки чужа була такому українству психологія непримиримої активности, найліпше свідчить спосіб, яким вони опростачили Шевченка. Революціонізму його творчости ніхто не заперечить. І ось в інтерпретації провідників українства XX віку, "здебільшого не з помстою (борнею – Д.), а з милосердям єднається правда Шевченка". Пристосований до духового рівня гуманного семинариста, "лагідною істотою з масляничною гилкою всепрощення"[138-1] являється нам Шевченко, як ті методіївці, які хотіли "ворогів тисячолітніх" обняти. Вороже за його революційність, відноситься до Шевченка й угодово"державницька" політика. Для українського "радянства" (від Київської, чикаленківської "Ради", 19051917) не боротьбу мало стрінути українство з боку своїх противників, лише "привітання". Розуміючи національність як тільки культурноплемінну єдноту, "радянці" не могли

знайти "в цілій всесвітній історії... ані одного прикладу, де... боротьба між народами базувалась би виключно на тім, що вони належали до різних національностей"[139-1]. Між українською нацією"господарем" і її паразитом (Росією) могла бути національна "пікіровка", але про "національне порізнення або антипатію... не могло бути й мови". Українська справа була справою "чистокультурною", і, значить, вимагала "культурних" способів свого розв'язання. "Кожний скаже, що коли учитель і школа говорять не однією мовою, то це абсурд"[140-1], так само коли суддя не розуміє підсудного. Як справа чисто розумної доцільности (а не почувань і сили), національна справа могла, і повинна була, знайти розв'язання шляхом угоди, для тих "політиків".

Це був реґрес, навіть у порівнянні з Драгомановим, бо політику "радянство" зовсім виключало. Тут Україна була "одна з галузок російського народу, що й далі хоче брати участь у загально державному житті Росії в напрямі до спільного блага всіх народів, які живуть під крилами двоголового орла"[141-1]. Нема нічого дивного, що в такім заложенні, всяка насильна зміна status quo або пропаганда використання відповідної міжнародної ситуації уважалася за злочин супроти "демократії", що відриває її від служення "правдивим" інтересам українського народу; ці ж, в переддень світової катастрофи, полягали на виборах до галицького сейму і на Просвітах. Нема нічого дивного, що вірна своїм засадам, ця демократія, після вибуху війни в 1914 р., стремління використати міжнародну ситуацію для національного визволення нації проголосила "провокаційними впливами", і ще раз задокументувала готовість виконати "свій громадський ооов'язок супроти Росії"[142-1]. Під час революції – головною задачею "буржуазного" провансальства було боротися з "демаґоґічним лозунґом самостійности", що висунули "невідповідальні" елементи, "позбавлені мудрої поміркованости і широкого (?!) розуміння національно державних завдань". Головне треба було "уникнути докору в самочинності", в "захватнім" способі акції[143-1]. Найстрашніше для них було, коли "рівний і спокійний" націоналізм ставав "бурливим і пристрасним", бо тоді ставав "явно небезпечним". "Проти цих небезпечних (для кого?) сторін націоналізму, проти його виключности і еґоїзму, – казали – треба

поставити ідею справедливости, ідею загальнолюдських ідеалів і етичних норм (цілий асортимент помадкових провансальських "ідей"!), які цілком слушно М.Драгоманів, ідейний провідник українства, ставив вище всіх націоналістичних претенсій поодиноких народів"[144-1].

Цієї дрібноміщанської психології не покинуло "радянство" (від Київської "Ради") і по війні світовій, і російськоукраїнській; і в особах своїх найвидатніших провідників лишилося воно на тій самій дрібноміщанській точці погляду на справи політичної тактики. Один з маркантніших представників цього "радянства" (тепер УНР), сумбурністю свого розуму і гістеричністю політичної психіки, що могла скакати від канібальського шовінізму до сантиментальносолодкавого плазунства перед чужою ідеєю, – так формулював тактичні завдання українства: воно має стреміти передусім до "вічного мира", а коли мусить боротися за повну національну свободу, то це не через засадничу непримиримість його ідеї з ворожою, лише через "войовничий московський примітивізм мислення..., від якого всім народностям доводилося боронитися", але від якого можна було противника й вилічити. Отже гаслом нашим має стати – не засвоєння українським народом і собі цієї "войовничости" (на це не позволяє дрібноміщанська "гуманність"), лиш – старатися прискорити "духовне переродження" московського народу, яке привело б його від "егоїстичного" до "етичного" мислення, від "брехні" до "правдиістини". На щастя якраз в тім напрямку йде "людськість!" Це й є найважніше, а не те, що українство виказало за мало сили. Правда, покищо в світі є "перевага грубої або матеріяльної сили", але ж так завше не буде, і українство переможе не тоді, коли само набереться тієї сили, а коли в світі переможуть "правда, справедливість і взагалі вимоги моралі". Засади "грубої сили" мусять колись зникнути, бо суперечать "демократичним принципам, свободі, рівності, праву, справедливості, правдивій цивілізації і доброзичливості". Коли досі до порозуміння не дійшло, то це чистий припадок; ясно, що "коли один нарід організує взаємні відносини... фізичною силою кулака, а другий моральною силою внутрішньої правди", то вони зговоритися не можуть. Але колись ця сподівана хвилина таки наступить, а що "загальний мир можливий

тільки при пануванню спільної правди для всіх", то не лишається нічого іншого, як... переконати москалів "як жити без кулака" і "викликати в них розуміння о правді життя і етиці національних взаімовідносин"... [145-1]

Я навів цю тираду тому, що вона характеристична для цілої психіки "провансальства", а ще й тому, що рідко коли доводиться читати таку квінтесенцію простацької глупоти, очайдушного плазунства перед ворожою ідеєю, і органічного невміння навчитися чогонебудь з подій життя... Ціла ця своєрідна "тактика" нашого провансальства (переконування противника), доведена до абсурду в утопії вченого пацифіста Бертранда Расселя – "Ікар або будуччина науки", який переконався, що одинокий шлях створити нарешті здорову й щасливу суспільність, це – викрасти одного певного дня всіх пануючих на якийсь острів, і – вштрикнути їм таємну "субстанцію" яка прищепила б їм зичливість до своїх ближніх... З цієї утопії можна сміятися, але ще більше з подібної ж утопії наших провансальців, якої з них мабуть ніякими "субстанціями" не вдасться вигнати.

Великою помилкою було б думати, що цей принципіяльний опортунізм в тактиці властивий лише ідеологам українського "провансальства" з року 1905; такий самий був цей опортунізм і по 1917, коли лише проти волі, змушений фактами, мусів змінити свою угодову тактику, але не вмів надати їй розмаху й потрібної для моменту неприєднаности. Помимо своєї фразеології, і соціялістичне українство терпіло на ту саму недугу. Це відноситься в першій мірі до найстаршої української партії. Героїчний період цієї партії був від 1900 до 1906, себто, доки вона ще не стала соціялістичною, доки була РУП. Пізніше партія поволі перемінюється в групу, якої завданням є вести свою партійну працю, не викликаючи революції, лише стараючись стати на її чолі, коли вона вибухала, і шукати знов пристосувань до всякого status quo який би короткотривалий він не був. Це відноситься до тактики партії в соціяльних питаннях (для партії найважніших), і ще більше до питань національнодержавних (для партії другорядних). Властиво цілий час свого існування в партії безперестанно було актуальним питання...

про потребу її існування, як окремої організації, а не частини чужої, російської ("Спілка", Обласництво, Ліквідаторство, тощо). Партія не могла внести до своєї програми гасла самостійности, як щось таке, за що треба змагатися; бо боротися можна лише за "науково обґрунтовані і доказані тези", чого не можна, нібито, було сказати про тезу самостійности. Для соціяліста на першому пляні все було його вульґарне розуміння "об'єктивного ходу історії". А той "об'єктивний" хід оправдує твердження, "яке, виходячи з тісного зв'язку України з великоросійським (?) ринком, відкидає можливість існування економічної самостійности України".[146-1]

З цієї точки погляду на право нації на самовизначення партія не зійшла аж поки її не поставили перед доконаним фактом події революції, і національний сантимент українських мас, (якого партія не розуміла), який не хотів нічого знати ні про "розвиток капіталізму", ні про "наукове обґрунтування" національної революції, ані не мав страху властивого соціялістам рішати питання рубом. Але й це "навернення" сталося не відразу: перш за все старі діячі партії стреміли справу українську зв'язати з "ділом демократії всіх народів Росії", а одна закордонна організація цих діячів, що повстала під час 1ої світової війни (хоч і під іншою маркою), проклямуючи, так довго поки існував царат, безуслівну самостійність, по революції за базу своєї тактики взяла "надію, що Україна не стріне жодних перешкод у творенні свого національного життя" – з сторони кн. Львова, і Керенського[147-1]... Все це було не поважно. З спонтанною волею мас партія не числилась, ані не думала будити її, чи накидати свою волю подіям; думала лише пристосуватись до подій, людей, "законів" суспільних і їх чужинецьких інтерпретаторів. Деякі договорювались до твердження, що коли національні домагання соціялізму українського "не можуть тепер... з'єднати українського пролетаріяту", то партія, як окрема організація, мусить ліквідуватися. "Бо коли російська революція (1905) не поставила гостро національного питання на Україні, то в добі реалізації її кличів ми не сподіваємося стрінути на порядку будучого дня національного питання нашої країни[148-1]. Розвиток капіталізму, російська революція – ось були ті сили, від яких робив наш соціялізм залежним не

здійснення, а навіть поставлення лише, як свій постулят, боротьбу за самостійність! Він відмовлявся від боротьби за цю ідею лиш тому, що "тепер" не вдалося для неї з'єднати мас... Те саме казав і Драгоманів, який викидав з тактичного пляну партії всі питання, яких не можна було полагодити "в 1, 2, 3 каденції": одна психіка, той самий посібілізм. І в суті речі, цей посибілізм соціялістичний нічим не різнився (крім фразеології) від "буржуазного". Бо коли український міщанський націоналізм, (в пам'ятній записці ґен.Денікіну)[149-1] головну вагу в тактиці клав на конечність "усунути недовір'я і неприязнь" та "антагонізм між двома рідними народами", то тієї самої тактики тримався й український соціялізм, лиш заміняючи слово "народи" словом "пролетаріят". Коли ж наші демократи переконували стару Росію, що в її ж інтересах є "сприяти" українському націоналізмові, уникаючи "непотрібної й небажаної боротьби", то на тій самій точці стояв і наш соціялізм, звертаючись до большевицької, або керенськівської Росії. Що більше, навіть у своїй соціяльній боротьбі ніколи не накидали вони своєї концепції, своєї ідеї масам, так само як і своєї самостійної політичної тактики, ідучи й тут за подіями (за "демократією", за чужоземним імперіялізмом, за совєтською системою і т. п.), за "настроями", як їм здавалося, мас, або за сильнішою волею тих, що накидували її подіям.

Блискучу автохарактеристику нашого соціялізму, його тактики, дав один з визначніших його представників. Боротьба між націями як тактика це дійсно щось "небажане і непотрібне", бо ж усі народи ідуть до однієї мети. Навіть під час революції тактика боротьби видавалась соціялістам чимсь дивним. Накидати комусь свою волю? – Але ж їх правда в їх думці – це не є воля, що бореться з другою такою ж "правдою", правда є спільна! І чи не є абсурд боротися за неї, коли мається "за собою справедливість, правду, совість, цілу купу гуманітарних ідей, виводів науки, здорового розуму"? Ясно, що коли пануючий нарід, що прийшов до влади, визнає всі ці прегарні речі (а він їх визнає!), то ніщо не стоятиме на шляху до порозуміння... Соціялісти вірили в демократію як таку", вірили, "що нам зовсім не... фізичною силою доведеться здобувати своє право". Таж закони розуму, а не афект, панує в світі, "так логічно", так "послідовно", так згідно з її

властивими засадами було б, коли б російська демократія прийшла до українців і сказала: "Українці, ми помилялись... Тепер ми бачимо, що ваші домагання справедливі. Отже ми російські демократи... одходимо на бік і уступаємо вам право порядкувати на вашій землі"[150-1]. Так уже вчили Костомарів, Драгоманів, що сварки між народами, це непорозуміння (винні в тім лише "царі і пани"), що все можна зговоритися на вимогах "справедливости" і "спільної правди", з якої "логічні" висновки обов'язують усіх. Що ж дивного, що соціялісти шукали визволення не власною силою, лише, за рецептом дра Расселя – шляхом духового "переродження" противника? Що "революційні" соціялісти зовсім забули революційну засаду – "права не дають, права беруть", і навернулись до філістерського очікування наданого права, очікування ласки? Реалізації цього "права" очікували соціялісти від кожночасного представника пануючої нації, від кожного режиму, від демократії до совєтської влади. Вірні нашій міщанськосоціялістичній доктрині, примату "розуму" і логіки над афектом, вони були крайно здивовані, коли представники пануючої нації не робили "логічних" консеквенцій з власних доктрин, лише зміняли ці останні, коли ця консеквентність нарушувала інтереси пануючої нації. Провансалець не міг зрозуміти, чому в представників пануючої нації "давня емоція брала гору над розумовими виводами і заявами". Соціялістичні Манілови сподівалися і вимагали, – щоб доктрина (так як і в них) і в їх противників панувала над почуваннями, навіть коли б вона йшла в розріз з "несправедливим чуттям члена пануючої нації"[151-1]. Що "принципи" всякої нації випливають з її емоції, з її волі, а не навпаки – цього прекраснодушні наші "революціонери" ніяк не могли собі усвідомити, вірячи в "переродження" мозку своїх невблаганних противників.

Вони не ставили справи спору двох народів у площині спору за владу над людністю й територією спірної країни, ходило ж тільки о втілення принципів демократії, а хто ж ліпше розуміється на тім, як це зробити на Україні, як не наші українські демократи? Це була справа доцільности й переконання. І в цьому відношенні наше соціялістичне дрібноміщанство ні в чім не різнилося від міщанства "буржуазного". В прихильність до них ворожої їм нації вони повірили "одразу, без вагань".

Інтереси їх "колишньої в'язниці" стали "їм близькими, своїми", бо вони почувалися "органічною частиною... єдиного цілого"[152-1], а не самостійною нацією. Вірячи, що захоплення влади над нашим краєм Росією мало ціллю тільки запровадження і тріюмф тих чи інших засад, а не панування яко таке, – вони радо міняли свої засади (демократію на "радянство"), переконані, що коли лиш приймуть засади противника, то в нього відпаде всякий імпульс "прагнути до захоплення влади"[153-1]. Що їх найбільш займало, – це якби таки уникнути революції, не нарушити "порядок". "Зробити революцію було б не тяжко, але ж чи привело б це до нашої мети? Чи дало б лад нашому краєві?" Їх ціллю, цих соціялістів, було "провадити революцію в організованій, продуктивній формі"[154-1], "з музикою", як казав Тичина. Нашим соціялістам треба було такої революції, яка б "здійняла ще на вищий щабель революційний дух мас" і "вела б до здійснення національних постулятів", але одночасно "не викликала братовбійчої (?) різні поміж російською і українською демократіями"; "революційне, але без вибухів"[155-1], одним словом кажучи, милою їм мовою російської демократії, – хотіли робити революцію "во всю прыть тихими шагами". Одиноке, на що вони "орієнтувалися", так це "на добре, широке серце російської демократії", навіть на чудо ("грім перемоги"), яке "зм'ягчить круте серце царату" і доведе "до парляментаризму і до волі націй"[156-1]. Такої віри трималися революційні соціялісти. В наївній зарозумілості уважали соціялістичні міщани "схоластиками" або "бандитами" тих, які вірили лише в закон боротьби, "реалістами" ж були ті "революціонери", які мріяли про "зм'ягчення" серця противника... Свої домагання "реаліст" мав висувати "не як протестуючі домагання, а як нагадування", бо "сумніву (в розм'якле серце противника) нема місця" в ніжній душі соціялістичного міщанина. Великі гасла революції, "свято великих днів, сяючі очі обивателя, все (було) для нього запорукою, що нікого не буде обіжено". Вони вірили в ласку противника "довірчиво, безхитросно, простодушно"[157-1]. Про яку революцію тут було думати?

"Сяючі очі обивателя", який з своєю обивательською "простодушною" психікою підходить до розв'язання світових проблем; який в момент великої історичної катастрофи – благає, аби його "не обіжено"; який під

час жорстокого конфлікту двох ідей "без хитрости" мріє про ненарушення згоди з чужою ідеєю, яка несла смерть його нації, – все це варто зафіксувати. Такої чисто маніловської "пошлости", обивательського туподумства, сантиментальної провінціяльної обмеженості і ентузіязму раба ледви чи можна найти ще в літературі пригноблених націй. Чи не все одно, до якої партії належать люди з подібною психікою, чи не однаково, які гасла виписують на своїх прапорах, "буржуазні" чи "соціялістичні", автономічні чи самостійницькі? Вони споганять всякі від одного дотику своєї слизнякуватої, плебейської душі. Вони звали себе соціялістами, демократами? Але хіба це не пляґіят з Грушевського, Драгоманова, Костомарова, Старицького? Не найщиріше, неприкрашене, трусливе дрібноміщанство, що чесноти свого рідного запічка хоче піднести до значіння реґулятора відносин, які усталюються тільки силою, фізичною й моральною?

Ту саму психіку, що в Драгоманова, в ліберадів, і в соціялдемократів, мали й інші соціялісти; передусім ті, які виписали на своїм стягу "борітеся поборете", але які також вірили в "розм'якшення серця" і "переродження" мозку свого противника, що був для них як "трудящий люд" одночасно і приятель. На голосних фразах тут також не збувало але не було й тіні свідомости засадничої протилежности інтересів обох народів, ані шляхів, якими нації здобувають собі місце під сонцем. Для українського соціялістичного "народництва" ціллю політики було не визволити націю, лише об'єднати людськість в одну соціялістичну спілку. В такім разі справа "трудящого люду" кожної окремої нації спихалася до значіння "місцевої проблеми", яку розв'язувати треба було не інакше, як "шляхом міжнародньої революційнопролетарської взаїмности". Тому то ціллю "есерів", як і ціллю соціялдемократів, було "вживати всіх засобів, щоб досягти миру" між братніми народами, щоб "спільно захищати інтереси трудового народу". Свідомости, що муситься силою вибороти право нації на самовизначення, в "есерів" так само мало, як і в їх соціялдемократичних братів. Вони вірять, що це самовизначення можна осягнути порозумінням з "глибоко і щиро демократичним" московським урядом.

Для них самостійність не ціль, лише етап до "федерації". Вони твердо вірять, що коли "народ" прийде до влади в країнах, що ворогують між собою, – закон боротьби за існування в надорганічнім світі у млівіч стратить свою силу, а його місце заступить закон "солідарности". І хоч, за їх же признанням, "Українці від часів КирилоМетодіївського братства, через Драгоманова аж до новітньої доби, марно доказували необхідність децентралізації та федералізації Росії", – то все ж і тепер цієї тактики не треба залишати: "доказувати" далі... Потім прийшли до самостійности, але не тому, що це був категоричний імператив усякої здорової нації, лише тому, що "іншого виходу не було". Але цей вихід є лише Seitensprung, який великодушно треба вибачити, бо хоч і через сепаратизм, то українці все йдуть до своєї старої мети – до "майбутньої відбудови та відродження сходу Европи". Бо, "що на сході Европи мусить витворитися якась така наддержавна Унія та Союз, це є річ певна"[158-1].

Я вже звертав увагу, що цей не прикритий опортунізм українського провансальства походив з засадничої байдужности до справ організації влади в цих людей, яких овид не сягав дальше полагодження "місцевих справ", культури, економічного добробуту, – політики рідної дзвініці. На ґрунті такої "політики" (а такою вона була помимо велемовних фраз про соціялізм) вірили вони, що можливе було й порозуміння з кожночасною московською владою (з царатом, демократією, совєтами). Ця політика "малих діл" і уникання за всяку ціну розриву з існуючим ладом, нераз вироджувалась просто в звиклу філантропію. Драгоманів радив займатися лише такими справами, які можна полагодити в 1, 2, 3 каденції парляменту, соціялісти (політична партія!) за найважніше завдання, під час голоду на Україні, вважали займатися доброчинністю, себто – шукати "тих форм праці, якими вже тепер можна було б покласти ґрунт для припинення того руїнницького процесу", в який кинула край війна.

Практично ця "політика" зводилася до праці з (чужим) урядом, і то "не для політики або підкопу... влади, а для реальної культурної та господарської праці"[159-1], і цю практику "малих діл" (що так нагадує

"мінімальнішу" програму Драгоманова), революційна партія радить не в момент загальної стабілізації відносин, лише (в 1922 р.), в хвилину найкритичнішого стану большевицької влади на Україні! Цією тактикою вона нагадувала соціялдемократів, які устами свого найвизначнішого провідника, в розгарі війни (1915 р.), проголосила найважнішою і "цілком актуальною" ціллю української політики на Вел. Україні... агітацію за народну школу[160-1]. Та сама "революційна" партія "есерів" за найважнішу свою задачу в добу революції уважала "уживання всіх сил для здержання не лише молоді, але цілого працюючого люду від непотрібних жертв і виступів", повторяючи до знудження прекраснодушні арґументи російського лібералізму, що офірував свою співпрацю царатові. "Ми не були революційною партією (признається один з провідників есерів), що непохитно переводить в життя свої погляди, а... добрими сусідами, що намагаються зо всіма жити в згоді: і Бога не гнівити, і чорта не образити. Ми не були "соглашателями" (угодовцями) по суті, але своєю м'ягкотілостю допомагали створенню для "соглашательства об'єктивних умов"[161-1].

Ледви чи можна додати щось до цієї автохарактеристики політичної нікчемности "революційних" філістрів! Співпраця з усякою владою, яка дала б їм змогу рішати свої "місцеві справи", здійснювати "мінімальніші" або просто філантропічні, чи шільні програми, того, що можна зробити й осягнути "тепер", працювати "на користь єдиного цілого", а не тільки рідного краю, без "братовбійчої війни" – в усім виявилася так характеристична для всіх українських партій байдужість на точці влади, властива ідеологам племени (не нації), які обмежували свої стремління справами чисто льокальної природи.

Як під тим взглядом різнилися представники чужого націоналізму, передусім російського! Наші провансальці дивилися на елемент влади з точки погляду тих "вигод" економічних і культурних, які їм ця влада несе. Представники російського націоналізму – дивилися на ці "вигоди" з точки погляду влади, чи вони ведуть до скріплення, чи до ослаблення чужої (взгл. своєї) влади. Большевики на всяке, навіть хатнє, питання на Україні, дивилися з точки погляду закріплення їх влади. Всі питання для

них були передусім, питаннями воєнними й політичними. В наших "есерів" навпаки; всякі питання воєнні й політичні були передусім питання харчові: вони готові були визнати всяку владу, яка дала б їм змогу займатися філантропією для трудящого люду", як Драгоманів готов був простити Александрові III багато за його "полекші" народові. По другій стороні, навпаки, в першій мірі ставляли питання влади, і ніякі поступові аграрні реформи для "трудящого люду", напр., не відвернули російських революціонерів від обрахунку з Александром II і П. Столипіним. В цім говорив інстинкт членів націїпана, для яких всякі економічні уступки для кляси чи для нації ілюзійні, поки в їх руках не опиниться політична влада. В цій свідомості – в одних, і в браку її в наших провансальців, і є різниця між політикою і філантропією.

Про методи політичної боротьби правих партій можу тут не згадувати, вони принципіяльно виключали з цих метод елемент революційний, уважаючи його за чинник виключно анархістичний. Менше більше ту саму ідеологію опортунізму, коли можна так сказати – принципіяльного опортунізму, стрічаємо й серед галицької політичної ідеології, і то знов таки всіх відтинків, від "клєрикалів" та "трудовиків" до соціялістів усякої марки.

Головними практиками опортунізму були там "народовці", теоретики (не занедбуючи й тактики) – радикали. Їх "перша і остаточна ціль" була "помочи двигнути матеріяльно та справді просвітити наш нарід" . Аж коли ця "остаточна" ціль осягнеться, буде час подумати й про "високополітичні справи", а поки що "двигати" свою мінімальну програму – потихо "правним способом", себто не робити "нич такого, що було б противно... конституції"[162-1].Так формульовано засади галицької політики ще в 1890 році, поручаючи їх "всім любителям правди і робітничого люду", – і від того часу ці засади ледви чи змінилися. Треба було спершу добиватися "особистої та краєвої волі" без "національної нетерпимости", що є "спадком варварства"[163-1], спільно з відповідними елементами інших народів, в рамках існуючої державности, а тоді вже "само собою настане воля і для української нації". На змаганні до "матеріяльного добра люду" та "на праці над

просвітою" і кінчився тодішній галицький націоналізм, "позатим слідує шовінізм". При запровадженні демократичного ладу, розв'яжеться й українське питання "само собою", бож "мазурському людови зовсім не в голові Русинів польонізувати"[164-1]. Займатись: такими речами як самостійність національна або навіть поділ краю – уважалося досить довгий час за брак доброго демократичного тону. Крім того займатися такими справами значило б марно тратити енергію народу, занедбуючи "інші, на око дрібніші справи" і працю коло "нещасливого положення бідного люду". "Взагалі такі шумні, лише національному почуванню схибляючі програми" є лише "покривкою для занедбання щоденної повільної праці над здвигненням простого народу". Нам українцям було "ще завчасу запалюватися такими далекими і непевної вартости справами" (як поділ Галичини, самостійність), "коли нарід наш бідує гірке і йому цілком інші річи дошкулюють". Ідея самостійности вже тому є фантастичною та нереальною, що "доля робітничого люду в такій самостійній державі могла б навіть погіршитися". Крім того самостійницька програма "зовсім не числиться ані з силами нашого народу, ані з політичними межами, що ідуть по нашій країні". "Самостійність політична в наших часах це діло страшно коштовне". Для її виборення потрібно "затрати такої маси сил і капіталів, що ними любесенько, в межах існуючих держав, можна устроїти людові робітньому далеко корисніше життя". За устроєння цього "кориснішого життя" радикалізм не вагається хвалити й царя Александра IIIго за визволення зпід ярма "німецької буржуазії" естонців і латишів, хоч це зроблено лиш на те, аби "потім віддати їх в опіку російським урядникам"...[165-1] В тім звучать вже нотки засадничого політичного опортунізму соціяльних радикалів супроти всякого політичного ладу, що забезпечить їм "кавалок чорного хліба" і "повільну працю" над своїм "двиганням"; за можливість цієї "повільної праці" радо зрікаються вони "шумних" програм і "далеких справ".

Так формулювалося завдання галицьких політиків у кінці минулого віку, але уважний читач, який уміє поставитися понад фразеологію, побачить у тій формулі катехизм опортуністичного галичанства: тоді – "стремління робити все правним способом", тепер – "автономія", тоді –

"ми прикроїли свою програму спеціяльно до потреб Руси Галицької", тепер – галицьковолодимирська ідея й повне іґнорування самостійних змагань цілої України, тоді – відкинення самостійности як чогось занадто "коштовного", тепер – заклик – "рахуватися з цифрами і фактами"; розрахунки що війна не принесла нам нічого, крім "горя й занепаду культури моралі та економічної руїни". Тоді – "мінімальніша програма", тепер – здійснення "умовин, необхідних до і мінімального правильного розвитку суспільного життя", тоді – застереження проти "ідеалістичної" політики завтрішнього дня, проти політики "катастроф", тепер засада, – що "краще оминути велику програму малими реальними здобутками, ніж іти геройськи у бій"[166-1]. Психологія осталась та сама.

З тими менш більш принципами боротьби виступало й галицьке молодоукраїнство. Вже 1905 року воно думало здійснити свою ціль "без національного ворогування до народніх мас інших націй"107; це гасло стало догмою соціялістів аж до останніх часів, коли їх частина (з націоналістичним забарвленням) мусіла зійти з кону політичного життя, а та, яка лишилася (комуністична), отверто зрікалася власної національної політики, посунувши тезу 1905 року до політичного ренеґатства.

Звичайно всякий політик мусить числитися з обставинами, але – не бути їх невільником. Самі галицькі опортуністи писали, що "коли нам практична дорога заложена, то ми повинні виробити собі певний теоретичний світогляд", в дусі якого треба бодай виховувати маси, поки вони не дозріли ще активно за той ідеал виступити. Але такого ідеалу — крім "мінімальнішої" програми й "повільної праці" не було... Вони самі кликали своїх противників "показати виразно програму по всім питанням", зауважуючи, що "хто її не показує, той або її не має, або хитрує"[168-1]. Можна сміло сказати, що наше провансальство національної програми не мало, бо її не показувало, від неї відмахувалося, як від чогось нереального. "Далекими ідеями" захоплювалися вони, втягаючи їх у свою тактику, лиш тоді, як їх накидувала їм хвилина, аби зараз після того, коли спадали гребені

масового піднесення, знову вернути до старої тактики закулісових пересправ і до пред'явлення рахунку за "податок майна і крови"; до тактики обчисленої не на виховання мас, а на торги з державою, до т. зв. парляментського кретинізму. Перемагала знову "мінімальніша" програма; що ж до максимальної, – то її не старалися переводити іншими засобами, лише, як нереальну, – забували. Коли ж старалися від часу до часу й про неї щось згадати, тоді виявлялась безгранична безпринципність "ідеологів", які – в одному і тому самому часописі – протягом одного тижня вміли до тих "далеких" ідей зайняти діяметральносуперечне становище. Уживаючи несмертельного виразу провідника хліборобівдержавників, самостійність була для них "тактичним" питанням, чимсь таким, як абстиненція від виборів, чи що. Отже питанням не засадничим, не властивою ціллю нації, лише справою, яка може виринути нині, а завтра зовсім зникнути з круга питань, що займають партію. Не дивно, що при такім погляді на максимальну програму, рідко кому приходило в голову зробити з неї зв'язуючий осередок для цілої політики т. зв. малих діл, розглядаючи її з точки погляду не моментальних користей, а відповідно до того, чи вона наближає чи віддалює націю від її мети.

Наше провансальство "ніколи не відділяло українське питання від загального пляну суспільного і політичного оновлення Росії", себто нації паразита[169-1]. В нашого провансальства не було свідомости, що українська національна ідея є революційна ідея. Воно не припускало, що для її перемоги потрібний революційний запал. Звідсіля його ненависть до "шовінізму", "афекту", "пристрасти", як головних чинників боротьби: ті почуття непотрібні й шкідливі для принципіяльного угодовця. Він не розумів, що національна ідея, це ідея, яка керується гаслом "абоабо", і звідсіля його ненависть до понять, що виражаються словами "експансія", "панування", "влада". Бо угодовець "бореться" не за владу, а за "рівність", за "визволення" (економічне й культурне) ціною угоди з владою. У нашого провансальства не було хоч би такої непримиримости проти чужої ідеї, яку плекала – в найбезнадійнішу добу, перед царатом – ППС. І в провансальців зроджувався нераз бунт проти існуючого, але не получений з глибоким почуттям права зайняти місце того існуючого;

так, як найсміливіші вибрики учня проти свого учителя ніколи не виходять з почуття права зайняти його місце на катедрі.

Я цитував двох скрайніх ідеологів двох скрайніх партій великоукраїнсь кої й галицької, про так звані закони суспільного розвою. Хто так механічно розумів їх, не міг засвоїти ідеї чинного втручення ся в біг подій; історія для них не сміла мати скоків, якими є революція. Думки про революцію – то було "якобінство". "Такі державні думки ішли... поруч із старою наукою про природу, наукою, яка, навчала, що Бог творить у світі чудеса, а потім коли й добралась до того, що побачила порядок у змісті всього на світі, то все таки думала про скорі зміни[170-1]. Це все було, розуміється, "ненауково". "Наукова" була лише "постепеновщина", – найвища річ для провансальців, їх почуття про світ з'явищ є стаціонарне, як поняття старої математики про число. Поняття змінности існує в них лише як так звана еволюція, але ніколи як революція. Вони ніколи не поставлять остро своєї ідеї, все спершу "оцінюють ситуацію", все нюхають, яка ідея на їх думку висить у повітрі або сприємлива масі "народу", і за нею ідуть. За царату – вони були культурниками, за Керенського – демократами, за большевизму – комуністами, по фактичнім розвалі Росії – самостійниками, в Галичині – незалежниками або "автономістами" – nach Bedarf. Спертися на сили нації й виступити з ідеєю, яка б – хоч гляділа в будуччину – але ішла в розріз з пануючою в даний момент, вони ніколи не були в силі. Боротьба з ворожою нам ідеєю визнавалася лише тоді, коли противник не лишав їм жодної дороги до угоди, в противнім разі – угоду робилося; але й то не з примусу, а з "підскоком", з захопленням, роблячи рекляму противникові, з повною вірою, що це не "передишка", а остаточне завішення боротьби, яка є "непотрібна і небажана": найбільш деморалізуюча форма компромісу. Накинута боротьба відбувалася в атмосфері неясности й туманности, на яку хорувала й сама ідеологія, яка ніколи не ставляла питання на вістря меча навіть у рішучі моменти; яка всякий конфлікт з "народом", "пролетаріятом" або "трудящим людом" чужої нації уважала за непорозуміння, що якнайскорше мусить і повинно закінчитися. Ясно, як впливала на розвиток конфлікту й його вислід, наскрізь ворожа всякій ідеї боротьби, така ідеологія.

В тім зачарованім колі блукав наш "народолюбний" рух. Він дебатував там, де мав гукати до мас. Він критикував там, де мав публічно оскаржувати, і заключав угоду, де мав вести безкомпромісову боротьбу. Нація не була для провансальця causa sui, і тому він мусів дусити в собі пробуджений афект, навіть у момент бою. Він не міг прийняти гасла ксенофобії, бо "людськість" була ж одна родина, а всі люди – "брати"... Виступати різко проти чужої нації – це була зрада ідеї "пролетаріяту" або взагалі "робітного народу", та також "інтересів гуманности"... Війна? – це ж була руїна тисяч "Я" і добробуту, найважніших речей на світі для провінціяла... Коротко кажучи, провансальство не могло вийти з круга угодових понять у своїй акції, бо саме поняття нації не було для нього поняттям аксіоматичним, самовистарчаючим. Яка теорія, така була й практика, яке "Що", таке і "Як".

Їх політика, що визнавала лише те, що дасться осягнути "тепер", у даний момент, органічно не в силі була дивитися на боротьбу за існування між націями, як на щось довготривале й природне. Діловці не бачили в війні нічого крім руїни. А ось які підсумки боротьби за визволення робить орган українських "есерів" і "есдеків": Сцена відбувається при брамі раю, де товпляться представники різних українських партій, що боролися між собою на землі і які домагаються щоб їх впустити до раю. І ось що каже їм св. Петро (такий як повинен бути в уяві " революційних" філістрів): "За що ви різалися, за ідеї? Кому ж з того користь? А хто ж ту ідею здійснив? Добру ідею прийме найлютіший ворог, коли переконається в її користі, а до злої не змусите людей жодним насильством... Не сваркою, не мечем, а ділом треба переводити ідеї в життя... Ви вмерли всі за ідею, але в тім жодної нема заслуги. Це й дурень зробить. Вмер, бо не вмів зробити нічого путнього для ідеї. За це в рай шляху немає... Не велика річ вбити людину або самому загинути від неї: велика річ жити з людьми по людяному, навчити людей бути людьми. Це найвища ідея людського життя. Навчіться на землі співати одну пісню (св. Петро називає – "де згода в семействі"). Переводьте свої ідеї не биттям, а спільним людським життям"[171-1].

Що можна додати до цієї філософії дрібного міщанина? І чи всі ті розводження про "користь" від боротьби, падькання над людьми, що вигинули "надаремно", і віра, що добру ідею й ворог прийме, і бажання співати з ним спільну пісню – "де згода в семействі", – чи ці нотки не взяті живцем з політичного лексикона наших "буржуазних" і "революційних" філістрів? І це має бути підсумок кривавих літ боротьби!?

Мимоволі нагадується друга цитата, не з нашого провансальця, лише – з європейця. Ось як оповідає, в імені свого героя, ірляндського націоналіста, Пер Бенуа в "Шляху Велетнів" про психологію боротьби націоналіста: "Наглий окрик, "Нехай живе республіка!" перервав тяжку мовчанку. Це був Джеме Коннолі. Він підійшов до Пірса, обидва міцно обнялися... Ніколи, як у цю хвилину, не усвідомив я собі того великого контрасту між цими людьми. В одного, – у Коннолі – тверда віра в побіду. Його груба плебейська комплексія потребує цієї потіхи. Для нього зусилля завжди повинно мати безпосередні й реальні наслідки... Пірс, навпаки – душа аристократа й поета, може боротися, знаючи що буде подоланий. Його царство не від світа цього. Його зір сягає дальше, ніж хвилева поразка. Він бере на себе посів зерна, якого плоди, він це знає, збиратимуть інші покоління".

Тут два світогляди! У наших "революціонерів", що, як той мужик, бачать лиш те, що можуть намацати, зачисляючи решту до "метафізики", зусилля мусить мати "реальні наслідки" – нарізку двох нових десятин, зменшення податку або урядову субвенцію; коли цього нема, вони відкидають боротьбу. Плоди, які збиратиме не нинішнє покоління, – це фантазія, а ідея, в ім'я якої борються за це, – нікчемна ідея. То "царство не від світа цього"; це фантастична держава "милостію Божію"; це є щось "окультного і непотрібного". Мільорд (з того самого роману) промовляє до сера Р.Кезмента: "Я певний того, Роджере (що нас подолають)... А одначе, не зважаючи ні на що, щось вийде побідним з цієї боротьби, це щось є душею Ірляндії. Вона вже завмирала, вона вже гинула... Наші ліберали волочили її по англійських зібраннях. У

безплідних парляментарних базіканнях... стратила вона культ твердого чину, що визволяє і відроджує"...

Це "щось", та "душа" народу – це була абстракція для нашого "Bauer"а, який "не їсть того, чого не знає"; для якого безсмертним було лиш "тіло". Цінністю для нього є намацальне, "мінімальніше". Вічна воля, "species" нації, що осущається століттями, зусиллями кількох ґенерацій, що стоїть понад добробутом і щастям одиниці й народу, над "тілом" – того не визнає демократ, ліберал, соціяліст, а передусім плебей, для якого порожній звук боротьба за ідеал.

Нема нічого дивного, що ця точка погляду не давала змоги нашому демократичному народолюбству зрозуміти противника, ані його ідеології, ані метод діяння, ані мети. Він усе мірив своєю провінціяльною міркою. Позбавлений всякого почуття агресії, він не може собі уявити, щоб це почуття було моторовою силою й у других. Тому то він вірить, що треба лиш погодитися щодо головних засад, а тоді зникнуть причини спору. Тому він усе блукає, мов у тумані, в політиці противників, впадаючи то в одну несподіванку то в другу. Признається один матокантний провансальський "революціонер": "Ми, українські соціялдемократи вихолостили марксизм. Ми вірили в його життєву, творчу силу", але засвоїли з нього лише "одну його половину; об'єктивний хід подій". "Ми прийняли з його тільки те, що може він нам дати незалежно від нашої волі, від наших прагнень; – механічний розвиток соціяльних відносин; не маючи самі жагучого, удважного прагнення, знищення, в самих його основах, в самім його ґрунті, капіталу, ми й другим не вірили, не розуміли їх", Соціяліст думав, що треба "нам" прийняти "засаду" противника (совєти) і "сама собою спинилась би війна з російською радянською владою". Твердження, що бажанням Росії є панувати над нами, "буржуа" уважав вигадкою людей перейнятих "націоналістичною фразеологією". Що противникові ходить не о принцип, а лише о владу; що він стремить передусім до "знищення", – що в боротьбі нашій панує не розум, а інстинкт, – то було китайською грамотою для наших сантиментальних провансальців[172-1]... Дикун, як каже Спенсер, є цілковито під впливом

безпосереднього враження від явищ, які закривають перед ним уявлення про будучі приємності або неприємності. Таким був і наш дикун, і тому він цілковито піддався впливам чергової декларації, обіцянки Троцького (Ліґи Націй), програми договору, не зважаючи на дальший зв'язок явищ, на внутрішню, незалежну від заяв, логіку подій, на не заявлені, а правдиві мотиви дій. Звідси не тільки вже згадане органічне невміння зрозуміти політику противника, але й вічний перехід від надій до зневіри, політична гістерія[173-1].

Не розуміючи противника (що було конечним для самої можливости змагання з ним), вони ще менш розуміли масу, той звеличуваний ними нарід. А це ще більш унеможливлювало їм боротьбу. Засада, що правдивим двигуном історії все є незначна меншість, яка несе масі свої ідеї (інша справа – від чого залежить прийняття тих ідей масою) – ця засада була цілком не до прийняття нашому демократизмові. Сантиментальний культ народу не позволяв "накидувати йому свою волю", відкидання волевого чинника не позволяло йому розвинути належно відпорну силу нації. Глибшою причиною цього пересадженого "народолюбства" був брак віри в свою правду і в свої сили. В боротьбі зовнішній цей брак віри в волеву сторону людської психіки привів до шукання порозумінь з ворожою силою, замість опиратися їй; у відношенні до власної нації – це привело до безперестанних хитань і числення з "настроями маси"; до ослаблення, до занику тих функцій, без яких усякий керуючий осередок нічого не вартий.

І тут знов початок дав Драгоманів. Він досить пасивно ставиться до спору між москофілами й україножилами: "Чи розділимось і ми (писав він) на твердих і м'яких, куди нарід наш сам схоче піти, те й буде". Він був проти "архиєрейського духа" в партії і проти "якобінства", розуміючи під тим активне накинення своїх ідей масі. В своїй плебейській пошані до маси він навіть радив "залишити кожному... кандидатові поставити свою програму в згоді з його виборцями" (sic!). Він ніколи не є певний і не бачить "нізвідки, щоб більшість народу була тепер за нас", а без цього акція для нього неможлива. Але навіть і "деспотизм більшости" зовсім "не є його ідеалом". Недовір'я до творчої ролі діяльної меншости досягає

в нього того степеня, що він протестує проти назви одного симпатичного йому часопису "Волею", бо "Воля" можуть зрозуміти, не тільки як Freiheit, а й як Wille, а це вже "якобінство" і "деспотизм"! – Але з цією своєю наївною наукою він – у своїм підсвідомім Я – був у розбраті: він зве себе "старим анархістом"прудонівцем, чи не одиноким на всю Европу, де "якобінські люди пішли скрізь" і навіть "жалує чому не родився деспотом... був би мав більший вплив на цілий ряд молодих поколінь"[174-1].

За це ще докоряв Драгоманову Франко. Драгоманів, на його думку, "не злучив в одну органічну цілість думок специфічного російського хлопофільства... На його думку суспільність – це власне тільки продукт робочих, в нашім краю хлопських мас. Переважно білоручки в нього, як і в більшості російських соціологів тієї доби, ідентифікуються з експлуататорами і п'явками народу... Невідродний росіянин, він все стояв на вірі в якусь містичну "волю народа" і його вроджену інстинктову здібність до осягнення "правди" в суспільних відносинах. Їй, народній масі і треба було лишити "будову нового ладу". Він за вузько розумів поняття суспільности, за низько ставив вагу і ролю інтелігенції"[175-1].

Цей погляд Драгоманова дуже заважив на формуванні політичної психології наступних поколінь. Тим поглядом перейняті в нас і досі всі ліві групи, як на Великій Україні, так і в Галичині. Той погляд, що виключає творчу ролю активної меншости ("інтелігенції" Франка) – є й досі причиною трусости наших національних "верхів", невміння активно вести за собою маси; страху виступити з ідеологією в даний момент у масі непопулярної; причиною їх безнадійного опортунізму, який, щоб бути "з народом" у момент історичних поразок, конче йде в Каноссу... Нашій "національній меншості" бракувало чеснот, потрібних усякій аристократії: відваги вибирати й приказувати: наш Гриць усе ховався за пліт "громадської думки" і "волі народа".

РОЗДІЛ VII

ПЛЕБС VERSUS НАЦІЯ, УТОПІЯ VERSUS ЛЕГЕНДА, ХУТОРЯНСЬКА "КАЛЬОКАҐАТІЯ"

Коли ми схочемо обняти однією формулою всі зазначені в попередніх розділах прикмети нашого провансальства, то нам доведеться шукати цю формулу в його відповіді на питання взаємовідносин між одиницею (або їх сумою) і нацією з одного боку, а з другого – між різними націями. І в однім, і в другім випадку (хоч з першого погляду видається інакше) ставить наше провансальство "партикулярне" понад "загальне". В обох випадках іґнорує воно волевий чинник націоналізму: не нація, лише що інше є causa sui; волевий, моторовий центр націоналізму лежить не в нім самім, лише поза ним; формально – ця воля обмежується (у нашого провансальства) – санкцією інтелекту, експерименту ("законів суспільного життя") і "спільною правдою"; матеріяльно – всякими на позір "вищими", та, в суті речі, партикулярними ідеями ("нищої братії", "черні", кляси, провінції, "людськости").

Ми бачили тут інстинктову ненависть, з якої всі ідеологи провансальства (праві й ліві) ставилися до слів – "панування", "влада", "окультна сила" держави, нація "милостію Божію"; до права нації визначити національну приналежність своїх членів, до національного "афекту", "пристрасти", до безмотивної національної волі, що ставить себе над поодинокими одиницями, над даним поколінням, над провінцією і т. п. В цім ставленні провансальства було надзвичайне примітивне розуміння національного колективу, як і колективу взагалі. Для середньовічної філософії (номіналістів), в розгарі спору про universalia, "універсальне" було лише сума "окремих", обнята одним і тим самим ім'ям, словом, Універсальне – це було тільки збірна назва для різних речей, і поза ними не мало ніякої реальности. Так думали і наші провансальці про націю. Для них ідея нації (її бажання, потреби) не могли існувати як forma separata (Томаса), зі своїми власними завданнями й цілями, не зв'язаними з хвилевими цілями й бажаннями одиниць. Так як homo значило для них стільки, що omnes homines, так і "народ" не більше, як "всі люди", Грицько, Петро, Семен та ін., так що цілі народу, які відрізнялися від стремлінь Грицьків і Петрів (їх "свободи"

і "щастя") або старалися підчинити собі ці останні, – були "окультизмом", а в партійній агітації – "зрадою інтересів народу". Так прийшло до утотожнення (національного) гурту з механічною сумою його поодиноких членів; його інтересів – з примітивними інтересами їх, а головне, до заперечення права нації хотіти, права накидувати свою волю одиницям, племенам, провінціям, поколінню. Для наших націоналістів, як у Спенсера, – не існувало соціяльного censoriumy, а тому добробут аґреґату, взятий окремо від добробуту одиниці, не міг стати метою, до якої треба стреміти. Модерна соціологія вчить, що є спеціяльні роди вчинків, думань і почувань одиниці, які силою себе їй накидують; що багато з цих почувань не є "наше власне діло, а припливають на нас із зовні", з колективу. Тому для соціолога, якась думка або почуття є загальним тому, що воно колективне (себто має менше або й більше обов'язуючу силу), але для провансальця – який визнає лиш те, що бачить – коли якесь почуття колективне то тільки тому, що воно загальне[176-1]. Життя, свобода, щастя всіх є для нього колективним ідеалом, бо це ідеал загалу Грицьків і Петрів. Думка, що боротьба, експансія нації і т. п. мають бути метою одиниць, тому, що це потрібне для цілого – є для провансальця найбільш абсурдною річчю в світі. Лиш "теологи" безпардонно касували самовистарчальність окремих речей, підкреслюючи першенство "загального", ідеї, "вічного". В тім і був Гераклітів момент філософії тих "теологів", так ненависної соціяльним епікурейцям. Провансальці мали свою теорію: в них не "поодиноке" означувалося "цілим", не випливало з нього, а навпаки, "ціле" було витвором поодиноких речей, що існували вже перед тим. Це був послідовний атомізм, який приводив до анархізму, подібного до Штірнерівського, хоч він і носив маску "людяности" і "громадськости". Фоєрбах проголосив "дух", "ідею" – "теологічною примарою", признаючи одиноко реальним тілесну, змислову людину, але він визнавав ще права колективу. Штірнер – а за ним і наші провансальські анархісти – неґують права колективу (помимо своєї фразеології). Єдино потрібним для них є "поодиноке". Тільки що в Штірнера це "поодиноке" є "die selbstherrliche Personlichkeit", а в наших провансальців – це пасивно терпляча, "людина". Але і один, і другі не позволяють колективові втручатися в її "права".

В цьому атомістичному розумінні нації, на перший погляд, суперечив провансальський космополітизм, інтернаціоналізм, який все ж ставив якусь цілість над одиницями, "загальне" над "окремим". Але це на перший і поверховний погляд. Бо це дійсно був провансальський космополітизм, себто він виходив з заложення не колективу, лише тієї самої одиниці. Пацифіст, що стрінувся в окопах з противником, розумує: "ми, особисто, не маємо нічого один проти другого, він не більше потребував вбивати мене, як я його". – Із цього розумування виводиться злочинність війни (в тім числі й визвольної). Це був світогляд примітивної людини, яка не визнає за колективом інших інтересів, як за окремою людиною. Коли людина ця особисто не має нічого проти другої, значить і нація не має нічого проти другої, бо нація, це ж ніщо інше, як сума таких самих окремих одиниць. З цього власне підкреслення моменту "окремого" виріс наш провансальський космополітизм, заперечення національної зверхности; вийшла наука про те, що "всі люди брати", про загально людські інтереси" і т. п. Тут не на одиницю накладалися певні тягарі, певна ідеологія в ім'я загальної правди, лише чисто особисту правду проектувалося в площині колективних інтересів. Їх інтернаціоналізм не був створенням вищого колективу (Pax Romana, British Empire), лише приборканням уже існуючого (національного), увільнення одиниці, юрби, від усяких приказів згори, а головне – увільненням від вічного закону боротьби за існування між націями... "Людськість", "космополітизм", "інтернаціоналізм" – то не був мужній інтернаціоналізм Dei gratia пануючих, що з своєї ідеї робили інтернаціональну, підчиняючи їй слабші. Ні, цей "інтернаціоналізм" – був їх "тихим пристановищем", де вони збігалися – мов стадо овець перед громовицею – разом, в юрбу: до Ліґи Націй , до пацифістичних товариств, так само як до веґетеріянських і протиалькогольних, щоб працювати "в любові й братерстві", бо не мали сили стояти самітно, зробити з себе якийсь осередок, коло якого крутилося б все інше. Так зі своєї атомістичної теорії наше провансальство прийшло – до занику ідеї (національного) колективу, ідеї нації, що має волю над "окремим", до проголошення права вибору на річ племінного "піднаціоналізму", або космополітичного "націоналізму", до розпорошення самого поняття нації.

Цей самий світогляд привів до занику поняття нації, до занику ідеї боротьби, всякого зрозуміння для неї і почувань, получених, з нею. І в однім і в другім випадку – це було нехтування волевим моментом у національнім чиннику, в національнім почутті. Поняття нації, особливо політичної, якому іманентні поняття волі до влади й боротьби, стало неясне, і непотрібне. Але все ж таки вони, що безперестанно мали на устах слова "народ", його "щастя" і т. п., мусіли мати якесь своє поняття цього народу? Мусіли, і мали, але це не було поняття нації політичної, лише – власне "народу", простіше кажучи, плебса. Плебс ще в старім Римі числився як протилежне патриціятові, частина нації позбавлена політичних прав, товпа, що жила всякими іншими інтересами, лише не справами політики й влади; справами приватними, але не інтересами цілости нації. За часів феодалізму в Европі таким плебсом була буржуазія. Коли вона стала політичною нацією, плебсом стала лише кляса пролетарська й селянська, і т. д. Зрікаючись зверхности,і власної політичної ідеї, ставлячи приватні інтереси одиниць понад "окультні" інтереси держави й нації, як окремого колективу, спихаючи в своїй тактиці боротьбу за владу на друге місце, – наше провансальство мусіло прийти до утотожнення "нації" з "плебсом". Його нація це було розлюзнене товариство з правом сецесії його членів, "вільна спілка", до якої хто хоче приступає, а кому не вигідно – виступає; його ідеалом були нації як "добровільні товариства, зв'язані не більше того, скільки вимагала потреба, і міцні на стільки, на скільки існування їх не шкодить правам особистої свободи"[177-1]. Демократизм вони утотожнювали з "мужицтвом". Але це була особлива – їх демократія. Як і мужицтво, вони передусім думали про рівність, але не про свободу, і тому готові були забути про момент свободи (влади), коли хтось забезпечить їм рівність: як Драгоманів з своїм царофільством, як Грушевський і ціла наша плеяда істориків, які відкидали політичну свободу, коли вона "вимагала жертв" від того самого "народу". Вони просто "покланялись народові як животворящій стихії... котра мусить одвіт дати на всі наші питання про індивідуальну і общеську свободу, про індивідуальне і людське щастя". Щастя одиниці, щастя всіх, вільність від усяких "окультних" сил, що стояли над ними – і охорона від усяких жертв, це був ідеал нашого провансальства, ідеал суто плебейський.

Але від стремління до захоплення влади, від всякої агресії, вони "в національних питаннях не йшли дальше тієї границі, яка визначалася потребою "самооборони", оборони своїх економічних і культурних, "мінімальніших" інтересів. Особливо ненависний був їм "принцип державного насильства"[178-1]. В народі, як і тодішні москалі, від яких вони взяли свою науку, бачили вони щось містичне; все що виходило з глибин народної юрби, набирало в них тим самим вищу, містерійну силу; vox populi був для них vox Dei. Вони були експонентами маси. Їх поняття про нарід не було поняттям тих, що хочуть його десь вести, в довір'ї до своєї великої правди, яку вони носили в серці і в ім'я якої кликали масу йти за ними до своєї цілі, не спиняючись перед жертвами; ні, їх народолюбство це була слізливосантиментальна любов мирного провінціяла до рідного окруження, його благоденствія і мирного житія його затишної парафії. Це не був націоналізм нації, чисто релігійна ідеологія, з волею будувати, з завойовницьким інстинктом, з жадобою панування й влади, – то був вузько ограничений націоналізм провінції, сантиментальна ідеологія, яка стреміла лише "визволити" особу від усяких пут і забезпечити їй незакаламучене спокійне життя під чиїмибудь опікунчими крилами. Свій патріотизм вони принизили до любови, до "рідної сторононьки", до її звичаїв, до "реґіоналізму".

Замість вкласти в поняття нації велику ідею, високу ціль, що стояла б понад "партикулярним", – вони зробили собі Бога з феноменального – обмежили об'єм поняття нації (1). Замість включити в поняття нації не тільки "нині", але й "завтра", – вони задовольнилися лиш першим; вони обмежили поняття нації в часі (2). Вони були поза часом, а їх ідея – ні ретроспективною, ні проспективною, без традицій вчора, без завдань завтра. Взиваючи до розуму й виклинаючи почування, фанатизм, – вони зробили національне почуття плитким і яловим; обмежили його інтенсивність (3). Відповідно до того пристосувався й цілий їх світогляд, який знав замість "легенди", "міту" – погідну й нудну утопію (ad 1); замість руху – спокій (ad 2) і замість протесту – немічний жаль (ad 3).

Суттю того світогляду було недовір'я до вибуховости, до пристрасти. Supremus motor людської душі був "розум", не воля. На чинний спротив і

агресію той світогляд не міг здобутися. Він боявся бути жорстоким до чужих так само, як до своїх; боявся обидвом накинути свою волю, повести своїх за якоюсь блискучою оманою. Коли б він вірив у ці останні, взагалі в "окультні" сили, – він знав би лише ідею й протест в ім'я її, хоч би це й мало принести біль "окремому". Але для нього це "окреме" було суттю, і тому коли в страшній боротьбі за існування воно гинуло – одиноке почування, яке опановувало його, це був тілесний біль, сум. Там де не "універсалія" мала реальність, а "партикулярне", – вічний приплив і відплив людської енергії викликав лише песимізм і нудний біль. Наше провансальство не розуміло таких "фантазій" як релігії, національні місії, самовистарчальні національні ідеї, які знали інші народи, які будували "вічне", що утверджували тяглість своєї колективної волі хоч би за ціну гибелі дочасних дібр і жертв сучасних поколінь. Наше провансальство того не знало, і тому сум або туга є головні прикмети нашої вдачі й головні форми реаґування на зовнішні сили. Це реаґування зупинилося на першім щаблі, на почутті болю, і не перейшло на вищий, на спротив, на активне бажання усунути суперечність між внутрішнім і зовнішнім через заперечення останнього.

Наші націоналісти, згідно з тим як відбивається їх світогляд і у літературі, це діти будня, що "не викрешуть з себе ані вогню екстази й радости, ані кривавої скарги"... З книжок нашої літератури "говорить чутливе серце замученого жителя" наших гір і долин. Він шукає "розради в резиґнації, в безвольній надії, що чейже колись прийде всьому кінець... Ані могучих відчувань зла, що вели б до бунту... Спокій (тут є), легкий, лагідний... Добряче серце, яке не в силі реагувати на зло". Збудити в читача, в людини, "чутливе серце", до "всіх, кого гнітять окови" – ось головний мотив життєвої філософії провансальства[179-1].

Це є його "гуманність", гуманність тих, що не вміють боронитися, яку десятками років ширило наше "красне письменство". Правдива гуманність не витягає на світло дня лише негативної сторони нещастя, його стихійного "болю" як такого, вона є ще й мораллю покривдженого, афірмація того, в ім'я чого він виповідає війну життю, наражуючи себе на небезпеку. Але симпатія наших провансальців далека від цього

світогляду, вони симпатизують – з жертвою нещастя, хоч би пасивною; їх смутить не зламання їх волі, лише тілесний біль; не те "вічне", чого їй не дали здійснити, лише те "дочасне", яке при тім потерпіло. Це симпатія старих баб – якими блискучими іменами в літературі вона б і не покривалася. Хаос, непевне, безодня, що вабить героя – ця симфонія не для глухонімих провансальців.

В нас "логікою розсудили, що загалом нема безодні, нема нічого, лиш атом, момент", – і це ігнорування безодні людських "ілюзій", "фантазій" і "примар", що дають одиниці піднесення над собою і формують "життя", привела провансальців до безнадійного песимізму й суму: по "моменті", "атомі" не лишилось нічого, навіть безодні, в яку вірили "фантасти", лишався лиш сум і жаль... Як свічадо, відбиває його в собі ціла наша література. У Лесі Українки меланхолія викликалася страхом перед загибіллю "вічного", перед заламанням волі до перемоги, у многих інших – їх сум спричинило не заламання волі, стремління, лише – їх кожночасної об'єктивації: смерти одиниці, поразки даної ґенерації, голоду, хвороби, матеріяльної руїни, "партикулярного", ("атома", "моменту"), що було для них найважніше на світі, і з чим не лучився ніякий виклик об'єктивному, що його хотілося знищити; жодне самоутвердження волі, яка, загибаючи в одиниці, таки не піддається силі окруження.

Тієї афірмації волі даремне ми й шукали б, бо вона існує там, де є почуття власного права. Того в нашого провансальства не було. Роз'їджене пістряком інтелектуалізму, воно все зверталося (як ми вже бачили) до "доброго серця" противника. Політика була тут, тим самим духом натхнена, що й поезія. "Дужі! Волю прекрасну віддайте... Ситі! Землю Господню верніть... Хижі! Чулими, добрими станьте – і в покуті гріхи замоліть"...[180-1] Така була одинока реакція провансальської ідеології на об'єктивне, що не давало йому жити, і чи не нагадує зона "народництво", винниченківщину з їх просьбами, але не грозьбами; з їх огидливоблагальними закляттями противників? Чи не нагадує цілий світогляд нашого національного "відродження", як воно переломлювалося в психіці своїх провансальських провідників?

Нерозвиненість правової психіки, не позволила їм відповідати протестом на нарушення їх прав; "права" нації вони розглядали не як правові, лише як норми моралі, які "зобов'язаний" міг, але яких отримання не смів ніхто від нього вимагати (як, напр., приписи любови до ближнього, і др.). Що ж. дивного, що в таких випадках лишалося лише благання о ласку, а в разі відмови – туга?

Дати себе звести почуттю протесту й гніву, спротивлятися нарушенню своєї волі, на це наш провансальський філістер неспосібний, бо тієї волі не має. Він здібний лише, як стара бабуся, оплакувати тілесний біль; одиноке почуття, що в нього живе, це "людське серце" старої няньки, філантропічний патос армії спасіння, квакерів і товариства охорони звірят... Хтось сказав, що з великих націй англієць любить свій рідний край мов жінку (за котру зобов'язаний дбати), француз – як коханку (для якої хоче посвятити все) а німець, як стару матір (яку повинен утримувати). Я б додав до цього, що українець любить рідний край, як стару няню, яка для нього, (а не він для неї) має багато речей робити, і на груди якої міг би він виплакати своє переповнене горем серце...

Суть провансальського світогляду – це "гуманність" і "толеранція". Для них закон життя не боротьба, лише солідарність і взаємна любов. Для них вороги й ворожі нації це, хоч і кати, є або "брати в соціялізмі", "брати в поступі "або в "людськості", в "Сході Европи", в "слов'янстві", але завжди – брати. Для мужньої психології ворог є ворог. Одна з немногих представниць цього мужнього світогляду в нас, устами своєї героїні, Маріям, на закид, що вороги "не відають, що творять", відповідає: "І єхидна несвідома, а всяк її розтопче, як стріне на шляху"... Але наш провансалець забороняв чіпати скорпіонів довкола нас, "бо й скорпіон жити в світі бажає, а чи ж винен він тому, що їдь у хвості своїм має?"

Це не виїмок! Ту ідею висловлює й Драгоманів, який понад усе ставить "гуманізм" і наказує "з кождим ... обходитися справедливо та по людських. Це правило "не позволило й не позволяє нам супроти наших

ворогів та ворогів сграведливости виступати з чимсь "нелюдським" та "несправедливим"[181-1]. Тим пересякнута поезія, як уже цитованих так і не згаданих тут авторів. Про ту ж "гуманність" читали ми і в Драгоманова, що радив галичанам не воювати "шовінізмом" і "ненавистю", або в Грушевського й Винниченка, що намовляли робити революцію "без проливу крови", силою "внутрішньої правди". Пригадайте цілу філософію українофільства, радикалізму й соціялізму, які бачили причину національної агресії чужих народів супроти нас лише в "панах та царях", в "несвідомості".

Засаднича "гуманність" ("не чіпай мене, то й я тебе не зачіплю"), це була найвища чеснота провансальства, або як казав Ніцше: "Чеснота то є тихенько сидіти в багні... (Шевченкове " сидіти нишком"). Ми не кусаємо нікого і уступаємось з дороги кожному, хто хоче кусати, у всім наша думка така, яку піддають нам"[182-1].

Ця "гуманність" була теж головним законом у відношенні до свого народу. Тут "одиноким клейнодом" було – життя одиниці, одинокою реальністю – момент, одиноким щастям – сидіти на рідній купі гною, щоб лиш не було "руїни, крови і страждань". "Бути гуманним – значить бачити в кожнім людину рівну собі", і очевидно, жалувати її. Тому в нас жалують провокатора, коли він матеріяльно терпить і має діти й жінку. Тому (з жалю) прощають у нас "зміну переконань", викликану "тяжким матеріяльним положенням", але не дарують незалежну від цього, правдиву переміну дійсних переконань. Протест, обурення, прославлення й гордість з приводу смерти того, хто впав, боронячи свою ідею, – це за сильні переживання для провансальця. Він знає тільки симпатію або плач. "Вони можуть – каже Суарес про орієнталів – ніколи не сміятися, але за те вони плачуть; вони вміють плакати, і не червоніють навіть плачучи"[183-1], як правдиві плебеї...

Такими плебеями є наші провансальці. Вони на всі події дивляться з точки погляду філантропа, що знає одну панацею на людські нещастя: лагодження звичаїв, гомеопатичну поміч, жаль, потіху, а ніяким способом не пристрасть, не спільне почування, не насильне збурення

status quo, ніякі здвиги і катастрофи. Тому власне їх "чуле серце" не приймало "кривавих кошмарів" революції. Вони мріяли про "кращу будуччину", але не про шлях, який до неї дійсно веде. Поезія зусилля лишилася їм чужа. Перед морем хаосу, перед видом смерти, перед безоднею, що раптом відслонила їм завіса будуччини, – чулися вони мов дикуни, які побачили вперше блиск і лоскіт вогневої зброї: вони впали на коліна і зачали відмовляти молитви, їх обгортає "сум на вид руїни". Їх смутить те, що стає "з кожним днем все більше і більше крови". Вони нарікають на "криваві дні, сумні, страшні" революції, бо їх маніловське серце сподівалося, що вона прийде в образі "веселої весни". Вони не приймають революції такою, якою вона є: для них вона повинна бути "яблуневоцвітна", "звуколірна" і "з музикою". Їх разить вид страшної картини, коли "смерть шумить косою". Їм стає "страшно" від цього пекла життя. В стихії змагу й боротьби для них немає жодної краси. Вона не є для них підкріпленням віри в силу людської природи, лише доказ того, що "людське серце до краю збідніло". Країна боротьби – це для них "проклятий край", в якім "ніколи не буде раю", поки, замість закону боротьби, не завітає до нього погідна добросердечність і всепрощаюча любов "космічнооркестрових" філістрів[184-1].

Ідеали? О, вони про них говорять що дня, але їх ідеал також (очевидно соціялізм) мусить бути "музикальний", бо "соціялізму без музики ніякими гарматами не встановити". Зударення двох сил, з яких одна має знищити другу – в ім'я своєї правди, це "містерія", якій вони приглядаються з чудуванням, бо не знають ані своєї правди, ані не мають волі до її здійснення; їх закон – це "гармонія", гіпотетичне твердження, так вигідне для геніїв угоди. Найвищий приказ – це "людяність", взаїмна симпатія, злагодження звичаїв, – чеснота слабих, які невміють стати сильними. Не маючи ніякої думки, вони толерантні до всякої. Не вміють сказати ні Так, ні Ні, вони симпатизують і з потакуючими, і з тими, які заперечують. Мораль сильних – розвивати всі свої сили, розкошувати щастям свого – це було недопустиме для тих, для кого заповіддю було не здобування, а гармонія, не здобуття, а симпатія і солідарність. Одиниця цінилася тут не за ті великі стремління,

що жили в ній, що були вищі від її "тілесного", – лише тільки вже через те саме, що це була людина. Тут усі люди були рівні, як і всі нації.

Відповідно до того світогляду була їх утопія. Кладучи натиск на "партикулярне", не "загальне" – своє прив'язання до феноменів, до світу з'явищ, до теперішнього, до "щастя всіх", вони це переносили й на свій ідеал, царство незакаламученого й нудного спокою, без руху. Сорель каже, що великим революційним силам, епохам і верствам, які жадібні влади, хочуть захопити її собі шляхом революції, – властиве уявлення цієї борні в формі літу, леґенди. В формі "останнього суду", "дня гніву" (християн), "катастрофи" (К. Маркса), картини зударення двох ворожих сил (якому м. ін. прекрасний вираз дав уже згаданий вислів Б. Хмельницького), – сил, що виключають одна другу. Міт, що захоплював прихильників нової віри. – це сподівання активних верств. Сподівання верств пасивних – є утопія. Міти, – пише Сорель, – це не опис речей, але вираз волі. Утопія навпаки, це витвір розумової праці... По спостереженні фактів, стромиться збудувати модель нового ладу... В той час, коли міт кличе людей приготовлюватися до бою, щоб зруйнувати те, що існує, – утопія хоче спрямувати думки в напрямку реформ, які можна осягнути зміною системи". Коли утопія характеризує розумовий момент, коли її доводиться доказами; коли, в своїй природі, вона не певна, піддасться сумнівам, то леґенду характеризує безуслівна певність, віра. Достоєвський пише про предтечу большевизму, "беса" Верховенського: "він дивиться на речі так, як би чекав руїни світа, і то не колись там (прикмета утопій) після пророцтв, які могли б і не здійснитися, але цілком рішучо... позавтра рано, точно 25 мінут по 10-ій"[185-1].

Позбавлене всякої віри провансальство, очевидно, не мало тієї певности, і тому його образ ідеалу був не міт, що сталить сили й захоплює, тільки уявлена прекраснодушна утопія, що зафіксовує спокій. Наше провансальство не дало жодної леґенди, як дали її (не кажучи вже про християнство) деякі національні рухи Заходу. Дав нам цей міт Шевченко, але його або не зрозуміли, або скартали, як Драгоманів, за те, що він "зачитувався Біблією", черпав для створення своєї

національної леґенди з "мрій пророків про суд Божий". Лише плаксиві і слізливі утопії, розумові конструкції раю замість легенди знало наше провансальство, раю, що мав прийти не в форм Dies irae, не як "день гніву", лише – як Deus ex machina, як ласка, без усяких волевих зусиль заінтересованої сторони. Не дарма два типові представники нашого провансальства скінчили утопіями: один – ідилічною "трудовою монархією", другий – "Соняшною машиною". Цей день мав прийти, то "як радісна весна", то як "0рмузд ясний молодий",то "у промінні як пишная весна", у вінку з квіток з "ріднесенького поля". Чому і в який спосіб? На це нема відповіді. Просто – "минеться негодонька й доленька настане"[186-1]. Як минеться? Чому минеться? – А що ж то обходить миргородських утопістів? Вони вірять, але й та віра не віра пророків у свою правду, але сподівання нижчих духом, ще чейже мусить "заглянути сонце і в наше віконце".

Тими утопіями роїться також наша публіцистика, "все мине, що гірко було – наступлять дивнії роки", тигр лежатиме коло ягняти (утопія Драгоманова), одна Русь коло другої (утопія "хліборобів"), один "нарід" поруч з другим "народом" (утопія радикалів, демократів, соціялістів). Утопістами є й наші комуністи, в тім самім сенсі. Вони також чекають, аж настануть "дивнії роки і потече і знову медом і молоком свята земля". От як оповідає типовий під тим оглядом Вал. Поліщук у своїм "Адігейськім співці", де нещасливі Адігейці билися, билися, аж з півночі "держава робітнича – допомогла Адіге щиро, свою республіку створить, де праця заплелась вінком барвистих націй в одно об'єднання: – робочий люд"[187-1]. Цілком як для Костомарова, "власний розвій кожного зі слав'янських народів" треба було осягати "з допомогою інших споріднених націй"[188-1].

З височини тієї утопії вони з неохотою сходять у діл, де багато "сварок", а часом і крови, де нема ані спокою, ані "звуколірности", ані "музики", де так тяжко годити суперечності. Тому розуміють вони собі свій ідеал не в формі тривожного й яскравого міту, а в формі сонного спокою гоголівського Миргороду... Це "ніжномрійний" подих "зоріволі". Лише екстремісти можуть захоплюватися, як Сорель, "варварською"

філософією міту, або як Барес, мішати в одно "кров, насолоду і смерть". Наші утопісти "України долю бачать не в тім, щоб вибитись на волю та кров слов'янську проливать, і засівати трупом полеж, лише щоб побачити всіх слов'ян "в одній сім'ї"[189-1]. Тією фразеологією рідного запічка, так часто переношуваною провансальцями до громадських справ, залюбки оздоблюють вони свої утопії. Їх серце передусім "спокою просить", "любови тихої бажає"[190-1]. Вони нарікають, що хоч "козацькі й ляцькі сили розвіялись мов прах", то на жаль "не згибла лиш незгода, в вражді ще Русь і Лях", – і мріють, "чи коли настане нам щасливіший час", – чи з'явиться єдність, і згода й мир до нас"?[191-1] Вони шукають насамперед "блакитного спокою", "танків мрій тремтючих, ніжних, ніжних, в шатах білосніжних". Вони самі не знають чого прагне їх роздвоєна душа, "чи спокою, чи гучного бою"?[192-1] – але і з запиту, і з контексту, і для самого автора хіба, нема двох відповідей на той сумнів.

Яка поезія, така й політика. Провідник нашої соціялдемократії – в розгарі того "гучного бою" – мріє про "селянську мирну країну", викликає "тугу за чистим людським, мирним селянським життям", за "ладом", без "братовбійчої різні". А дальше так малює ідеал своїх товаришів (і свій власний): "це буде щось цілком нове, ідеально невинне, сантиментально гарне. Всі люди будуть смирні, як ягняточка, всі житимуть у прекрасних палацах, ходитимуть в гості один до одного"[193-1]. Подібним ідеалом філістра захоплюється й голова другого відламу соціялістичного міщанства, "есерів". Він поручає нам той стан, коли "буде стоять лише тиша повна соняшного сяйва, диханням квіток, музики без слів, віршів, краси перехрещуваних у повітрі промінів"[194-1]. Німці та інші "насильники" серед народів, – пише ранішній Франко, люблять "краску крови і блеск сталі", а "нам хліборобам що з мечем почати?" і радить "патріотичний меч перекувати на плуг, обліг будуччини орати – на серп щоб жито жать, життя основи – на вила, чистить стайню Авгійову"[195-1].

Так уявляли вони собі свій ідеал, "сантиментально гарним", з "блакитним спокоєм", з "тишою", з вилами і гноєм... "Партикулярне", не "загальне", світ з'явищ, "тіло", людина та їх сума, її "добробут" – були

для них усім. А що – як каже Геґель – "без спокою неможливий ніякий добробут", тому то наше – "буржуазне" чи "соціялістичне" міщанство й мусіло прийти до ідеалу тихого спокою. Не для нього був сорелівський міт...

Це була утопія, так подібна до інших, про які каже Леся Українка: "Нам ніяково в тому прийдешному товаристві. Нам сумно серед того безкрайного щастя, бо наша уява страждає від довгої плетениці картин без тонів, перспективи і півтонів... Це не життя, а повільне вмирання від щастя, від безжурного, непотрібного добробуту. Нема боротьби, цієї конечної умови життя, нема трагедії, що дає глибший зміст життю"[196-1]. Той світогляд був для них чужий, для них, що марили про інший, з тугою зацькованого пса за тихою криївкою, спокійною затишною домівкою. Патос боротьби заглушався в них тихими, ніжнозвучними мелодіями, що не дражнять, не підносять волю, лише заспокоюють і вгомонюють. Не перероблення світу шукали вони, лише пристосування до нього.

Ця утопія мусіла стати їх властивим царством, бо нехтуючи чинником волі, вони інакше не уявляли собі визволення, як дорогою ласки. Приклонники леґенди числили на свою вищість і на перемогу в конкуренційній борні. Наші провансальці, відкидаючи саму ідею борні й риси характеру до неї потрібні ("заборчість", "хижацтво"), не надіючись на себе, жадали "рівноправности": права не для сильнішого, не для здібнішого, лише "для всіх". Історія, що розставляє нації по різних щаблях, не сміє брати критерієм "напруження сили" поодиноких народів; кожний "повинен дістати повну можливість розвою" (нації пани, так як і феллахи й парії), а "прийняття різкого напруження стремлінь за передумову признання національних прав", було для них страшне[197-1]. Замість з втіхою, з розпачем стверджували вони: "0 горе, мамо! Воля, слава й сила відмірюється мірою борби!", а не "великого страждання", не "по мірі крови й сліз". Тому, разом з іншими націямипаріями, воліють вони "могутність, щастя і свободу" України відкупити... сльозами[198-1]. Тому вони вірили не в войовничий міт, лиш в утопію, "історичну Немезиду", яка могла прийти для слабих лише в

дорозі ласки без зусиль з їх боку. Такий характер носять усі їх утопії. Вони, тільки "ждуть" апостола правди і доброї волі. Вони лиш питаються – "а де ж ти зіронька ясна, сподівана бажана воля?" В їх грудях лиш "тихесенько щось лебедить і благає о поміч у муці". Вони лиш сподіваються, що "з'явиться вона", ця воля, що "доля щаслива до неньки Вкраїни прилине" мов ніжная мати, мов чиясь ласка... Як ласки чекають безчинно своєї долі лише парііодиниці і парії між націями[199-1].

Свій ідеал спокою й непорушности переносили вони й в свій ідеал краси. Вони знали лише спостерігавчу реакцію на об'єктивне, не волеву. Лиш любов до свого Я (провінціонального), яке ніколи не переходило до ненависти або гніву проти чужого Ти. Звідси їх краса була не в стремлінні до здобуття, а в тузі за ідилією, за збереженням того, що є. Не в посіданні й агресії, лише в гармонії й спокою, в помадковім doice far niente. То був ідеал буддизму – полуднева сієста в тропічнім підсонні, коли небо, вода, земля, воздух, здається, застигли, мов у сні. Хто не пізнає в тім образі поетичних картин нашої літератури та... ідеалу наших провансальських політиків? – "Не Зевс, не Пан, не Голуб Дух, лиш соняшні клярнети"; "не Гнів, лиш соняшні клярнети"[200-1]... Таким був їх бог, прекраснодушний міщанський "бог". Зевс – який панував над світом, Пан – символ його "окультної" сили, що є у вічнім русі, ГолубДух – що створив з хаосу світ, Гнів – що хоче його зруйнувати, всі ті боги були занадто перейняті волевим формотворчим первнем, щоб заімпонувати мертвим власникам "мертвих душ" українського Прованса. Їм треба було "соняшних клярнетів", тихого муркотіння кота під грубкою, або мрійливого патосу цвіркуна. В тім лиш бачили вони красу і глузд життя. "Ми бачимо обличчя природи (каже Дарвін), що сяє втіхою, бачимо нераз надмір поживи; але ми не бачимо або забуваємо, що пташки, які довкола так безжурно співають, живляться переважно комахами або насінням, нищучи безперестанно життя; забуваємо, в якій кількості хижак або інші звірята нищать цих співаків, або їх яйця, або їх молодята"[201-1]. Власне той другий вигляд природи – не бачать наші соняшні клярнетівці. Вони бачать лиш "гармонію", не боротьбу й оборону, і в тій гармонії й непорушності, а не в русі і змаганні, – красу, їх краса була в "глибокій поетичній ніжності", в "ліризмі і щирості чуття", в

"безмежній доброті", в "любові до світу і людини", – в ліричнім онанізмі. Тієї краси шукали вони лице – як казав Шопенгавер, – в світі "vom Wollen losgerissen", в тій стороні життя, що була "die erfreulichste und die allein unschuldige". Цю красу назвав Геґель "eine Schonheit der Nervenscrwache", в якій пропадає все, штивне й опірне і де з'являється тільки душа, що відчуває; але душа, в якій можна розпізнати смерть вільного самовистарчального духа212.

Краса вічного руху, поезія здобувця, твердих м'язів, і твердої волі, мало імпонувала їм, які знали лише красу "гуманности", похилених у журбі чіл "на долю марних нарікань". Діяльність і рух – це було для Геґеля "вищий ідеал життя", для наших філософів – спокій і щастя в спокою. Непорушність, тиха погідність, стояча вода.

Це мабуть про них сказав Ніцше: "Ваше безжурне споглядання хочете звати ви контемпляцією"; все, – чого можна діткнутися боязкими очима, вам хочеться охрестити "гарним"[203-1] – садок вишневий, верби, застигле сонце – зкам'янілий рух... На бік, натомість, відкидається з естетики все, чого не може "діткнути" провансальський філософ, який визнає лиш світ феноменів, а не те ірраціональне, вічно рухливе, що дає їм життя. Тому то їх краса не знає драматизму, бо не може його бути там, де ідеалом є непорушний спокій, ані того, що зветься по німецьки das Erhabene, по французьки le sublime, а по українськи – "величне". Суть поняття величного для Геґеля, це звертатися проти всього "втіленого". Як же ж міг мати це почуття наш провансалець, якого богом було власне "партикулярне", для якого було "вічним лиш тіло"? Так само й драматизм: його істотою є конфлікт, конфлікт індивідуальної волі з об'єктивним, але наш провансалець не знав ні волі, ані не любив конфліктів. Для нього драматизм вичерпувався часом навіть безвинним болем, як щось "Widerfahrendes", щось що "лучається", те, що "притрапилося": "трагізм" хробака, розчавленого чоботом прохожого. Далеко завело б нас провадити цей хід думок і в область нашої музичної творчости, але цікаво, що найбільша опера нашого найбільшого композитора ("Тарас Бульба" Лисенка), це також скорше опера Iігіса, ніж опера heroica. В ній даремне будемо старатись

знайти "щось сильне", могутнє, широке як тодішня епоха, як тодішні сталеві характери". Все в ній "мельодраматичне"[204-1].

Тому так тяжко нашій провансальській літературі виступити поза рамки натуралізму. Підпорядковуючи себе всяким "законам" і санкціям, не сміло боязке провансальське Я накинути свою волю матерії. Експресіонізм і романтизм, вищі форми взаємовідносин між творцем і матерією в нас майже не знані. Відношення наших творців до зовнішнього світу, до матерії, переважно пасивне, майже фотографічне: pendant до примітивної форми об'єктивації волі в провансальській політиці, оборони, а не нападу, утвердження партикулярного (матеріяльного), а не загального (ідейного), "гармонії" (стагнації), а не здобування (руху). Так як в політиці вони бачили зміст, окремі феномени, а не їх незмінну суть, бачили вони в літературній творчості поняття, і виражали їх, а не укриту істоту речі. Звідси є їх замилування до натуралізму, до плебейського подавання всього "мов на лопаті", або, як у нас кажуть, "ясність і прозорість" їх стилю. Не прочування й відгадування речей (що вимагає інтуїції і волевого зусилля), лише їх опис (можливо детальний), пасивне віддавання себе вражінням, що йдуть із зовні, а не майстрування їх. Наш провансальський поет не суґерує речей, лиш називає їх по імені, мов сільська вродливиця, що тикає на них пучкою. Не інстинктове старання вжитися в речі, лише їх чисто інтелектуальна обсервація. Звідси й стиль провансальця, взагалі те, про що пише, мусить "мати голову й ноги", над І мусять стояти всі точки, виклад повинен бути довгий. А головне все мусить бути ясне. Замазані сильветки й темності Рембрандта, свавільне трактування матерії, її безжалісне уярмлення, простелення вільної дороги невстриманному творчому людському Я, – все це в нас "футуризм", не література. Про все треба говорити з ясністю вульгаризатора і точністю фотографа. Суть – віддання не людського Я, що переборює всі загороди, лише речей, які можна "видіти", в їх спокою, не нарушені заголосним криком, з незмінними, природою встановленими границями між ними, з точно розставленими знаками перетикання, з приписаними цезусами, з точно означеними правилами "милозвучности".

Цілий і цей світогляд носив печать неймовірної обмеженості. Воля тут виявлялася, але зв'язано. Провансальський афект обмежувався примітивним відчуванням болю або втіхи, ніколи не розширяючись до почуття протесту, агресії. Провансальська фантазія обмежувалася стаціонарним "нині" або стаціонарним "завтра", гонячи, як у дійсності, так і в будуччині, за ідилією, за гармонією між явищами, але не за чимсь, щоби рвалося геть, стреміло над них. Ідеал був – спокійний і тиша цвинтаря, не стремління, що живе далекою мрією і вириває ться з пут теперішности.

Коли захочемо шукати за матеріяльним підложжям цього світогляду, мусимо схарактеризувати його як світогляд провінціональний, парафіяльний, світогляд рідного загумінку і, ще стисліше – плебейський світогляд. Непереможний потяг до чутливости й вискарження, нічого, щоб дражнило нерви, допроваджувало їх до екстази, намордник на всякий великий вияв енергії, ніяких дисонансів, – що це як не риси провінціяльної вдачі?

Це особливо кидається в вічі, коли ми схочемо спинитися ближче над змістом нашої провансальської "кальокаґатії". Сократ бачив зміст життя в участі в усім добрім і гарнім, що він і називав вище згаданим грецьким словом. Як розуміло це слово і його зміст наше провансальство? Їх "кальоскаґатос", їх "добрий чоловік" був як казав Ніцше – євнух, der entmannte Mensch. Їм ходило лише про "гуманізацію", про чесноту плебеїв, що самі не вміють панувати і не терплять цього інстинкту в нікого. В них не було двох бігунів – "спотужнення життя" і "схирлявіння життя" (Verstarkung des Lebens і Verdunnung des Lebers), мірилом високости душі було в них її розніження, співчуття, філантропія з симпатії до нижчого, слабшого, часом нікчемнішого, "толеранція" (нездібність до "Так" або "Ні") і "об'єктивність" (брак віри в свою ідею і бажання її здійснити). "Добре" було все, що розслаблює, що осуджує всякі сильні афекти, як гордість, гнів – "форма самоутвердження декадентства"[205-1]. "Добрим" був той, хто вмів гасити в собі найсильніші вогні в сльозах співчуття, хто мав непоборну відразу до всього означеного, яскравого, оформленого, а натомість кого тягнуло до

всього слизнякуватого, розпливчастого в поглядах, які позволяли б ніколи не в'язатися ні з цією, ні з другою ідеєю, які позволяли б уникнути для залежного від усіх провінціяла двох неприємних речей: вибору і приказування. "Добрим" був той, хто осуджував, але – не остро; хто сперечався, але – спокійно; хто уникав чорних і білих екстрем, тримаючись сірого; хто оглядав усяку річ рівночасно з трьох сторін, аби не попасти в помилку "односторонности", хто замість "абоабо" – знав лише ambo. Ось як це звучигь в автентичнім толкованні: провансальський "кальоскаґатос" є той, хто має "надзвичайний хист – не ставити питання різко, обламувати гострі ріжки, доводити до згоди і порозуміння". Для них це не був опортунізм, "а вищий ступінь культури, що завсіди опирається на признанні чужого права, на широкій терпимості до чужої думки і шукає прийнятного для обох боків виходу в конфліктах"[206-1]. Ось ідеал провансальської "кальокаґатії".

Читаючи це має вражіння, що наївся трави... В листі до одного з своїх "любезних земляків" писав колись Квітка: "Утніть ще! Потіште душу, мов топленого масличка злийте на неї". Тим "топленим масличком" провінціо нального паламара і тхне від нашої "кальокагатії", в якім тоне все сильне, міцне, живе і відважне. Тим "масличком" заносить і від солодких зітхань кирилівських методіївців, і "трудових" монархістів, і від "гуманности" Драгоманова, і від "ніжної" любови соціялістів до "народу", і від імпотентної сантиментальної любови радикалів до "людськости", "пролетаріяту" чи "люду", від ідеології цілої їх літератури, розчуленої власною нікчемністю. Маніловщиною була ціла їх "кальокаґатія". Про Манілова пише Гоголь: "риси його обличчя не були позбавлені приємности, але до цієї приємности, здавалося, занадто додано було цукру. Він усміхався зальотно, був бльондин з голубими очима. В першу хвилину розмови з ним не можете не сказати: "що за приємна і добра людина"! В слідуючу мінуту нічого не скажеш, а в третю промовиш: "Чорт зна що таке!" – і підеш геть; коли ж не підеш, відчуєш смертельну нуду. Від нього не дочекаєшся жадного живого, або хоч би навіть зухвалого слова, яке можна почути майже від кожного, коли торкнешся теми, що його живо зачіпає. У всякого є своя дражлива точка... у всякого є своє, але в Манілова – нічого не було".

Нічого, крім нудного сантименталізму не крилося в нашій "кальокаґатії", з якої виключили все мужеське й сильне. Це була ідеологія верстви, провінції, племени, "слабих", що хочуть свій закон слабих накинути такому іншому, такому гарному й такому відмінному життю! Всіми своїми симпатіями й нахилами – не були вони ідеологами активної меншости, яка, політично свідома, веде за собою клясу чи націю. Вони були ідеологами пасивної юрби, числа, яке ведеться. Бо, як каже француз Дегерм, – "суцільна функція числа є не діяти, приказувати, керувати, лише санкціонувати і піддавати думки"[207-1]. Меншість, аристократія (самозванча чи делегована) – керує, велике число – керується. Перша – вираз вічного напняття енергії, передбачення, далекосяглого, творчого, ідеального, "загального"; друге – спокою, короткозорости, необачности, матеріяльного, "партикулярного". Перша розриває всі границі, просякнуті егоїзмом одиниці, числа, географічного положення, часу. Друге – затіснює їх, освячує, а коли виходить часом з нормальної для себе непорушности, то знов хвилево, не тому щоб стало "керувати", лиш тому щоб "піддати думку", і знов назад увійти в свої береги. Ту функцію феллахів, плебеїв, за яких діють їх метрополія, патриції, – з усіми властивими тій функції чеснотами й прикметами, якраз засвоїло собі наше провансальство. Зречення інстинкту боротьби, влади, панування, всякого афеету, "хижацьких" інстинктів, – все це були психологічні прикмети "числа", племени, не політичної нації.

Відповідно до того уложилася й їх ідея рідного краю. Це не було поняття англійської Empire, яка "панує над морями", ані Німеччини, що має бути "над всім" (ueber alles), – виразне підкреслення моменту переваги "загального" над "партикулярним", ані навіть польської чи російської "культури", поняття явно експансивного, виходячого за природні береги. Наш провансальський "рідний край" – це було що інше. Це була німецька "Heimat" де "gibts ein Wiedersehen" вірного Ганса з вижидаючою його Ґретхен; це був англійський "Sweet home" зв'язаний не зі споминами "панування над морями", лише якесь Тіпперері, де є "sweetest girl, I know", найсолодша дівчина,, яку я знаю. Це було те, що росіяни звуть "родные места", поляки, "wioska ojczysna" чехи – "домув

муй", а українці власне "рідним краєм", де "все обильем дышет", де "в вишневых рощах тонут хутора", де "ветерок степной ковыль колышет", "про старину поет слепой Грицько". Був це солодкий Прованс Містраля, "благословенная Малоросія", до якої тягло (особливо на чужині) серце чутливого українця, його "пробуджену ніжність" (Винниченко). Але не його політичну волю, зв'язану з іншим колективним поняттям, яке німці звали не Heimat a Vaterland, а українці "общим отечеством", "цілою Росією", або "Сходом Европи". Не їх "рідний край", а той інший колектив був цілістю, вони – його частиною. Синонімом того "рідного краю" для них самих були "провінція", "область"; його справи – "місцеві справи", його мешканці – одна з галузок, з племен однієї нації: ідея, що мимо "самостійницької" фразеології, все повторяється від Костомарова, через Драгоманова, Грушевського і соціялістів до Липинського. Їх патріот – це не націоналіст, але "автохтон", "любитель домашних забот і мірной жізні, привязаний к своєму уголку" (Куліш). Не воїн, але господар, що "гоняє на українські та закордонні ярмарки рогату худобу і коней" (Куліш), якого ідеалом було, як того каштеляна перемиського на соймі 1646 р. – "бути черепахою, сидіти тихо і голови не виставляти" (Куліш) [208-1].

Їх патріоти не ненавиділи нікого, вони навіть коли були соціялістами, "просто любили себе,... просто без свідомости почували ніжність" до себе подібних і до свого окруження. Їх патріот був розчулений "обиватель", який "і боявся своєї ніжности", бо ця ніжність і "любов до того, що дало йому життя вважалось і смішною, і некорисною, і шкідливою, і небезпечною" (в очах інших), і тому він її трошки соромився, і не був певний свого права до неї[209-1]. Це "ніжне" прекраснодушне відношення до своєї батьківщини було основою ще драгоманівського патріотизму, і його "народництва". "Я вважав потрібним (пише він) защепити (і) в Галичині той російськоукраїнський "народницький" рух, – тільки з боку його гарячої любови до простого люду, – а не з боку його (політичних – Д. Д.) ідей, замість котрих я вважав більш відповідним... ідеї... європейського радикальнопоступового руху..."

Такий був цей патріотизм, як і це народництво, не аґресивний, однобокий, що обмежувався тільки на "любові" до свого, але не на ненависти до агресивного чужого, – примітивний патріотизм, що знає лиш відірвану від волі, найневиннішу сторону виявлення цього почуття; який ще не піднісся понад "чисте утвердження волі до життя", і що нічого не знає про конечність "заперечення тієї самої волі в інших одиницях" (Шопенгавер); патріотизм, що – поки що – є тільки почуття, але ще не свідома колективна ідея[210-1]. Це була любов до рідної стріхи, до всього "наського", до "земляків", нехіть до всього, що може їх вирвати з стану провінціяльного "благоденствія", що знає якусь силу понад їх щастя в ріднім запічку, понад їх "добробут" нехіть до держави, нації, як примусового зв'язку, до війни, боротьби, що нарушує його рожевосяйну "гармонію", нехіть до всього відважного (він звав його "брутальним"), ідеалістичного (він звав його "фантомами")...

Коли йому тісно було в тім зачарованім колі провінціялізму, він ставав перевертнем, приліплюючись цілком до нації (очевидно чужої), і тоді й "рідний край" тієї чужої нації ставав його рідним краєм. Або затикав порожнечу парою звульгаризованих ідейок: нібито універсальних, як "людськість", "поступ", "пролетаріят", але які випливали з тієї самої туги до помадкового спокою, до перекинення на кого іншого функції нації, функцій керування, влади, які були йому чужі й непотрібні. Коли має рацію Масарик, що "малий нарід тільки той, в якого малі думки", то, судячи по думках нашого провансальства, ми були, в очах провансальця, малим народом, або попросту – плем'ям.

Провінціялізм, світогляд провінціяльних верств, ще не втягнутих у вир широкого національного політичного життя, був якраз матеріяльним підложжям їх ідеології. Це була ідеологія соціялістів та демократів, що вийшли з ідилістичного окруження "панотців" наддніпрянських або галицьких "єґомосьців", з затишних хуторів "крепких" хліборобів, або з розвалених замків шляхти, що вже хилилася до занепаду, з окруження перейнятого чутливістю старосвітською, трохи від давна вкоріненою льояльністю, забарвленою російськодрагоманівським народолюбством і "поступовістю", позбавленою її аґресивного вістря, а головне – звичкою

глядіти на цілий світ з точки погляду "числа", плебса, провінції, рідного Прованса, як частини якоїсь вищої цілости. Їх ідеологія (як говорив Франко до Драгоманова) була "наївним міркуванням мужика, що не бачив світа і не потребував піднестися думками до зрозуміння вищої суспільної організації, понад світ громади або повіту"[211-1]. Ставлення інтересів одиниці, числа, провінції, кляси понад інтереси вищого національного колективу, держави, засаднича компромісовість, теорія "мінімальнішої" програми, пристосування до обставин і "народу", ідеологічна хиткість, брак фанатизму й віри, страх накинути свою волю, свою ідеологію, – масі, противникові, одиниці, ворожій нації; страх поставити справу на вістрі меча, трусливе мімікрі, що хотіло перевести свій націоналізм під модним плащем якоїсь загально прийнятої ідеї – "людськости", "поступу", "децентралізації", "прав людини", "пролетаріяту", тощо, наголос на матеріяльний "добробут", прекраснодушний "добробут", прекраснодушний утопізм – все це були риси трусливого провінціялізму, нездібного ні до віри глибокої, ні до її оборони, слизнякувата "ідеологія", яка мусіла викликати відразу у здоровій людині.

Цей світогляд допровадив нашу громадську думку до повної прострації, яка є тим страшніша, що рідко хто її спостерігає. Одна з немногих, що нищила в нас цей кволий світогляд (і за те лишилася так незрозумілою), Леся Українка, ставила справу відношення суб'єкта до об'єктивного просто відважно і сильно. Окруження, це був для неї світ боротьби, боротьба вогню з іншими, пожираними тим вогнем, елементами. "Коли я крицею зроблюсь на цім вогні (писала вона), скажіть тоді – нова людина народилась! Коли ж зломлюсь, не плачте по мені: пожалуйте, чому раніше не зломилась"! Це було ніцшівське – "що падає, те треба штовхнути"! Все негідне й нездарне до життя мусіло щезнути з нього, коли силою своєю духовою не могло довести свого права на нього.

Якою інакшою була філософія провансальства! Цілою своєю симпатією було воно з тими, що "заломлювалися", з підбитими, з знікчемнілими через свою терпеливість, чи терпеливими через свою

нікчемність. Законом, етикою світа мав для них стати закон слабих, тілом і духом. Не набрати твердости криці мали вони, лише це, що було крицяне на світі, розплавити в своїй слізній розчуленості, відібрати йому право на життя, право приписувати закони оточенню.

Це була мораль усіх розтоптаних не лиш фізично, але й – що найважніше – духово, які вже не були здібні на протест. Запанування механічного "поступу", знищення суверенности, що приказує, неґація держави, дискредитація ідей, що стоять над ідеалом плебейського "благоденствія", поборювання "хижацьких" інстинктів, бажання піднести веґетаріянську етику безсилих до значіння реґулятора суспільного життя й відносин між націями, – така була програма нашого імпотентного провансальства.

Воно не мало відваги визнати суворий закон життя, закон боротьби – "і нині, і присно, і во віки віків", визнати правду конкуренції, боротьби й панування дужчого. Не признавали вони безграничности інстинкту житгя, волі до розширення – їх вони плямували погірдливою назвою "насильства" і "фанатизму". Тому ширили вони етику, яка не перейняла тверду virtu сильних рас, лиш стреміла зробити її нешкідливою для мирного народу гречкосіїв. "Милосердя до всього живого", до хирлявого й миршавого, це була суть їх світогляду. Не вміючі здобутися на ніяке сильне почуття, вони, ці роздвоєні душі, проклинали всякий відруховий протест, поставили на його місце "любов (навіть) до скорпіона" і шукання якогось симбіозу з ним.

Природа дбає щоб все меншвартне згинуло, а все здібне лишилося. Вони воліли б перекинути до гори ногами закони природи. Всі чесноти здібних, якими ті утримувалися при житті, – проголосили вони пороками. Всі нікчемні прикмети слабих – чеснотами, що претендували на універсальність. Чеснотою стало "значити в них те, що чинить скромним і лагідним: нею перемінили вони вовка в пса, а чоловіка в найліпшого домашнього звіря – чоловіка"[212-1]. Охорона меншвартного – ось до чого приводила їх мораль.

РОЗДІЛ VIII

ДЕГЕНЕРАЦІЯ ПРОВАНСАЛЬСТВА

Нічого не було дивного, що, розвиваючи послідовно цей свій світогляд, наше провансальство логічно прийшло до заперечення самого інстинкту життя, до заперечення не лиш його "аґресивної" сторони, а й усіх прикмет людської вдачі, які забезпечують перемогу в життєвій борні. Неґуючи насильників, вони прийшли – до неґації насильства, як такого, як чинника шкідливого, на їх думку, життю та його розвоєві. Неґуючи аґресію, вони прийшли до заперечення й оборони. Володар думок ряду поколінь у Галичині, І.Франко, ось які бажання засилає тому, кого виряжає в жорстокий бій життя: – він бажає йому "душевного спокою, того м'якого, ніжного, щирого спокою"... Щоб запала йому в душу "хоч крапля доброти, лагідности, толеранції" до "відмінних поглядів і вірувань"... Бажає визбутися "жорстокости", "недовір'я", "ненависти", і перестерігає його проти засвоєння "догматів ненависти" та "(клясової) боротьби". Він радить узброїтися наукою "щиро людського соціялізму", без злоби, "опертого на етичнім, широко гуманнім вихованні народних мас, на поступі й загальнім розповсюдженні освіти, науки, критики... і людської та національної свободи"[213-1].

Замість боротьби – виховання; замість догматизму віри – розслаблюючий критицизм; замість моралі сильних – етика лагідних; замість твердости – м'якість; замість нації – людськість; замість накинення своєї правди – толеранція до ворожої... В цім "вірую" провансальської Галичини, яке є чудове pendant до щойно вгорі згаданого "вірую" наддніпрянського провансальства, є катехизис цього дивовижного "світогляду". Плебейськопростацька філософія вихолощеного, загалюканого, виколієного, опльованого, і не свідомого того, кокетуючого своєю імпотенцією і прекраснодушієм україножильства, яке не тількищо не шанує вічного, зачіпного і сильного інстинкту життя, але ще й звеличує ідеал волевої кастрації. (Пізніше І. Франко, вступив на зовсім інший шлях, гостро критикуючи М.

Драгоманова, геніяльно передбачаючи, що соціялізм веде до тиранії і рабства, – нарешті дав нам геніяльного свого "Мойсея".)

Це була, повторяю, програма провансальства. Воно ж по обох боках кордонної лінії, уникало тих "оман" та "ілюзій", що підносили species понад "я" та його вигоди, що проклямували одиноким змістом життя "rastloses Streben", вічне змагання до розширення обсягу влади своєї волі, яким жили Пізарро і Колюмб і тисячі інших, котрим людськість завдячує так багато. Ці стремління, – це для провансальства "дивні вогні"; це – "водження за ніс", "метафізичні радощі"[214-1]. Велике горіння великих душ за віддалені ідеали – це для нього передусім "фантоми", гідні осуду, бо за них "горіли стоси, скрипіли колеса тортур" і "мільйони, мільйони серць безмежно шарпала розпука"; бо ж "людське життя то найвищий клейнод", а не ті "фантоми", задля яких переступалося через нього... Коли б хтось з такою філософією життя, був сучасником Васка да Ґами, то був би напевно – з "ідеалізмом" Санча Панса, – прокляв його виправу, бо поїхав він до неї з 165 людьми, а вернув лиш з 55...

Ці всі підприємства відкидає він, бо ця дорога не "веде до серця до щирої любови". Інстинкт боротьби треба передусім зруйнувати, бо він є тією химерою, що загороджує шлях великим цілям людськости, гармонії і порозуміння. Ці стремління, боротьба, підбій природи і нижчих рас – все це метушня, і до неї наші провансальці приглядалися байдуже: "І мечуться вони, мов лист сухий в осіннім вітрі – ріжуть і мордують одні других... І риються в землі, до неба рвуться. Пливуть по морю – в небі чи за морем шукають раю, щастя, супокою, шукають того, що лиш в серці своїм, в любві взаїмній можуть ізнайти"... Забуваючи, що "чуття, велика любов – ось джерело життя"[215-1].

Страшне своєю убогістю credo українського буддаїзму! Читаючи його, приходиш до висновку, що історія ціла не має жодного сенсу! Великі політичні будівлі минулого, за якими й досі люди риються, видобуваючи рештки їх з землі на поверхню, всі зусилля народів, яким завдячує людськість почуття героїзму, чести, краси, величі, – це

"безглузда різня". Все нонсенс, крім тихого спокою життя, що забиває самий його інстинкт. Тут ми доходимо до "вершка" провансальського буддаїзму, і – рівночасно – до його цілковитого і повного нерозуміння душі людини: він припускає, що в своїм вічнім гоні до опанування природи, землі і людей на ній, до небезпек і боротьби, людина шукає спокою! Провансалець, який тужить за вилами і гноєм, за "мирною селянською країною", навіть не підозріває, що людина вищих рас не шукає спокою, а тікає від нього, його не потребує і ним погорджує. Ця психологія людини лишилась книгою о семи печатях для ідеологів відірваної від світа провінції.

Тому то для них це стремління, цей інстинкт життя, є не розкішю творця, що майструє й мне матерію після своєї вподоби, лише прокляттям, або "собачим обов'язком", "великим ярмом". Їх поняття про творця – це не поняття героя, Прометея, що рабує вогонь, або майстра Гайнріха у Гавптмана. Творець для них – наймит, бо робить чужу немилу роботу, бо не в ній є його щастя, а в "супокою". Їх творець – це "каменяр", а праця "давить всіх" немов "страшний якийсь тягар". Вони самі кажуть про себе, що "не герої ми і не богатирі". Ні, "ми невільники", хоч добровільно взяли на себе пута. Той внутрішній голос, що жене творця до чину, який "про все заставля забувати", той вогонь, що пече в його середині, провансалець відчуває як приказ наганяча з канчуком в руці. Він дивиться на невпинну без видимого наслідку працю, творчість – як на прокляття, як на засуд, на кару[216-1].

Провансальцям ніколи не стала доступною мужеська філософія західніх рас. Примітивний утилітаризм був їх догматом (коли вони мали якийнебудь). Все, що стояло над "безсмертним тілом", над вульгарним матеріялізмом, – все було "від лукавого". Вічний ідеал, взнесла фантазія, що стало жене до розросту, не зупиняючись ні на хвилинку, топчучи ногами дочасне, що стоїть на шляху – це була дика і незрозуміла їм річ. Для них проклятий цей "безцільний круговорот", "Душе безсмертна! (бідькаються вони) жить віковічно їй! Жорстока думка, дика фантазія, Льойолі гідна й Торквемади!"[217-1]... На нерви всякій сильній індивідуальності мусіла падати ця травоїдна "поступовість", і певно в

одну з своїх ясних хвиль, огорнутий жахом перед цим буддаїстичним світоглядом, гукав Куліш:

"Тупі скопці, казителі природи, серед скарбів землі голота гола! Хибаж не лучші 'д вас князь Бісмарк і Льойоля?"[218-1].

Бекон Верулямський каже, що "чернь (vulgus) стрічає примітивні чесноти похвалою, пересічні – подивом, але для найвищих – не має найменшого зрозуміння". Не мала для них зрозуміння і наша "народолюбна" і "демократична" чернь. Серед української суспільности (пише один із ідеологів рідного "вульґуса"), "в останні роки з'являються такі розумники, які лають українську мягкість, у ній вбачають причину невдач нашого державництва. Але наперед можна сказати цим мудрим політикам, що з їх кровавого романтизму нічого вийти не може... бо не має для цього ґрунту в моралі та психіці українського народу"[219-1]... Про нарід пізніше, але що наші демофіли, аж поки всі не вимруть, не позбудуться своєї "мякости" – це мабуть правда, як і те, що все над ними пануватимуть "тверді" сторонники "кровавого романтизму" чужинці.

Як невільники, зустрічали й бачили вони героя лише як пана, що гнітив їх, звідси їх ворожість до всього шляхетного гордого, до сили. Геть насильників? Цього було за мало. Вони хотіли, щоб щезло насильство з нашого життя, не визнаючи за ним, як за чинником розвою, жодного значіння. Перед чинником, якому історія завдячує усунення всього, що було в ній baufallig без якого не можливе було ніяке нове будівництво, перед ним моторошно було нашим провансальцям...

"Убогий легінь припав коло Довбушевої могили і скаржився що нема йому долі. Загреміло й заторохкотіло в могилі і почувся з неї голос: "Долі хлопче? Царем будеш! І ме ті світ поклонятись, як сонцю в промінню..." І впав легінь зі страху на землю, з благанням: "Батьку! Я не хочу! Царем я не буду! Я за ката не придався!" "То Довбушем будеш!" обізвалось зпід могили, аж жахнулися гори. "Я, Довбушем?! Ніколи в світі!" відповів легінь. "Тож кобзарем мені будеш!" гукнуло в третє з ями, наче грім. І став легінь кобзарем"[220-1]... А з ним ціле наше провансальство, яке

так само ідентифікувало "царя" (володаря) з "катом", державну організацію з розбійничою бандою,опертою на насильстві над "народом"; яке не знало, що робити з "довбушівством", з революційною стихією, ніколи не вміючи ані її опанувати, ані старатися збудити її в критичну добу; яке прагнуло видобути зпід землі свою долю, та боялося тих гріхів, які б її змусили вийти відтіля; яке лише було створене до старечого квиління Лазаря під столом у багатиря, до нудного "каменярського" довбання, до плачу лірницького над руїнами героїчного минулого.

І не дурно вони так захоплювались індійською мудрістю, та її пророком Рабіндранат Тагоре. Характеристично, що захоплюються ним не тільки здитинілі україножільські божки, але й люди,що чинами своїми довели,що їх ідеологія здається є інша. І так в однім військовім органі читаємо передрук вірша Тагоре, в якім проклинається заграва нового віку,що коли й не принесла нам політичного визволення, то бодай вказала шлях до морального визволення з пут декадентських доктрин. "Останнєсонце минулого століття поринало в криваво червоних хмарах заходу і в круговороті ненависти", бідкалися вони; над "голим самолюбством народів", яке "у шаленій захланності танцювало під брязкіт і дзвін мечів та виття мстивих пісень". Це сонце відкидали вони, бо не від нього ждали порятунку собі. Вони нервалися в боротьбу, де перемагає сильний, бо "пурпурове сяйво на обрію" віщувало бурі, яких не терпіли вони; то не було "ранкове сяйво спокою". Вони хочуть стрічати своє сонце, як і Тагоре, "з вінцем лагідности начолі". Перед танцем смерти, де лиш сильний здобуває собі право на безсмертя, вони радять з'явитися "в білих убраннях... простоти", з "покорою", яка "буде їх вінцем і їх свободою" в переконанні, що "безмежне не є велике" та що "пиха триває не вічно"[221-1]. Чи любов наших буддистів до цього та йому подібних авторів, від яких за кілометр відгонює розкладом і трупом, не є характеристично для них? Чи "краса" і "мельодія" цієї поезійки не є рекапітуляцією цілого нашого провансальства? З його упокоренням, з цілим світоглядом здеґенерованого сходу? Чи це не є лише спростачений і позбавлений всякого поетичного хисту, наш рідний Таґоре, що також "в останній день минулого століття" (не

календарного) посилав свої "ніжномрійні" сопілкові прокльони тій страшній катастрофі, яку інші, віруючі в себе нації, чекали зі спрагою, викликали її? Для нього "прокляте те життя, в котрому слабий мусить згинути, щоб дужчий міг жиги". Він лиш живе мрією й надією на "теплу сльозу співчуття", – він, що не має надії на власну силу, силу бути дужчим. Лиш ця "сльоза співчуття" врятує йому людськість, бо до щастя веде не шлях Голгофи і ордалій, лише "соняшний шлях"[222-1]. Як Таґоре в "небесного Перуна" виблагує, щоб спалив людську "ненажерливість і хижацтво", так наш український факір мріє про якусь "іскру", що "вибухне могутнім вогнем і спалить до тла попелище ладу опертого на звірячій боротьбі людини з людиною і народів з народами"[223-1]. Стати дужчим, хотіти самому диктувати іншим закони, – це була за жорстока філософія для українських індусів. Вони воліли вбити всяке бажання, всяке стремління, всякий рух.

Безліч можна було б назбирати прикладів цього світогляду. Всі його прихильники, є однакові. Вони проклинають "володарів", що відривали їх ("народ", "демос", "число", "чернь") від нив, що "спокоєм пишались"; вони йшли мов "ґлядіятори, раби, невільники", гонені своїми панами в ім'я незрозумілих "абстрактних" кличів: "щоб була на світі всьому лиш їх пишна держава". Вони протестували не лиш тому, що ця "пишна держава" була не своя, а й проти самого цього ідеалу. "Я стежив зором трепотіння в повітрі образ орлів і Богу скаржився святому, що створено йому в утіху, мене дитиною людською... Я скаржився найвищому Творцеві (пише один з факірів), що "він створив царів людських і дав царям, на знак їх влади орлячий образ, а розуму пташиного не дав"[224-1]. Цей пташиний розум ставляється над орлячим, бо орел – це "символ людського хижацтва". Деінде це був символ усього величного, владарного, взнеслого, гордого й незалежного (м. ін. птах св. ІоанаЄвангелиста), в нас усі ці прикмети відражали. В нас дивилися на хижаків з погляду зтуманілого від страху крілика, що прикутий до місця, не може відірвати витріщених очей від боаконстріктора. Цей пташиний "розум без віри основ", яким вони в своїй безграничній любові хотіли наділити "орлів" серед націй, щоб створити свій лагідний світ.

Тим, чим був для одних "орел", був для Франка другий хижак, Беркут. "Я не люблю тебе, ненавиджу Беркуте! За те, що в груди ти ховаєш серце люте, за те, що кров ти п'єш, на низьких і слабих з погордою глядиш, хоч сам живеш із них, за те, що так тебе бояться слабі тварі, ненавиджу тебе за теє, що ти цар!"[225-1]. Це було світовідчування, світогляд "слабих тварей", тих, що боялися всього сильного, що лякалися засвоїти їх чесноти, як той леґінь, що страхався стати царем. Це була інстинктова, вроджена ненависть невільника до пана; того, хто знає, що не може стати паном і відчуває свою нижчість; тих, в кого завмер інстинкт життя і які в нівеляційнім шалі хочуть його знищити скрізь, щоб він не тривожив їх сумління і не стояв перед ними вічним докором; щоби не перешкоджав їм порпатися коло гною, або – в хвилини фантазії, грати на "соняшних клярнетах".

Є різні раси людей, казав Ібзен і Сковорода. Нижчою расою почувалися провансальці, і тому ненавиділи чесноти сильніших, вищих рас, то ж, думали вони, і всі ми – "чи ж не така сама нижча верства поміж народами? Чи ж кожний кріпкий, здоровий рух тих вольних і щасливих народів не відчуваємо, як біль, як натиск, як штовхання на наш народний організм"?[226-1].

Це був світогляд, що заперечував спершу волю, як таку, та її значіння в суспільнім житті, що виключав поняття влади, як мети, її накинення, як засобу, – з механіки громадського життя; що добровільно заліз у свою шкаралупу, обмежуючись до примітивної об'єктивізації волі до життя нації, як "ніжности" і "любови" до рідної землі, але не аґресії і активної оборони проти іншої національної індивідуальности; що знав лише розпорошені одиниці, але не їх зорганізований колектив; що привів до атомізації поняття нації, спихаючи це поняття до "племени", а свою філософію до філософії нешкідливого анархізму. Це було помадкове народолюбство, чуже "фанатизму", запалу й віри, вічно "розумуюче", непевне себе, ні свого права; повне квакерського моралізаторства нудного й нецікавого, з яким зверталося й до своїх і до чужих; повне заперечення всього, що забезпечує перемогу в житті одиниці й нації. Яке значіння мало при цім, до якої політичної секти

належав той чи інший факір, або та чи інша їх каста? Один міг бути автономістом, другий "самостійником", москвофілом або польонофілом, "буржуєм" або соціялістом, але всі вони були цими факірами, з психологією китайських кулів, зтуманілих кріликів, проповідників нової моралі серед орлів і беркутів. Вони прагнули – як казав Гамсун – таємниче і привабливе, хоч і жорстоке, життя зробити пласким мов залізна пластинка.

Я схарактеризував цей світогляд, як світогляд не нації, а верстви, провінції, плебсу. Але є в нім щось гіршого. Це є світогляд наційпаріїв, наційфеллахів. Це був світогляд, що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас. Це був світогляд нижчих рас, переможених.

І дійсно наука нашого провансальства має багато спільного з філософією підбитих народів, а передусім – з індуською. Наші вели війну з "хижацькими інстинктами" серед народів, з "шовінізмом", з усілякими афектами взагалі. Так само й Таґоре: "Зовнішня свобода (інтелекту) це незалежність від відчувань пожадання і болю, його внутрішня свобода – це увільнення з заулка егоїзму". Найвищим стремлінням провансальців було стремління до "поступу" і до "зцивілізування" людей (і пануючих націй), яке дало б їм змогу увільнитися від їх "некультурних" навичок. І Таґоре так само, пропаґує не "надію на силу своєї могучости, влади", лиш "удосконалення" в напрямку "позбуття егоїстичних бажань і жадоби... національним забобонів,... догм віри".

Правда ж, як це нагадують провансальські протести проти "примусової нації" і пеани на річ розуму "без віри основ"? "Індія пише її пророк –– завсіди прагнула... жити в тихій і глибокій задумі... Далеко від... якої будь політики, не творячи жадного політичного народу"[227-1]. Чи це не є profession de foi наших провансальців, що полемізували з суверенністю нації, або, давніше, вирікалися всякої політики? Це лиш отверте формулювання тієї думки, що її провансальці завивають у густий серпанок самостійницьких фраз. Таґоре, як і вони, клене властивий заходові "дух боротьби і підбою", і то (цілком логічно) не лиш підбою інших націй, але й природи: звироднілий Захід ще

носиться з цією думкою "підбою природи, так мов би ми жили на якімсь ворожім світі, де все, що нам потрібно, повинні ми видерти чужому порядкові річей"[228-1]. Те до чого стремить індуський факір, це "гармонія" між одиницями і загалом. Щоб цю гармонію привернути, треба очевидно, позбавити загал (націю, державу) всяких примусових засобів влади над одиницями, випалити в них "дух захланности". А що цього зробити не можна, то він приходить до заперечення національности ad majorem gloriam партикулярного, одиниці і числа. Чи не до того ж приходять і провансальці, і то під впливом тих самих мотивів, стремління до "рожевоквітної" гармонії, непорушного спокою, до непорушної "сієсти" лінивого і невибагливого народа?

Щоб не лишити ніякого сумніву що до своїх правдивих гадок, Таґоре каже: "правда, з життя нації випливає висновок, що народи повинні напружити всі сили фізичні, моральні і умові, щоб перемогти противника в змаганнях о силу", але це суперечить "ідеалові" гуманности, отже цього Індія не потребує. Тому на думку пророка "треба карати" за організування здобичних інстинктів серед народів[229-1]. Подібно, як на думку нашого провансальства треба було б, щоб зникли з життя "вірлині", "беркутські" і взагалі "хижацькі" інстинкти. Правда, Таґоре свідомий існування іншої ради для принижених народів, яка каже: "Коли й ви зорганізуєтесь в націю, то тим способом встримаєте заборчість інших націй"[230-1]. Але Таґоре відкидає цю рецепту, як наші провансальці "шовінізм" та "імперіялізм". Бо приписом етики декадентських "націй" є опанувати свою пожадливість", а не підсичувати її. Бо закон "гуманности" є вищий від закону життя і перемоги народу, а до того ж такий вигідний для спокою одиниці, для "числа". Таґоре відкидає релігію сильних, які одверто кажуть: "хай гинуть, хай вимирають нездібні – в тім мудрість життя!"[231-1]. Це може приняти "здібний", та "нездібні" на це не погодяться ніколи в світі. Але рівночасно розуміє Таґоре, що цю мораль здібніших мусить засвоїти національний колектив, коли не хоче попасти під ноги сильнішим, і тому він кінчить: "надійшов час, в імени стортурованої людськости зрозуміти абсурдність того, що є нація"[232-1]. В інтересі стортурованої людськости, – себто в інтересі одиниці, яка не знає інших цілей крім

свого "домашнього огнища" і спокою своєї тихої хатинки, в інтересі мільйонової маси феллахів, які кленуть все, що відриває їх від рідної кучі гною. Ті самі ноти чуємо і в нашого провансальства: в неохоті Драгоманова до "примусової національности", в антиберкутівських гимнах Франка, в "сопілковій" філософії Федьковича, в "гуманітарній" нашій поезії, в цілім світогляді декадентського провансальства. Франко протиставляв мечеві "вила" і "стайню"; Таґоре, сторонник тихих чеснот, каже, що "ми, яких голови знижені аж до самого пороху землі, – ми ще нераз будемо бачити, що порох цей більш святий, як цегла, з якої будується могутність і пиха". Ідеал україножільства був солідарність і любов до "меншого брата", ідеал індусів – лікування недужих і "зменшення болів людськости". І одні, і другі – на перше місце ставляли філантропію, їй підпорядковуючи все, що нехтувало "безсмертним тілом" та його радощами[233-1].

Один комуністичний журнал, обговорюючи оповідання Стефаника – "Вона, Земля", пояснив цю "Землю" не як символ нації, рідного краю, посвяти для нього, в ім'я минулого й будучого, як чогось взнеслого, що стоїть понад матеріяльним і дочасним, лише – як "земельку", "наділ". В цім є суть життя і для Таґоре, який, коли й шанує хоч трохи Европу, то тільки за те, що її культура "вміє змусити землю, щоби приносила – більше плодів"[234-1]. Що європейська земля навіть плодів не принесла б більше, коли б в Европі запанувала не європейська філософія "хижацтва", але індуська – покори, – про це той мудрець не догадується... Він, як ці провансальці, в погоні за матеріяльним щастям і вигодою одиниці, хоче зробити наш світ плоским. Правда, в ясні хвилини індуський мудрець прочуває величність європейської цивілізації, він бачить, як "через гук гармат... ясніє світло її духа"; він визнає, що можна "багато навчитися і в Европі... Не тільки як здобути потугу..., але теж як пізнати джерело внутрішнє, умовість і моральність". Він догадується про суть її переваги над іншими, яку Европа завдячує вивищенню "загального" над "партикулярним" і його вигодами; бо признає, що в Европі ставиться "високо обов'язки суспільні, в відріжненні від обов'язків родинних і племінних", але проникнути в дух цієї цивілізації, збудованій на визнанні першорядного значіння за чинником "жадоби", волі,

зусилля, стремління до влади – Таґоре не може так само, як і його прихильники в нас[235-1].

В цьому лежить властива різниця між обома світоглядами, що перший, окцидентальний, – мужеський, є догмою самозрозумілою навіть у рефрактерів цієї цивілізації, а в нас, в сторонників буддаїзму взагалі – є органічна нездібність цього зрозуміння. Анатоль Франс, кокетуючи сили, що грозять загибеллю цій цивілізації (і тому так в моді в нас), і той зупинягться в страху перед буддаїзмом; він відмовляється признати спасенність цієї релігії, яка вчить, що " зсі наші нещастя ідуть від пожадань"; яка вчить "бути без гордости, солодкими, без пристрастей, без ненависти, толерантними з нетолерантними... увійти в благословенний спокій"[236-1]. До якого виродження іде ця наука, свідчить Гіполіт Тен, який оповідає, що в своїм логічнім розвитку ця "доктрина йде аж до заборони не лише завойовницької війни, але й оборонної (до чого договорюється і наш рідний буддаїзм); що цією доктриною "чужинець трактується як свій" (пор. боротьбу наших буддаїстів проти українського "шовінізму" і за солідарність "працюючих всіх народів"); що в них "ліпше шанувати батька і матір, як служити богам небесним і земним".

Яка різниця від відважної та повної чудового ідеалізму філософії Заходу, започаткованої воюючим християнством, що власне казало, в ім'я великого ідеалу, кинути батька і матір![237-1]. Як той буддистський приказ наближається до сльозаводекадентського гуманітаризму провансальства з його ненавистю до всього, що підноситься над тісним овидом його хатніх вартостей! Один із знавців релігії Будди пише: засада націоналізму (вчать буддаїсти) є "джерелом боротьби, ненавистей, насильств". "Wille" Шопенгавера, це енергія в нашім внутрішнім Я, підсвідома істота, яка все стремить до індивідуалізації. Це інтенсивне бажання жити, цю енергію, яка, згідно з Шопенгавером, вивінувала чудесною творчою силою, цей принцип життя... проклинає буддизм. Чи буддизм не є реакцією – питається дослідник, бунтом неарійських рас проти арійців?"[238-1]. Це у великій мірі так, і філософія нашого буддизму це реакція проти філософії сильних; реакція "слабих

тварин", які бояться або не вміють засвоїти собі цю філософію і які хочуть розкласти її прищепленням своїх моральних вартостей. Другий індуський факір в політиці, Ґанді, казав: "кохаю мій край. Не хочу, одначе, служачи Індії, шкодити Англії. Закон совершенної любови є закон мого єства"... В політиці його ідеал – Сварай, автономія; його засіб осягнення – Сатяграга, або "леґальна акція" і "тріюмф справедливости силою душі і любови"[239-1]. Чи це все не взято, мов з лексикону, нашими свараїстами, з їх протестом проти "штучної" ненависти до ворогів, з їх "мінімальною" програмою, з їх бажанням перемогти "одною силою внутрішньої правди"?

Такий був балянс нашого народолюбства (абстрагуючи від деяких винятків, про які пізніше). Вузький і тупий інтелектуалізм, віра в механічність соціяльного "поступу" та ущасливлення людськости і нації силою доказу і абстрактних доктрин, відкидання національного афекту як "causa sui", узалежнення людської і національної волі від безлічі санкцій, примітивна об'єктивація волі, вивищення поодинокого над загальним, національним, підкреслення пасивного чинника нації ("числа", "народу") над діяльним (ініціятивною меншістю), – все це допровадило не тільки до приниження цілої нації, до зіпхання її до ролі аполітичного племени, до плебейськонаївного матеріялізму, але поступово і до атомізації поняття нації; до її заперечення, до повного відкинення моменту боротьби, ролі волевого чинника в історії, а нарешті до заперечення самого інстинкту життя, на якім тримається сила і перемога народів і будуччина тієї нації, яка хоче зайняти почесне місце в світі.

Така філософія не могла дати тим поколінням, що виховувалися під її впливами, віри в свою справу, ні розмаху, ні патосу. Вона мусіла привести до духового роздвоєння, розламу, знесилля, зневіри і сумніву.

І дійсно, сліди цього всього, як страшний балянс україножильства, бачимо виразно в нашім провансальстві.

ЧАСТИНА ДРУГА

ЧИННИЙ НАЦІОНАЛІЗМ

РОЗДІЛ І

ПЕСИМІЗМ І ПРЕДТЕЧІ САМОВИСТАРЧАЮЧОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

Не можна сказати, щоб на темнім тлі нашого провансальства не було кількох бодай винятків, не було кількох людей, які менш або більш ясно не відчували б того маразму, де завела нас оця філософія безсилля. Одні – виразно, і їх голос був гуканням в пустелі. Другі – самі апостоли провансальства, відчували менш яскраво трясовину, в яку попали, а їх голоси були голосами тривоги й сумніву. Та одні, і другі, – свідомо чи ні, рвалися з цієї трясовини на вільніший світ, до твердого ґрунту під ногами.

І характеристично! – всі вони, ці розрізнені голоси, били в одну точку, підходили (хоч не завше свідомо) до ядра тієї болячки, яка нищила націю, – до занепаду волі. Самійленко писав: "Найкращі пориви, гарячі почуття, розсікли ми ножем холодним міркування, і склали ми собі розміряне життя без сили поривання". Те, що другі свідомо відкидали і осуджували – афект, пристрасть, за тим тужить Самійленко, і не можучи одверто порвати з старими божками, кінчить зневірою: "і сумно за наш час, і шкода тих віків, що ніби нам дали великії успіхи".

Сумнівом кінчить і другий автор. "Не нам осміяним сміятись, не нам, скаліченим іти, не нам піснями заливатись, сліпим – відшукувать сліди" (Олесь)... Роз'їджена розумуванням віра не була жодною вірою, і тому сумніви, мов примари, стояли перед кожним чином. А "що як ти сорок літ отсих був шалом божеським хорий, замість божого їм накидав власний плян тіснозорий"? – питається Мойсей Франка; і немов вторуючи йому, питається Винниченко, підводячи підсумки українській революції та своїй вірі: "А що як большевики мають рацію"? – Ні одна релігія сили, ні жаден її пророк ніколи не сумнівалися, що їх "власний плян" є власне "божеським" пляном, ніхто в своїм чині не піддавався сумнівам, бо воля і

віра стояли в них на першім пляні; в наших недошлих пророків – отруя гіпертрофованого "розуму". Тому никнув у них і миршавів всякий щирий і великий порив, тому нидів всякий прояв національного патосу... Франко тужить великою тугою зо здібністю вірити, якої він не має: "Я думав про братерство нове... Щасливий, хто вірить существом цілим. Я сумніваюсь лиш, бо вірити не можу"[1-2]. Цінне признання і цінний жаль того, хто перед тим проголошував пеани на "розум владний без віри основ".

Цікаво, що, як попереду я зазначив, так і тут є паралелізм не тільки в думках, але навіть у висловах в письменників галичан і наддніпрянців. "Не нам осміяним сміятись"... писав наддніпрянець. А галичанин, – "Не нам, знесиленим журбою, роздертим сумнівами, битим стидом, не нам провадити тебе до бою".

Брак віри, і брак волі. Як це не дивно, а в свої ясні хвилини відчував цей брак і найбільший апологет безволля – Тичина. "0, як гармонію чарівну ми любили! Ми хочем бачить світ прозорим, а не грубим. Ми бачим спокій там, де боротьба і бурі. У небутті – красу, і правду в каламбурі, і брязкаєм в серця, І плачемо над тим, що все це тля і тлін, дурної крови дим... Так як жеж нам зламать тиранію й тюремні ґрати, коли співці усі в нас євнухи, кастрати?"[2-2] Так висмівав, у рідку хвилину прозріння, провансальських безвольних євнухів той, що згодом сам став архиєвнухом у поезії.

Ці духові євнухикастрати й були, за виразом одного ідеолога україноφільства, оті роздвоєні душі, – заражені пістряком, що нищив їх психіку. Вони "всі до певної міри були полудушними українцями", пише один. А другий: – "душі наші двоїлися" серед цікавої і дивної трагедії[3-2]. Між душею провінціональною і тією другою загальною була прірва, яку вони – хворі на волю – засипати не могли. І тому одні – в яких воля була розвинена сильніше – вирікалися провінціялізму і поринали в "ширшій стихії" чужої нації, другі – "євнухи", вирікалися ширшої стихії, але через своє "кастратство" не могли з своєї рідної зробити чогось ширшого, і тому тонули в болоті провансальства й

політичного буддаїзму. Вони ставали "полудушними", "свідомо обтинали собі крила, призначені до високого лету". В таких обставинах "найактивніший" нині, завтра "зневірявся, губив силу далі боротися", плутався в "дисгармонії своєї двоїстої душі"[4-2]. Вертає до цієї теми і комуністичне українське письменство. Ми бачили, як одна із цих "двоїстих" душ, Драгоманів, брав в оборону ренеґатство, себто "дводушників", а ось що пише соціяліст: "сама думка про ренеґатство сидить глибоко в душі мало не кожного партійного робітника"[5-2]. Не вірячи в свою правду, потребуючи санкції чужої, з ослабленою волею – така двоїста душа все хиталася між одною правдою і другою (одною національністю і другою), все готова до ренеґатства, і "стільки ґеніїв пішло од нас у безвість, не маючи повітря та розмаху для крил!"[6-2]

Але й були голоси, що ясно вказували на головну болячку українського націоналізму – на заник волі до самостійного життя. В краснім письменстві першою представницею волевого світогляду була так мало в нас зрозуміла Леся Українка: з її філософією чину для чину, з відразою до гармонійнорозніженого стаціонарного світогляду "евнухів і кастратів", з її звеличанням експансії, жорстокости і права сильного. В політичній публіцистиці – подібні голоси теж були. Почасти до них належить знана книжка "Україна ірредента", вже хоч би через те, що висунула гасло "від тепер почати тій малій горстці свідомих уже українців, будити серед української суспільности в Росії, оскільки це лиш можливо, думки про політичну самостійність України". Поза тим ця книжка не йшла по лінії тих думок, які розвиваються тут, бо своїм світовідчуванням її автор цілковито був дитиною матеріялістичноінтелектуалістичного XIX віку, правда, позбавлений прекраснодушности маніловського українофільства, – але солідарний з останнім щодо недоцінювання волевого чинника в історії, і щодо переціненння так званих "суспільних законів", "ходу подій". Революційний зміст української ідеї для автора "України ірредентн" не був ще зовсім ясний, він думав, що експансія не імманентна поняттю нації, і припускав, що "з упадком абсолютизму в Росії, упаде його заборча політика". Він не уявляв собі потреби боротьби за незалежність з цілою російською суспільністю, а ненависть до тієї суспільности

уважав "неслушною". "Правнодержавне питання українське" висунеться на порядок денний не "почуттям національної самостійности", але силою фактів натури економічної і адміністративної. "Вимоги адміністраційні російської держави і інтереси економічні російської України, самі вже висунуть на порядок денний національне і державне українське питання, будуть навіть рішаючим чинником в них, – національне почуття радше їх випливом – силою додатковою". Це була та сама драгоманівщина з її вірою в "біг подій", в автоматичність "поступу" і в непотрібність збуджувати національні пристрасті (духову силу), які цьому "поступові" лише перешкоджають; з неминучістю полагодження української проблеми на нашу користь в "інтересі суспільного прогресу" і кращої адміністрації самої Росії; нарешті – (логічний висновок), з потребою змагатися за національні постуляти не проти чужої ідеї, ("суспільности"), лише разом з нею. Повстання Чехії, Польщі (економічно зв'язаної з Росією), по першій світовій війні, нарешті ціла балканізація середньої Европи,

на яку так нарікають економісти – свідчить як помилково є переціновати економічний (матеріяльний), і недоцінювати духовий "чуттєвий" момент в національнім питанні; в цім недооцінюванні і в цім переоцінюванні автора "України ірредента" видно той самий старий дух скрайнього інтелектуалізму,

нерозуміння сили духового, національного моменту, на яке хорувало ціле наше провансальство[7-2].

Далеко важнішою публікацією (хоч і недооціненою) була "Самостійна Україна" М. Міхновського, перша брзшурка видана РУП, (ліпшого вона нічого не видала) в 1900 році. Коли в "Україні ірредента" ми бачимо новий клич, але стару психологію, то в "Самостійній Україні" ми бачимо новий світогляд, наскрізь націоналістичний і наскрізь активістичний, хоч ще й не важиться розбити шкаралупу старих гасел. Брошура виходить з поняття націй та їх боротьби, як незбитих фактів історії і на них будує СВої вимоги. Для політичної тактики не шукає її автор санкцій в ідеях національного характеру, лише в національнім почутті і в методах

боротьби тих націй, "що вже повстали проти чужого панування". Автор не забуває закликати до традицій нації, хоч відважно і мужньо проголошує, що навіть "відсутність державноісторичної минувшини не може мати ніякого значіння для дужої, бадьорої нації, що відчула свою силу і хоче скористатися своїм правом сильного". Брошура апелює в першій мірі не до "ходу подій", лише до "ображеного почуття нації" і до "кривд цілого народу", а в противність ідеї симбіози проголошує, що "інтерес наших господарів е цілком протилежний нашим інтересам". Ця брошура свідомо рвала з недолугим провансальством, заявляючи, що "між молодою Україною та українофілами немає ніяких зв'язків", а за гасло брала ексклюзивне гасло всякого дійснореволюційного руху – "хто ... не за нас, той проти нас"[8-2].

Цими ідеями "Самостійна Україна", як небо від землі відрізнялася від нашого провансальства і уважний читач майже в кожній з думок "Самостійної України" зауважить протиідею до відповідної думки провансальства. Тому я й зачислюю цю невеличку брошуру до тих немногих голосів, що рвали з провансальством, кличучи до нового націоналізму.

Трагічно відчув драму розколеної української душі, яка терпіла на дисгармонію між інтелектом і, волею, на заник останньої – Микола Гоголь. Він задихався в рідній старосвітщині, яка не в силі була видобути з себе ні однієї, кажучи його стилем, гігантської ідеї, ані великого патосу. За тим патосом тужила цілий час його душа. "Ніколи (писав він) не прагнули ми так поривів, що здвигають дух, як у наші часи, коли тисне на нас і дусить ціла дріб'язковість забаганок і насолод, над яких вигадкою ломить собі голову наш XIX вік". Він протестує проти цього віку, що "поривається заглушити і приспати наші почуття". Він кличе втекти від потягу до добробуту і матеріяльного щастя, до чогось великого, щоб могло "спасти нашу бідну душу", збудити "наші приспані почуття і вивести нас з багна "жахливохолодного егоїзму". Прибитий марною і нікчемною сучасністю марить він про давні залізні часи нашої історії, на які глухі були сучасники, про "пристрасті минулих віків", з їх "лаконізмом сили і свободи", про їх "дикі й мстиві пориви", про "їх грубі й

забобонні чесноти" про їх "залізні пороки", про їх "нечувану самопосвяту", "дику нелюдську великодушність", про очайдушність авантурничих віків".

В своїй тузі за силою і чином, за нестриманим напняттям людської енергії й волі, він – як багато інших, ширяє думкою в Середньовіччя, шукаючи там тих чеснот, які даремно хотів бачити в сучасній йому Україні. На Заході шукає він за тією енерґією, за "залізною силою ентузіязму", без якої життя народів "безбарвне і безсиле", за тим "фантастичним світлом", бачучи в тих віках вияв "юности прекрасної, повної найсильніших і найвеличніших надій, часто нерозсудної, але такої звабливої в цій своїй нерозсудності". За цією молодістю та її нерозсудними поривами шукав він серед своїх, тричі ним проклятих "мертвих душ" його сучасности, за нею ж шукала його стомлена і спрагнена віри і чину душа в давніх наших леґендах і в суворій поезії старої України. Цю вічну юність хотів він прищепити своєму поколінню, вщепити йому "все молоде, що кипить відвагою, пориви і мрії, що не думали про наслідки, не кликали на допомогу холодного розмислу", що були "поезія і безмотивність". Ідеалом для нього були не чеснотливі провансальці, що підстригали свої вимоги до "бігу подій" і status quo, лише молоді і свіжі народи, що з'явилися на овиді Европи на початку нашої новітньої історії. Все в них було "стремління" і "газард", що "не знало меж свойому стремлінню"[9-2].

Це підкреслення моменту волі, хотіння безмотивного і "безрозсудного", цю тугу за свіжими віками, протест проти "меркантилізму" (в якім легко доглянути той безнадійний матеріялізм "без віри основ", яким нас годувало провансальство), знаходимо потроху і в Куліша. Не місце тут вглиблятися в тайники цієї проблематичної натури, годити її протилежні бігуни в одній синтезі, – але факт лишається фактом: помимо свого незаперечного потягу до "тихого щастя" і прив'язання до "свого кутка", Куліш явно виламувався з думок провансальської кальокаґатії. Як людина, що однією ногою стояла в крузі ідей чужої, насильницької (російської) державности, далекий від усякого драгоманівського, сантиментального анархізму, – він нераз

засвоював собі невблаганну національну філософію яскравої ідеології пануючих націй. Наприклад, говорячи про Польщу в її розквіті, він підкреслює як додатні риси польських культиваторів, – "зухвалість сили і талановитість в справах домового розбою". Він звеличує "правду сильного над слабим" і каже, що "оця сама груба первісна правда кермувала польським і нашим рідним плугом в українських пустелях. Вона вела наперед господарство, промисел, торгівлю, тяжкими, непротореними, небезпечними шляхами". Ця правда, на думку Куліша, оборонила край від заливу азіятчиною. Звідси його повага до козацтва. Він разом, як колись Кисіль, то мав його за "безголовий потвір позбавлений всякої віри", то цінував його власне за цю дику енерґію і волю чину. Він звеличував "гарячий темперамент стародавних Русичів, що відгукнувся в дніпровських здобичниках". В національнім фанатизмі, бачить він велику зброю сильних народів, якою доконуються великі вчинки.

За цей, як він казав, "сильний нерв", в хвилинах просвітку схиляє він чоло перед Хмельницьким, ставлячи його на одну дошку з другим подібним "ентузіястом", Олівером Кромвелем; обидва такі різні, але "страшні, кождий по свойому, могли б змінити обличчя Европи і Азії". В козацькій "необачній задиркуватості" добачав він не голий бунт, але й "ідею створення чогось іншого", ідею нового порядку. Нарешті він поривається до абстрактного сформулювання свого символу віри, свого – так скажу, націоналізму: "Сила в історії одиноке мірило значности, бо вона є те саме, що життєвість, а життєвість значить право на життя, себто – незаперечену правду... Рацію має сильніший...[10-2]

Коли в цих немногих провідників нашої громадської думки стрічаємо нотки протесту проти декадентського світогляду провансальства, то найкращий і найповніший свій вираз знайшов він, звичайно, в Шевченка. Гоголь протестував проти "меркантилізму" окруження, Куліш – проти життєвої мудрости "під'яремних биків", протиставляючи їм кожний свою, ще не здійснену ідею, свою фантазію. Цю фантазію – "загальне", що стоїть над "поодиноким", що має бути накинуте силою тому, що вже

існує, свідомо бере собі за провідника муза Шевченка. "Фантазія, пише він в однім листі, – щастя в уяві... І цього доволі! Для душ, що

спочивають і люблять, – замки в повітрі триваліші і кращі від матеріяльних палаців егоїста". Не непорушне щастя, не існуюче, не сантиментальна утопія, не ідеал спокою, не щастя "мирної хліборобської країни", не ідеалізація покірного і беззубого народу, – лише апотеоза волі, що руйнує й будує світи, хоч би це був огонь, землетрус чи страшний суд, хоч би він окупався сльозами і кров'ю – ось була його віра, так далека звихненій й трусливій "вірі" українофільства. Як Гоголь, що шукав щастя в жорстоких і кривавих чеснотах Середньовіччя;

як Куліш, що шукав його в силі, так і Шевченко, лише з більшою силою і переконанням, молився до того "такого страшного в нашій душі, що аж холод іде по серцю, як хоч трошки його розкриєш", з владарною мораллю сильних, які знають один закон – величну "фантазію" і волю[11-2].

І тому його в нас так мало розуміли! З кожної великої особистости, не розуміючи її, але улягаючи мимоволі її чарові, брало наше провансальство не її суть, але те, що, як таке, відповідало його власному світоглядові. Тому найпопулярнішою річчю в Шевченка стала в нас "Катерина", в Лесі Українки – "Лісова пісня", цебто якраз найменше характеристичне для генія цих авторів.

У цім туподумстві провансальства і треба шукати причину того, чому всі ці виломи, які робили в його світоглядів'язниці (іноді) Гоголь і Куліш (і завше) Шевченко, Леся Українка, автор "Самостійної України", – зараз заростали мохом провансальської маніловщини. Наші провідники бачили у відважнім дусі батьків, що його оживляли в їх трухлявій совісті Шевченко та інші, мов той Гамлет – диявола. Слова цих кількох пророків занадто суперечили вдачі провансальців, щоб без застережень могли вони ті слова прийняти. Забагато в їх макбетівській натурі було "молока людської лагідности". Мов горох об стіну ударялися слова отих пророків нового світогляду в мур їх зкам'янілих чеснот, а "ясна, створена для

тихого щастя душа (українця) з тяжкою бідою піддавалась нашептам фанатизму"[12-2].

Але як би мало не були зрозумілі в нас ці нотки нового, волюнтаристичного світогляду, все ж їх значіння для нації є величезне. Вони свідчать своєю істотою, що світогляд провансальства, світогляд упадку, все ж не лишався без спротиву, і то не найгірших серед українців. А зневіра й сумніви провідників того світогляду лише підкреслюють, що він не давав їм ані тієї певности себе, ані тієї віри, яку повинна мати здібна і спрагнена чинів велика нація.

РОЗДІЛ II

ВОЛЯ, ЯК ЗАКОН ЖИТТЯ. – ЇЇ ФОРМИ. – ВОЛЯ ВЛАДИ. – РОЛЯ ВІД'ЄМНОГО МОМЕНТУ. – ДВІ ПЕРШІ ВИМОГИ ВОЛЕВОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

На цій волі (не на розумі), на догмі, аксіомі (не на доведеній правді), на самостійнім, не на деривативнім постуляті, на бездоказовім пориві, мусить бути збудована наша національна ідея, коли ми хочемо утриматися на поверхні жорстокого життя. Бо воля нації до життя як "пожадання неясно відчутого другого ладу речей" (Фіхте) є підставою всякого, опертого на ній, свідомого стремління, всякої ідеї. Бо розум (Vernunft), ідея, лише тоді стає порушаючою силою, коли сама "діє як афект " (Йодль). "Воля влади" (Ніцше), "життєвий елян" (Берґсона), "жадоба перемоги" (Джека Лондона), чин для чину, "без мети", щоб "гнатися в безвість" (Лесі Українки), "фантазія" (Шевченка), якій він жертвував видимий світ, звеличання "залізної сили ентузіязму", елементу "нерозсудного" (Гоголя), "правда сильного" і "право сили" (Куліша), – ось як характеризували цю волю чужі і наші провідники.

Яка ж суть крилася за тими висловами, так різними, а так однаковими? Чи це є той ірраціональний чинник історії, на якім, в противагу до науки провансальства, повинен спиратися всякий

здоровий націоналізм? Чи це є та "воля", той "патос", за яким тужили найкращі, хоч і осамітнені, одиниці серед українства?

Дефініція тут нічого не поможе. Ця ірраціональна здібність людської душі і не вміщається в мову понять, її треба вміти вичути. Як слушно каже Шопенгавер, – "волю так само тяжко схопити поняттям (begrifflich), як і останній зміст слів Бог, сила, просторонь". Це є щось, що "переживається, відчувається, але не пізнається". Головною її прикметою є те, що вона є ціль у собі, рух, що не залежить від об'єкту, але шукає його собі. "Новонароджена дитина (читаємо в того самого філософа) бурливо рухається, казиться і кричить: вона страшенно хоче, хоч ще й не знає, чого вона хоче". Новонароджене кричить... Це власне був той крик волі, ірраціональної, безмотивної, той перший крик новонародженого, який для римського права був конечною передумовою заіснування особи. Дальше, Шопенгавер зве цю волю, як щось, що, всупереч до інтелекту, "не втомлюється, не старіється". Воля є для нього "das An sich der Natur", первісна сила, qualitas occulta[13-2]. Це вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилево задовольняється, щоби знов стреміти наперед. Це стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в цім переході від бажання до його задоволення, а від нього до нового бажання.

Хочете відчути, що є ця воля? Читайте поетів! Вже Ґете сказав, що "в житті найважніше життя, але не його наслідки". Шіллер відчував свою творчу волю як "почуття без означеного і ясного предмету, який повстає щойно пізніше. Його попереджує певний музичний настрій душі". Жід називає цю волю ferveur, Барес – пропасницею, Ґюйо – "глухим інстинктом". Для Лесі Українки це "потвора, що стала в людей Богом", про яку складаються леґенди "закрашені в густу барву крови", це сфінкс: qualitas occulta. Цю волю до життя відчуває вона як щось, що горить в нашій душі вічним огнем, "наче рожі палкі в оселі". Суть їх існування в тім, що вони "жадібно тремтять і палають", але чи "прагнуть щастя чи смерти" – не знати. В цій жадобі жити, розростатися, змагатися й є суть життя, а не в її наслідках; в сліпім динамізмі, що не

має ні ім'я ні постаті, і який ми усвідомлюємо собі лише тоді, як він вибухає в нас.

Соціяльне значіння цієї душевної здібности величезне, бо вона є тим двигуном людських чинів, вона, ця ірраціональна сила, а не розум. Наші провансальці будували свій національний світогляд на припущенні, що розум головний мотор психічного життя. Це похибка. Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими в хвості йдуть мотиви. "Поступування відбувається... відповідно до різних родів почуття, себто ніяким способом не відповідно до тих чи інших понять... Поступування, врешті решт, іде своїм шляхом незалежно від них (від доводів розуму), переважно не після відірваних, лише після невисказаних правил, яких виразом є ціла людина". Бо "воля діє навіть там, де її не провадить жодне пізнання... Однорічний птах не має жодного уявлення про яйця, для яких він будує своє кубло; молодий павук не знає нічого про рабунок, задля якого він плете свою сітку". Головним двигуном поступків є "сліпа діяльність, яка вправді йде в парі з пізнаванням, але ніколи не ведеться ним". Певно, що закон залежности діє в світі, але "те власне, що каже якійсь причині... діяти, є природна сила, і як така безпричинна, себто лежить цілковито поза ланцюгом причин", є безмотивна[14-2]. Мотиви з'являються потім, і найкраще може до них можна застосувати знані слова Мефіста Ґете: Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben. Та сама думка присвічувала й Шопенгаверові, який говорив про " сліпу діяльність" (blinde T a t i g k e i t). що діє сама з себе, лише в супроводі, але не під проводом розуму, "чин був з початку" (Am Anfang war die Tat), не думка.

Підіймаючи свою тезу про першенство чину, Шопенгавер переносить її з области явищ природи до области людських дій. "Цілком так само (пише він)... є й там, де вже не причини і подражнення викликають наступлення явищ, лише мотиви, отже в діях звірят і людей". В світі природних явищ спостерігає філософ, що "тверде стремить... стати рідким, рідке газом..., жадне тіло не є без стремління..., без жадоби. Ніде нема непорушної точки". Цей рух якраз є суттю життя в світі природи, так само як у світі людських дій, але не причини і

мотиви[15-2]. "Свідомість (каже Ґюйо) обіймає досить обмежену частину життя і діяльности (людей). Загально беручи, підставою і первісним джерелом чинів, роблених навіть з повною свідомістю, е глухі інстинкти і відрухи"[16-2]. "Розум – вторував йому Барес, – яка ж то незначна частина нашої душі"! А Суарес писав: "інтелект багато про себе думає, а тимчасом він продукт природи, папуга, що удає орла"[17-2]. На подібній точці погляду стояв і Ніцше: "цей гін (який він називає гоном утримання роду), що володіє однаково найвищою і найпосполитшою людиною, вибухає що певний час як пристрасть духа, а тоді має коло себе чудовий світ узасаднень і каже усіма силами забути, що є в суті своїй чином, інстинктом, шаленством, беззасадністю"[18-2]. Цей гін є причиною всіх зусиль і активностей що оживляють природу. Це є сила в собі; без неї ні розум, ні інтелект не мали б нічого до роботи. Ця воля, (яку Шопенгавер називає ще "сліпою діяльністю", "хотінням", "тугою", "поривом", "жагою", "люттю", "гнівом", "ненавистю") є перша галузка дерева життя. В цій волі немає жодного декартівського "Cogito, ergo sum". Інтелект засада другорядна, підчинена в світі, витвір пізнішого походження.

Та воля до життя – це "те, що вже дальше нічим не дасться пояснити; таке, що, навпаки, треба покласти в основу всякого пояснення". Це "найреальніше в світі ядро дійсности". Вона є "не наслідок пізнання життя, не conclusio ex praemissis..., не другорядне щось..., лише перше і безумовне". Людські вчинки, так само як і те, що він зве Kunsttriebe звірят (будови термітів, павуків) тільки видаються, "немов би вони повстали в наслідок далекосяглої обачности і свідомого розумування, (а тимчасом все це є) діло сліпого гону, себто не підлягаючої проводові пізнання, волі"[19-2]. Те саме каже й мислитель, який – зрештою – так далекий своїми думками від щойно цитованого автора, Спенсер: "Інтелект не є силою (power) лиш знаряддям; не річчю, що сама рухає і творить, лиш річчю, яку рухають і якою творять сили, що стоять поза нею. Сказати, що розум кермує людиною так само немудро, як сказати, що нею кермують її очі. Розум це око, через яке бажання бачить свій шлях, щоб себе заспокоїти" .. . Аналогію волі та інтелекту бачить він у вітрі, що надуває вітрила корабля, в кермі, що провадиться рукою керманича. "Єдина правдива психічна сила це бажання"[20-2].

Після Юма розум ніколи не може бути мотивом наших дій, коли не в'яжеться з якоюсь пасією або афектом. Факти життя ніколи не є мотивом людських учинків, коли вони не збуджують у нас пожадання або огиди. Л. Петражицький називає цю "волю", ці "афекти" емоціями; це пасивноактивні, моторові подражнення. Їх суть, як, напр., в емоції голоду, страху чи відрази є в своєріднім перетерплюванні і в пориві, внутрішній принуці (спонуці), в притягуванні до чогось (pati = movere), або відштовхуванні; емоції репульсивні та авульсивні. Думки про насолоду і щастя, про уникання терпіння, не грають жодної ролі в процесі мотивування, коли не наступають емоційні подражнення. "Що поможуть мені в боротьбі міцні м'язи, острі змисли, здоровий розум, коли я не чую в собі потягу використати їх до мого збереження, коли погляд на поживу, усвідомлення небезпеки лишає мене байдужим, не викликуючи ніякої акції?" – каже Каутський.

Ці емоції – "безцільні" в тім сенсі, що авульсивні чи репульсивні емоції не получені завсіди з користю їх для одиниці. "Люди (пише Юм) часто діють свідомо проти власних інтересів, отже не думка про своє найбільше щастя впливає на них". В численних випадках, пише Спенсер терпіння має доброчинні (для одиниць) наслідки, а насолода – шкідливі; авульсивні емоції часом ведуть людину на смерть. – Чому це так буває? Тому, що людські емоції "мають на цілі" не збереження одиниці, лише – species. "Ненависть і відраза, якою дихає одиниця, це (каже Ґумплович) лише годинниковий механізм, кимсь накручений... Хто той, що тут думає, відчуває, смакує, чи це одиниця? Ні! Це суспільна група... Це її думки, її почування, її смак, її переконання, отже також її наміри і цілі". Кожна емоція, що грає ролю в громадськім житті (каже Дюркгейм) мусить, загально беручи, бути корисною для суспільности, інакше суспільність розклалася б, як це буває там, де мотивами поведення людей стають безпосередня насолода і безпосереднє терпіння. Це називає Ворд (Ward) "пристосуванням почування до функції"[21-2].

На активний вираз цієї афективної здібности, який я назвав волею, можна дивитися з двох точок погляду – біологічного і психологічного. Друга – точка погляду відчування, перша – функції. Мети одиниці і

природи різні. Ціль природи – функція (виживлення, репродукція, розріст species), ціль одиниці почування (feeling), заспокоєння емоції. Але вони допасовані одне до другого. Гонена до чину своїми "емоціями", "волею", одиниця, несвідома того, бажаючи осягнути свою "мету" – осягає "мету" природи. Почування пристосоване до функції. З точки погляду природи – афект є засіб для функції. З точки погляду організму – функція засіб для афекту. Втіха, відчувана одиницею при сповненні функцій природи не була намірена, не є конечною складовою частиною природи, але стає одинокою "метою" істот, що живуть. Природі байдуже про їх насолоду чи терпіння, їм – про її велику схему.

Так ці афекти, емоції одиниці стають величезною соціяльною силою, динамічним двигуном суспільности, що втримує її при житті, спричинює її зріст і розвій. В соціяльнім житті ця афектна сила є джерело всякого чину і подій. Інтелект лишається направляючим чинником, силою ж, що діє в напрямку збереження роду є воля, що є синонімом бажання. Ці бажання – самолюбство, любов, ненависть, порив, лють, стремління до підбою – це засада, що оживляє світ. "Сама жадоба діяльности є наймогутнішим стимулом органічної і надорганічноі еволюції"[22-2].

Всяка отже збірна філософія гуртової одиниці (а в першій мірі нації) повинна бути збудована не на відірваних засадах логіки, лише на цій волі до життя, без санкцій, без оправдання, без умотивування; яку не тількищо не треба (як хотіли драгоманівці) гамувати, але навпаки, треба плекати і розвивати, бо з нею живе і вмирає нація; якою освячується ціла політика нації і всі її засади, і якої тамувати не вільно ніяким "євнухам" відірваних ідей – ліберализму, космополітизму, гуманізму і т. п. Не обмежувати цю – виявлювану в діяннях одиниць волю нації до розросту, пориву наперед і підбою треба нам, лише зміцнювати її. І це зміцнення має бути першою і головною засадою тієї національної ідеї, яку я тут ставляю на місце кволого інтелектуалістичного, безвольного, "кастратного" провансальства.

Ця воля виявляється під різними формами, але, під якими формами вона не виявлялася б, чи в зворушуючій постаті героїзму й посвяти, в

підпорядкуванні природи й людей, чи в розкошуванні риском і небезпекою, скрізь, завжди шопенгаверівська "воля життя" (Wille zum Leben) однозначна з ніцшівською "волею влади" (Wille zur Macht), з боротьбою, знищенням перепон. Цей неясний гін є (як каже Геґель) стремління волі "конкретизувати себе", своє "мусиш", свою "незаспокоєну потребу", "об'єднувати суб'єктивне". Воля, що живе покищо в формі суб'єкта, прагне знищити цю "односторонність", яка є для неї "перегородою". Знищити цю перегороду жене її внутрішній "неспокій", вона мусить ознайомити свою силу назовні, повалити границі, що ділять суб'єктивне від об'єктивного[23-2].

Одною з найважніших форм вцяву цього геґелівського "неспокою" є насолода риском, небезпекою, рухом, творчістю. "Що я люблю і що мене захоплює (пише Барес) це творити..."[24-2]. Ці люди, це ті подорожні Бодлєра, що "від'їжджають, щоб від'їхати", які "самі не знають чому, все кличуть: "Ходім!", гонені якоюсь горячкою, якій "людський розум ніколи не знав ім'я", яку Леся Українка називає "потворою", що "усі іменння" їй давані не могли схопити її (сфінксової) суті... Це були ті мандрівники Вергарна, що "любили вітер, повітря, простір", ідучи наперед в "світ за очі" (sans savoir ou), несені їх "гарячим і божевільним серцем"...

Це була філософія "туги за тим, що повинен зробити" (Sehnsucht des Sollens); мудрість тих, для яких "ненасиченість... природної жаги", що ніколи не досягає "останнього спокою задоволення" – не є прокляття (як для франківських "Каменярів"), лише найвище щастя, яке Шпенґлер уважав за основну прикмету "фавстівської людини"[25-2]. Це є те, що Тальон зве "gout du risque", "насолода грати в льотерію життя, з надією витягти великий жереб", шукання небезпеки. В цій формі виявлення волі до життя криється той самий виклик долі, ворожому світові, "об'єктивному", з яким вона стремить змірятися силою і підчинити його своїй владі.

Часто ця воля виявляється як героїзм. Герой або накидує свою волю окруженню, перемагає, або не приймає цього окруження, не дає йому зігнути свою несмертельну волю, не хилиться перед ним, і гине, але не

визнає чужої волі над собою. Він шукає смерти, воліючи її від упокорення перед зненавидженим окруженням. Часто видумує він собі різні мотиви своїх героїчних вчинків, але ці мотиви не є їх джерелом. "Вони діють або ні, в залежності від того, чи вони здибаються в одиниці, або ні, із ще іншим елементом". Цей елемент – це є чисто фізіологічне протиставлення свого суб'єктивного Я, своєї волі – об'єктивному, і бажання перемогти це останнє, вміння кинути в обличчя зовнішньому світові своє "Ні"... Це є "сліпий відрух істоти на кожний замах на її нетикальне Я" . . . Це є "Non irreductible", свідоме засадничої непримиримости своєї до світа, "френетичне рішення" не змінити ані йоти в своїй постанові. Тальон оповідає приклад, коли це "безмотивне Ні" діяло не тільки без мотивів, але й проти них, проти "переконувань" розуму.

Це є абстрактна "втіха" повставати проти всякої (чужої) волі, яка хоче себе нам накинути", упоєння цим Ні, що хоче затримати ненарушеною незалежність нашого Я, ставлячи її навіть понад насолоду життям, "чистий рефлекс бойового півня, який, в присутности іншого, ніби відчував виклик усіх зовнішніх сил, їжиться, готовий до бою, щоб перемогти, або вмерти". Це те фізіологічне Ні, яке мусить відчувати пес на вид кота, або жид на вид араба, або араб на вид жида.

Про це Ні казав Гельо, що "панування над світом належить тим, хто вміє сказати Ні".

Чим не була б "ця незнана причина (що викликає героїчну акцію), вона існує, бо наказує нам наші вчинки", незалежно від мотивів. Це чисте ago quia absurdum, "дивний дар реакції на фатальність окруження", яка зміняє вигляд подій, "змушує гнутися тиранію зовнішнього світа, або заперечує її величним жестом смерти". Це "чудовий егоїзм почуття сили" (puissance), "джерело найбільшої насолоди... взнесла здібність творити", що хоче – проти всіх і вся – утвердити свою волю влади[26-2].

В ще більш чистім виді (ніж у насолоді риском і в героїзмі) виявляється воля до влади в нічим не прикрашенім, голім стремлінні до неї, в жадобі панування. Ми бачили цей момент в обох щойно обговорених формах волі життя; вийти поза рамки себе самого, не приняти дійсність "суверенним жестом смерти", або накинути їй свою волю. І одне, і друге пояснює Ґольт є тією самою причиною; напад і оборона випливають в нього з одного спільного джерела[27-2]. Відповідний настрій душевний того хто обороняється, і хто нападає, це психічні явища того самого порядку, це об'єктивація тієї самої волі життя, яка є однозначна з жадобою панування, різниця лише в щаблі об'єктивації цієї волі. В першім випадку (оборона) ходить про голу "афірмацію волі до життя, чисту й без дальшого додатку". В другім приходить цей "додаток": (крім афірмації власного), "заперечення чужого", заперечення тієї самої волі в іншій одиниці. Бо однією з найбільш характеристичних прикмет волі є "безоглядність супроти інших". Для Геґеля це "суб'єктивне", яке шукає об'єктивації, є чимось, що "сягає поза чужий ... йому світ зовнішнього", що стремить до розширення, до переступлення границь, до знищення їх, хоч би силою[28-2]. "Людська воля (каже американський соціолог Ворд) це є сила", це "ненаситне бажання виявлення влади"; це привлащення і втілення, бажання перемогти, формування, творення і перетворення, аж поки переможене не перейде цілковито в повну владу напасника"[29-2].

Знаний правник Гобс твердить, що в цій волі, яку ми пізнали під стількома іменами, "головне є жадоба влади". Бажання влади, каже він, походить від волі бути могутнім, а ця остання є простий вираз нашої духової й тілесної активности, нашого життєвого динамізму. Виявлення волі це ніщо інше, як насолода розросту, виступлення поза власні границі. Щастя не полягає в спокою й поміркованості бажань, щастя це "безпереривний поступ і розвій бажання від одного об'єкту до другого, здобуття одного предмету, за поміччю якого зараз ідеться до здобуття другого". Не в здобутті є щастя, а в здобуванні. На думку Гобса "ніколи не можна собі забезпечити влади й засобів доброго життя, що мається в дану хвилину, – без стремління здобути їх ще більше". "Здобути ще

більше!" Ось гола формула тієї волі, яка, хоч в іншім виді, визирає і в насолоді риском, і в героїзмі[30-2].

Цей instinct of sovereignty, це desir de pouvoir, який живе майже в кожнім з нас у меншім чи більшім ступені, є, як каже Гобс, суттю всіх наших бажань, усіх наших аспірацій. Для Ґюйо "сила утриматися при житті є конечним правом життя не лиш людського, але всіх живих істот... бо сила є імовірно нічим іншим, як абстракцією життя". Більше! ця сила, це стремління є найбільш засадничою з дійсностей і неминучим ідеалом". Для Ґюйо "збільшувати напруженість життя", "пожадання" є самоціллю[31-2]. А Ніцше пише, що "навіть коли віддаємо... своє життя, як мученик за справу своєї церкви, – то це є жертва зложена нашому пожаданню могутности". Він радить своїм землякам: "Висилайте кораблі на незнані моря! Живіть у війні з рівними собі, і з самими собою. (Цю боротьбу з самим собою духового я з тілесним бачимо в Євангелії). Будьте напасниками і здобувцями, поки не зможете бути володарями і посідачами". Суть життя – це "посідати і панувати"; суть – "боротьба за перевагу, за зріст і розширення, за могутність", бо "жага могутности" це власне жага життя[32-2]!

В так зрозумілім житті та його суті є два моменти, тісно між собою сполучені: в боротьбі за розріст і перевагу розрізняємо експансію як ціль, боротьбу – як засіб. Насолода, яку відчуває одиниця при небезпеці, при виконанні героїчних вчинків, захоплення влади – це хитрість природи, щоби змусити одиницю коритися сзоїй "меті". Це – хитрість того, що німці звуть Gattungsgeist (геній роду), щоб забезпечити йому неустанність і силу. Почування насолоди, болю існують на те, щоб могли правильно відбуватися функції даного організму, щоб він міг жити, множитися, могутніти і витримувати конкуренцію з другими "species". Конечним услів'ям для того є експансія, бо коли суттю волі до життя є воля панування і здобуття, то суттю її є й стремління до розросту, без якого здобуття неможливе.

Цей закон експансії, мимо його численних противників, існував, існує та існуватиме. Ось, що про нього сказав ще Спенсер – "0дна суспільна

правда варта того, щоби про неї особливо згадати: правда, що організми стало вдираються один у сферу існування другого. Стремління, що спостерігаємо серед людських рас, стремління заволодіти чужими землями, властиве всім родам організмів і виявляється в них усілякими способами. Можна сказати, що межі сфер існування кожного виду означуються рівновагою двох собі ворожих систем, сил... Стремління, властиве кожному видові, – увірватися в чужу сферу, до іншого способу життя, до іншого середовища". І далі – "людський рід, хоч і отарна порода, все ж таки завжди був і тепер лишається ще хижацькою породою. Почуття симпатії завсіди придушувалось там, де громадська безпека вимагала її нехтування . .. Еволюція тих вищих соціяльних почувань, яких корінням є симпатія, стало затримувалася тими діяльностями, які були конечні через боротьбу за існування між племенами і націями"[33-2].

Цей закон боротьби за існування, з тими чи іншими змінами, приймає сучасна соціологія, як факт: і то "буржуазна" соціологія так само, як і "соціялістична". Соціялісти кажуть: "закон боротьби за існування" є факт, який ніхто поважно не заперечуватиме, і дальше: "сила є причиною народження нової доби"[34-2]. Це каже один з епігонів революційного соціялізму; ще остріше висловлюються провідники в своїх творах. А ось що каже про це саме соціолог "буржуазний": "Те що називається витривалістю (в борні за існування), це просто монополія сильніших. В процесі здобування — витривалість здібного значить упадок нездібного, добір сильного – значить зруйнування слабого". І дальше: "той самий процес (що і в органічнім світі) можна спостерегти і між вищими і нижчими расами людей... Розвиток нижчих рас затримується расами вищими... Чи вони хочуть чи ні, вищі раси на цілій земній кулі поволі, але вперто усувають нижчі в боротьбі за буття... Закон природи є право сили (the right of might)... Погляд на історію, хоч з пташиного лету, показує, що людина діє за тим самим принципом, що і в неї сила творить право". В людській громаді, так само як деінде. Так як і в світі органічнім, "ці самі закони діють і в надорганічнім світі"[35-2].

В повній згоді з тим "буржуа", каже й соціяліст: "Якими переконаними інтернаціоналістами ми не були б, мусимо признати факт, що людськість поділена на різні національності з суперечними собі інтересами"[36-2].

Експансія – не тільки самоутвердження власної волі до життя, але й заперечення її в інших, – такий закон життя органічного і надорганічного. Шпенґлер бачив у законі експансії істоту "фавстівської", окцидентальної культури. Волю могутности він бачить і в старім готику, катедрах і хрестоносних походах, в завойовниках вікінґах і ґотах. В цім самім шукав ту волю Гоголь, коли тужив за "залізними віками", де все було "ентузіязм", порив, амотивний рух наперед...[37-2].

Ідеєю цього руху перейнятий був Ніцше: "Ми ще не знаємо, писав він, що це є "куди", до якого нас жене, ксли вже відірвало нас від нашого старого ґрунту. Але сам цей ґрунт запалив у нас силу, що жене нас геть у далину, на пригоди, які поривають у безкрає, невипробуване, невідкрите, ми мусимо бути завойовниками..."[38-2]

Та аґресія, експансія, втручання в "сферу існування" інших, яка є підставою волі влади, себто волі до життя, – має своєю конечною передумовою боротьбу. Кожний теоретик експансії був завзятим апостолом ідеї боротьби. "Хитра природа", що дбає лиш про нормальне відбування "функцій", зробила так, що коли нормальна людина (і не лиш людина) відчуває в боротьбі величезну насолоду, маючи її за самоціль. Джек Лондон називає це інстинктом, який ще й досі "жене ловців з галасливих міст у ліси й долини вбивати" звірину, почуття задоволення успішного чемпіона[39-2]. Та психологія дуже зближена до психології спортовця взагалі, і нею відзначаться знов та окцидентальна душа, про яку говорить Шпенґлер, і яка цілковито чужа орієнтові...[40-2]. Ilерський шах, присутній на перегонах на запит, чи йому подобається видовисько, відповів: "Ні, не знаходжу в нім приємности, ні глузду. Що один кінь бігає швидше, ніж другий, я й без того знав; а який саме бігає швидше, який повільніше, – це мене мало інтересує...". Ось як клясично говорить про це Леся Українка в "Три хвилини": – В суперечці зі своїм

противником і в'язнем, жирондистом, каже до нього монтаняр: "і хоч ні ти, ні я того не знаєм, кому й чому підвалиною служим, та кепський був би з мене будівничий, якби я не хотів міцніше класти і в праці переважити тебе" ... Прекрасний поетичний вираз змагання для змагання.

Боротьба взагалі, війна як її форма зокрема. Знаний англійський політик сер Джон Горст, на питання Льойд Джорджа під час бурської війни, відповів: "Ви гадаєте, що ця війна провадиться, щоб наситити наше бажання заволодіти золотими копальнями Йоганнесбургу, а Чемберлєн думає, що ми воюємо за рівноуправнення всіх білих на полуднє від Замбезі. Обидва не маєте рації! Ми вплуталися в цю війну тому, що вже протягом більш як одного покоління не було спуску крови і людська природа не могла цього довше витримати. Війна була конечна, і коли ми не встряли б у суперечку з бурами, то мали б поважнішу боротьбу з якоюсь з континентальних держав. Ніколи досі не було такої довгої мирної перерви..." Англієць Балдвін, якого мало не розшарпав лев у Африці, описуючи свої вражіння, писав: "Пощо людина наражає життя, не маючи в тім жадного інтересу? Це питання, розв'язати яке не буду силкуватися. Можу лиш сказати, що перемога дає нам внутрішнє задоволення, варте, щоб наразитися на всякі небезпеки, навіть тоді, як нема кому бити нам браво". Це те почуття перемоги, яке огортає вояка й ловця, яке можна знайти у подорожника, колонізатора, інженера...

Воля влади, це є "розширення, втілення, ріст, стремління проти того, що ставляє опір". Ця "воля влади може виявлятися лише при опорі: це передусім хотіння перемогти, переформувати"[41-2]. Для Ґюйо це найбільший закон життя: "Коли існує якесь загальне право життя, то таке: всяка істота, що творить (можна б розтягнути цей закон навіть на рослини), відповідає на напад обороною, яка сама є найчастіше нападол, відбиттям удару. Це первісний інстинкт, що має джерело у відруховім жесті, в побудливості живих тканин ". Він дійсно невідкличний до життя осібняка. В кожній первісній суспільності, "щоб жити, треба вміти ударити того, хто нас вдарив"[42-2]. Для Геґеля, те велике позитивне, що покоїться на дні нашого психічного Я, що хоче

себе виявити й накинути себе життю, – мусить зробити це в боротьбі і через неї. Процес "протиставлення, суперечности і розв'язання цієї суперечности ... це найгарніший привілей живих натур... Те, що відразу вже є лише афірмативне, є і буде без життя так само як і те, що лишається при нерозв'язаній суперечності".

Цю боротьбу Геґель називає " боротьбою за розв'язання суперечности". Для нього, як і для Ніцше, Шопенгавера, Шпенґлєра, Ґюйо та інших, ця воля життя й боротьби є та сама воля влади, панування, а "через те, що панування е щось кваліативне, а не квантитативне, як гріш чи майно, яке вже через свою природу зовсім справедливо може бути поділене", то там, де входять у гру справи панування і влади, "зараз повстає суперечка і боротьба"[43-2]. Так з самої натури тієї таємничої волі висновує Геґель конечність моменту боротьби в цім світі. Для автора "Світа, як волі та уяви", поиродні сили в неорганічнім світі, і різні роди в органічнім, мусять перебувати в стані сталої борні. Скрізь він бачить "бій не на життя, а на смерть між одиницями цих родів. Поле й предмет боротьби є матерія, яку вони взаїмно намагаються собі видерти, а також час і простір... Сили природи і органічні форми сперечаються за матерію, в якій вони себе хочуть виявити, при чому кожне з них лише те посідає, що видерло другому". Ворогування неминуче, бо кожна воля існує для себе, як відмінна і протилежна іншим сила[44-2].

Цю боротьбу Геґель називає " боротьбою за розв'язання суперечности". Для нього, як і для Ніцше, Шопенгавера, Шпенґлєра, Ґюйо та інших, ця воля життя й боротьби є та сама воля влади, панування, а "через те, що панування е щось кваліативне, а не квантитативне, як гріш чи майно, яке вже через свою природу зовсім справедливо може бути поділене", то там, де входять у гру справи панування і влади, "зараз повстає суперечка і боротьба"[43]. Так з самої натури тієї таємничої волі висновує Геґель конечність моменту боротьби в цім світі. Для автора "Світа, як волі та уяви", поиродні сили в неорганічнім світі, і різні роди в органічнім, мусять перебувати в стані сталої борні. Скрізь він бачить "бій не на життя, а на смерть між

одиницями цих родів. Поле й предмет боротьби є матерія, яку вони взаїмно намагаються собі видерти, а також час і простір... Сили природи і органічні форми сперечаються за матерію, в якій вони себе хочуть виявити, при чому кожне з них лише те посідає, що видерло другому". Ворогування неминуче, бо кожна воля існує для себе, як відмінна і протилежна іншим сила[44].

Звідси випливає величезне значіння неґативного моменту кожної ідеї, осуджуваного філістрами від провансальства. Геґель казав, що ніяка афірмація неможлива без неґації; що без останньої неможливе привернення гармонії і знищення суперечности. Ґюйо підкреслював, що нема різниці між нападом і обороною; для Ніцше ця боротьба та діонізівська засада, що "розсаджуе заклятий круг індивідуалізації" (якої генієм був Аполлон), перемогу суті над явищем; побіда " метафізичного" над "фізичним". Воля була для нього universalia ante rem, що могла стати universalia in re (дійсністю) тільки через негацію, через боротьбу[45-2]. Те саме каже вже стільки разів згадуваний тут німецький філософ: – "Це належить до поняття живого, що воно мусить рости, що воно розширює свою владу, а тим самим мусить чужі сили вбирати в себе. У нас говорять про право одиниці боротися; в цім самім значінню можна говорити й про його право нападати: бо обидва конечні для всього, що живе: зачіпний і оборонний егоїзм не є речі вибору або "свобідної волі", лише фатальністю самого життя ... Громада, що відкидає завоювання, знаходиться в стані упадку"[46-2]. Ще ясніше про це сказав Ніцше: – "вільним звеш ти себе? (пише він). Я хочу почути твою думку, що володіє, не те, що ти втік від ярма. Вільний від чого? Яке до цього діло Заратустрі! Але нехай говорить мені ясно твоє око: вільний до чого"[47-2] – не тільки до оборони, "визволення" (від чогось), але й до накинення своєї волі чомусь (до чого). Напад і оборона, афірмація свого і неґація чужого. "Скрайні позиції зміняються не поміркованими, але такими самими скрайніми, лиш протилежними" – в таку формулу обняв Ніцше закон всякої еволюції, даючи перепис для укладання змісту всякої нової ідеї, яка хоче прийти на зміну старої[48-2].

Ще глибше розвинув цю формулу Кайзерлінг, у якого читаємо: "Життя є метафізична динаміка. Конечне погодження сил тут не має ваги. Не гармонійне, лиш те, що в даний момент найплідніше, є ідеалом. Тим самим мусимо поховати багато з того, про що людськість від давна мріяла..., як ідею вічного миру або щасливого царства. Ідеал осягається лиш тим, що йдеться не дорогою погодження, лише контрапунктування, і тим осягається, що існуючі односторонності... входять в новий ритм"... В тім є "глибоке оправдання всякої односторонности", а "тому, що світ все ж є якась єдність; тому, що акція все викликає протиакцію ..., то здійснення одностороннього є найкоротша дорога для осягнення цілого. Всі великі реформатори були в великій мірі односторонні; якраз не гармонійні характери викликали найсильніші стрясення. Коли нова людськість колись прийде до панування, то станеться це не шляхом мирного всезрозуміння і порозуміння... Вона так само принесе меч, як принесло і християнство"[49-2].

Всі революційні вєликі ідеї перемагали цим способом. Хоч би й християнство. Ось що читаємо в "Парадоксах католицизму" (Mgr. R. H. Benson): – "Який був безпосередній наслідок особи Ісуса Христа для суспільности, серед якої Він жив, якщо не конфлікти, пролив крови і руїна, які закидували Його церкві?... Не слова новітнього "гуманітариста", модерного толерантного "християнина" падуть з уст Ісуса Христа .. . "Пїдіть і скажіть цьому лисові", (гукав Він, говорячи про голову народу); "гроби повапнені..., гадюки! лицеміри!" Така мова, якою послуговувався, промовляючи до представників ізраїльської еліти ... Чи можна собі уявити більш підюджуючу промову?... "Не дуріть себе, гукає Він модерному гуманітаристові. Я не прийшов щоби принести мир за всяку ціну; є речі, гірші від війни і пролитої крови. Я прийшов, щоби принести не мир, але меч. Я прийшов, щоби порізнити родини, не на те, щоб їх поєднати; щоби зруйнувати царства, не на те, щоб їх укріпити, щоб підняти матір проти доньки і доньку проти матері, щоб установити не толеранцію, але універсальну правду". Він прийшов запровадити "в першій мірі царство Боже, аж потім царство цього світа; перше мир Божий, а аж потім гармонію між людьми". Він дбав перше про революцію, а потім про гармонію (в нас журяться перше про "гармонію" і

"музику"). А в Євангелії стоїть:"І від часу Ісуса Христа та до сьогоднішнього дня царство небесне здобувається силою і хто добуває його, той силоміць бере його"[50-2]. Ілюстрація до слів Кайзерлінґа, що життя, так само як і музика, діє гармонійно через дисонанс, що "Urphenomen" життєвого процесу є "нарушення рівноваги, не унісон (Einklang)".

Те саме підкреслює знаний протестантський теолог і філософ Гарнак. Для нього найбільший реформатор людськости був "лперейнятий веиким противенством між царством Божим і державою світа цього", яке усунеться тільки борнею. "Боротьба і перемога в цілій їх драматичній виразності стоять перед його душею... Уява двох держав, Божої і чортової, про боротьбу між ними і про майбутній останній бій, в якім Люципер буде побитий і на землі"... Не тільки "субстанції і сили" неорганічного і органічного світа, про які говорить Зіммель, але й "субстанції і сили" світа надорганічного, його урядження та ідеї, "вимагають від нас зусилля і боротьби, заки нам віддадуться"[51-2]. Кожний культурний світ повставав "не з логічної аналізи попереднього, але з заперечення того, чим жив попередній".

Цей момент боротьби, який соціологи і філософи признавали як щось неминуче, ще з більшим натиском підкреслюється політиками, щодо людської суспільности. Вгорі я цитував двох теологів – католицького і протестантського, які підкреслювали конечність моменту боротьби для перемоги, для життя взагалі нової ідеї. Політичні публіцисти підкреслюють його неминучість для життя націй. Для Макса Мюллера в надорганічнім світі боротьба також є неминучою передумовою стану рівноваги. Нації ростуть і живуть на те, щоб "дати себе взаїмно чути", і лише в цім терті кожна з них може розвиватися. Звідси падає особливе світло й на війну[52-2]. В італійця Енріко Коррадіні, воля життя і воля влади переміняються в "волю війни", коли він говорить про справи національні. "Воля війни між націями вічна. Війна є вічна. Історія це підтверджує. Всі поодинокі історії націй і держав підтверджують це". І тут шлях до гармонії веде через боротьбу, "міжнародний мир – це єдність націй для витворення життєвих дібр. Війна – це боротьба націй

за їх посідання". Коррадіні так само відкидає наперед усталену гармонію, відразову афірмацію. "В дійсності принцип війни і принцип миру є лише два боки того самого принципу. І принцип єдности, і боротьби між клясами, є ніщо інше, як два боки того самого; життя нації, як і життя між націями, не складається з єдности і не складається з боротьби, воно складається і з одного, і з другого. Життя націй зложене з сталого руху, що перемінює єдність на боротьбу, а боротьбу на єдність.

І міжнародне життя збудоване на боротьбі, на сталім русі, що перемінює мир на війну і війну на мир. Лише в "єдності і боротьбі кляс... об'являється глибока єдність даного покоління. І ще глибше між націями, в їх мирі і війні об'являється єдність нашої species". Бо "війна не є серед людей, не є серед народів, не є серед націй, не є серед племен, – вона є між species, а через те і між людьми, народами, націями і проче". Автор відважно твердить, що перед світовою війною було чотири пацифістичні теорії, і в кожній з них була війна. Існувала теорія військова. Збройний мир мав знищити війну, але якраз війна вийшла з нього. Взаїмна економічна залежність націй (interdipendenza economica) мала перешкодити війні, і якраз вона викликала конкуренцію, що привела до війни. Існувала соціялістична теорія: "соціялістичний інтернаціонал" мав принести спротив війні, але з соціялізму, який поборював насильством національні суспільності, вийшла також війна: виникла революція, з якої вийшла війна. Існувала теорія буржуазного космополітизму. Дифузія культур і цивілізацій мала вбити дух між народами і саму війну, але ця теорія також привела до війни. Виродження й зтендітнення кляс і націй спровокувало варварів на війну. "Війна є в мілітаризмі і в пацифізмі, і в силі, і в слабості, і в відвазі, і в трусості" і в здоровлю і в дегенерації, і в варварстві і в цивілізації, – в species взагалі, "species войовнича по самій своїй природі"...[53-2].

Зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії, – означив я як першу підставу націоналізму, який тут протиставляю драгоманівщині. Другою такою підставою національної ідеї здорової нації повинно бути те стремління до боротьби, та свідомість їх конечности, без якої не

можливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ані тріюмф жадної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу. Першу з цих підстав протиставляю тому духовому "кастратству", яке виключало волюнтаристичний чинник з міжнаціонального життя, вірячи сліпо в творчу силу інтелекту. Другу – протиставляю засадничому пацифізмові нашого провансальства, яке вірило у вічний мир ліги націй.

РОЗДІЛ III

РОМАНТИЗМ, ДОГМАТИЗМ, ІЛЮЗІОНІЗМ – ТРЕТЯ ВИМОГА НАЦІОНАЛІЗМУ

Волю влади я означив, як щось, що стремить "розірвати закляте колесо індивідуалізації", – щось, що стремить стати понад змисловим, понад світом явищ, понад феноменом, "загальне" над "поодиноким". Біологи вчать нас, що в царстві природи спостерігається два феномени – емоція (feeling) і функція (function), та що за людськими афектами криється "хитра природа" (або species!), яка через них здійснює свої цілі. Німецький філософ формулює це так: "безмірні маси (людських) воль, інтересів і вчинків є лише знаряддя і засоби світового духа (des Weltgeistes) для осягнення своєї мети". Противник цього філософа, говорячи про цей самий предмет, повторяє те саме за своїм попередником: він каже, що "природа осягає свою мету лише тим способом, що прищеплює одиниці певне уроєння, марево, з допомогою якого вона уважає за добро в собі те, що в дійсності є лише добром для роду". Власне це "уроєння", це "марево", цей "інстинкт", це "загальне", коли воно одушевлює одиниці і маси, – з'являється в збірнім (і особливо в національнім) житті в формі "загальної" ідеї. Цей "інстинкт" підноситься над почуття власної безпеки ("насолода риском"), понад власне Я (героїзм), понад гуманність і понад чуже Я (експансія, боротьба). Як "загальне" підноситься взагалі над всім "поодиноким" в просторі і в часі. І це піднесення над поодиноким є одна з головних прикмет кожної великої ідеї, поруч з двома вже зазначеними, (антиінтелектуалізм і революційність). Кожна велика, отже й наша,

національна ідея, що хоче перемогти, не може обійтися без цієї прикмети.

В основі людського життя, лежить "ein Trieb" (Фіхте), гін, що "в усяких змінах лишається незмінним". Але, щоб виявитися наверх, створити свій світ, треба, щоб цей гін себе усвідомив, і переложив в поняття; щоб з того, що Спіноза звав confusa idea, – став ясною ідеєю. Цей усвідомлений гін, це та "загальна ідея", про яку тут говорю[54-2].

Жюлєн Бенда окреслив її прикмети словом романтизм: це була "віра в те, що нею проголошується, як ("загальною ідеєю") правду, єдину правду; що щастя світу вимагає, щоб те, що (нею) проголошується, було сказане". Романтизм, це – "дух апостольства", бо "всі апостоли – романтики"[55-2]. Віра в свою "вічну" правду, рішення пожертвувати їй всім "дочасним" – це головна прикмета "романтичної" (або "теологічної") доктрини, якою є всяка велика доктрина.

В Анатоля Франса, беру термін – "теологічна ідея". Він, хоч ті ідеї осуджує, мусить визнати їх

велику ролю в історії. Під цими доктринами розумів Франс ті "відірвані" ідеї, "слава", "рідний край", "відплата", які накидуються масі і протиставляться її "інтересам", і інтересам числа, інтересам "сьогодні". Це ті ідеї, які – як інтереси "загального" протиставляються "теологами" – інтересам "поодинокого": одиниці, їх механічній сумі, даній генерації, її матеріяльному добробуті, "щастю всіх", мирові і "благоденствію", "гуманності", і т. п. "Романтик" не уважає ці "поодинокості" за щось самостійне, лише за переминаючі явища, за якими криється "незалежна єдність" (freie Einheit), їх осередок і душа. Антиромантик навпаки, бере світ таким, яким він є, не входячи в "суть речі", беручи "те, що стається, як лише поодиноке, цебто відповідно до його, позбавленої всякого значіння, припадковости".

У Фіхте романтизм – це почуття приналежности одиниці до "цілого", яка в ім'я ідеалу "цілого", бореться з ворожим йому ладом, "без огляду на те, чого від того може лякатися або сподіватися для свого змислового добробуту". І то так, що "самий погляд " на цей, противний ідеалу, стан речей, викликує протест. Безінтересовність, отже (незалежність від наслідків!) і безмотивність ("сам погляд ", без логіки!) –є риси всякої "романтичної" ідеології. Група має свою осібну реальність, її явища – "надособовий характер", а ідея, що тримає групу разом, – має своє "супраіндивідуальне" життя, підносячись над "простірним віддаленням" одиниць (separation spatiale), так і над "віддаленням часовим", (separation temporelle) поколінь[56-2]. "Антиромантик", яким був наприклад Л. Толстой, обурюється, що вояк "на місце питання особистого, що йому робити, підсуває питання загальне, про державу, рідний край", або про "присягу, честь", або якусь ціль, що осягнеться аж в будуччині", "взагалі про щось відірване і неозначене". "0собисте" – й "загальне", "теперішність" – і "будуче", "означене" і – "відірване", це суті двох бігунів: "романтизму" і суспільного утилітаризму.

Для "романтика" важнішою від добробуту – є "національна місія", від миру – боротьба за неї, від інтересів даної ґенерації тривалі інтереси нації, від щастя одиниці – міцність спільноти, держави. " Теолог " думає, що інтереси species, "загальної справи", переважають інтереси її складових частин, не рівні їх сумі і навіть від неї іноді різняться. Він думає, що кожний рід (species) живих істот лишається недіткнутим безперестанною зміною індивідуумів. Воля до життя коріниться і ознаймує себе властиво в ідеї, в роді: тому то лише на його існуванні в дійсності залежить воля життя". Щоб говорити прикладами, їй залежить не на львах, лише на їх ідеї, на leonitas. "Томуто, признавав Платон властиве буття лише ідеям, себто species, родам, але одиницям тільки невсипуще повставання і зникання"[57-2].

Ренан характеризує цей "романтичний дух" (хоч і називає його іншим ім'ям) як "тяготіння до великих речей" (le gout des grandes choses). Дух протилежний "романтиці" живе в тій "демократичній" юрбі, яка бачить своє щастя в "дешевім уряді", що не дуже каламутить спокій

і вигоди одиниці, – в "завзятій волі не робити жадної жертви на річ "ненамацальних інтересів"; в бажанні юрби, щоб її "лишили спокійно робити свій маєток", і дали змогу "найменше платити, нехтуючи всім тим, що зветься славою, силою, блеском"... "Романтичний дух" для Ренана, – це "раптова готовість дати себе забити для ідеї, до якої не прив'язується жадного особистого інтересу". Тому, між іншим, він, як багато інших, у війні бачить найвзнесліший вияв цього "романтичного" духа, що огортає одиниці. Бо "війна це значить виречення егоїстичних розваг.., вона якраз щось протилежне до того браку виречення, тієї захланности в домаганні особистих прав, які є суттю нашої модерної демократії"[58-2].

Цей "ідеалізм", ця "релігійність", ця "теологія", це той "романтичний дух", що ставляє вічне над дочасним; цінності, які нам "нічого не приносять" над "намацальними інтересами"; підпорядковування інтересів "мене", "тебе", "нас" – ідеї великого цілого, яке в релігійнім житті зветься Церквою, в етичнім – моральними засадами, в політичнозорганізованих суспільствах – нацією або державою, як поняттям, відірваним від кожночасної суми живучих одиниць, що говорять однією мовою або заселяють спільну територію...

"Коли Клємансо (читаємо в L'Humanite)... головно журився вставити в мировий договір точку, що трактувала про зворот французьких прапорів, узятих в 1870 р., – то це глибоко релігійне, він має культ рідного краю... Він не матеріяліст, він емоціоналіст... Йому маловажно, що Франція зносить цілими роками війну, пригнітаючі фінансові тягарі в наслідок утримання в воєннім стані цілих армій... Французи під тим зглядом потерплять, але Франція дасть здивованому світові видовище незнаної могутности; її честь заблисне, її слава заясніс, а це найважніше"[59-2]. Ці слова писав ворог "теології" і "релігії", демократ і соціяліст, звідси його подражнений тон до тих ідей. Але як в тій цитаті блискуче схарактеризований той "релігійний дух", дух ідеалізму, з яким стоять, а без якого падають великі нації – з одної сторони, а з другої – той здеґенерований "демократизм" (спляґійований нашим провансальством), який лиш дбає, в данім випадку, не про Францію, лиш

про сучасних французів, про продукцію і кусник хліба замість могутности країни, її чести і з'єднання національної території. Як бачимо наша "мінімальніша" драгомашвщина не є суто українське явище, вона багато має спільного з " демократією" взагалі.

Під іншою точкою погляду, але про те саме говорить і Заратустра. Він звертається, в своїй проповіді, проти спеціяльних чеснот, так улюблених антитеологістами, проти "поодинокостей", щастя теперішнього покоління (милосердя). "Затямте оце слово: кожна велика любов стоїть понад милосердям своїм (до одиниць!), бо їй хочеться улюблене щойно створити! . . Чому? Ви питаєтеся чому? Я не належу до тих, що їх можна питатися за їх "чому"... Відівчіться вже раз того "для", о творці! Сама чеснота ваша жадає, щоб не робили ви нічого "для", "щоби" і "чому"[60-2].

Цим " романтичним" духом віє і від віршів великої поетки, Л. Українки. Від своєї великої ідеї, як її Меріям, що йшла за Месією, вона " просити не мала... ні здоров'я, ні страви на безхліб'я"; вона дбала не (як Марта) "за потреби часу", лише як Марія "за вічне"; за те "вічне", за яке волів Хадіжу як свою другу жінку Айшу Магомед. На ту саму прикмету " романтичних" вартостей вказує, подібно до нашої поетки, Емерсон, коли каже, що "видимі речі – дочасні, невидимі – вічні"[61-2]. Фіхте каже, що великі рухи перемагали лиш тому, що "захоплювалися вічним". Цікаво, що те саме слово стрічаємо в революціонера і соціяліста Сореля:

"Наполеонівський вояк (читаємо в нього) жертвував своїм життям за честь бути співтворцем " вічної" епопеї і жити в славі Франції, не протестуючи проти того, що він сам все лишиться бідаком"[62-2]. Шпенґлєр послуговується для вислову того самого поняття словами "безумовного" (яке він протиставляє "умовному") та "ірраціонального" (протиставлюваного "конкретному").

Щодо тієї наполеонівської теми, пригадаймо, що про це говорить Спенсер. Англійський соціолог з дива не може вийти, чому в той час, як "імена головних діячів терору є прокляті імена, ми називаємо Наполеона

"великим!" – хоч він доконав убійств, які Спенсер числить на мільйони, та які перевищають усі убійства діячів гільйотини[63-2]. Відповідь на це проста, вона полягає в тім, що люди "теологічне" настроєні цікавляться не так інтересами, як "ідеями", "вічним", славою і величчю Франції. Чудово виражено це у вірші чеського поета Й. Пелішка ("Поворот Наполеона"): Описує матір старуху, що віддала цісареві трьох синів, які не вернулися. Стара "жила, старіла, бідувала, – зненацька чутка залунала: з вигнання, з острова, з чужини, вертається до батьківщини народний, мертвий вождь"... до Пантеону. На вулиці, приглядаючись походові, хоче вона кинути слова прокляття тому, чия ненаситна жадоба панування й війни забрала їй трьох синів і знищила особисте щастя. Але коли в юрбі побачила, як "скрізь маяли смутні прапори, ревли гармати голосні, сталеві сяяли багнети, скидались коні, – на ляфеті труна сталевая гула", – вона забула про все: "тепер вже мати почувала, що мало трьох синів було, що для Москви та Ватерльоо вона би ще кількох віддала, – для кожного з отих боїв вона б дала своїх синів вождю народному на славу, на гру велику та криваву"[64-2] ... Демократи побачуть тут "брак свідомости" однієї з представниць "угнетеного народу", а Драгоманів – шкідливу афектацію, я ж бачу в цім почутті, в цім прив'язанні не до сучасних особистих турбот, лише до "речей і примара, – найшляхетніше зворушення людської душі, найвзнесліший ідеалізм, який перевертає обличчя світу. Слова Євангелії: "Коли хто приходить до Мене і не зненавидить батька свого і матір, і жінку, і діти, і братів, і сестер, та й ще свою душу, не може учеником мені бути!" Подібно у св. Тереси: "Мій Боже! Навіть коли б я була певна, що піду до пекла, це мені не завадить любити Тебе на землі, і в пеклі!" – " Можна любити тільки в майбутнє, можна хотіти тільки вперед!" – так висловив це один з наших модерних поетів[65-2].

Такий характер " романтичної", "релігійної", чи як хочете її називайте, ідеї, як ідеї "загальної", "відірваної", що ставляє себе понад усі "партикулярності", понад усе "окреме" і "поодиноке", яка, коли виявляється в національнім житті, ставляє велич і потугу загалу понад щастя і добробут одиниці, кляси, даної ґенерації, її спокою, миру; ставляє націю як ціле – над націю як механічну збиранину; цілість з

"мертвих, живих і ненароджених" – над даним поколінням; "дальних" над "ближніми", "речі і марева" над "намацальними" інтересами, максимум над мінімум, "абстрактні" вартості над "конкретні", безмотивну волю життя і влади – над всякими "чому" і "для чого", позиченими з лексикону чесного міщанина, що дбає лиш про "потребу часу". Ідею цілого протиставляється тут іншим "правдам", надгуртовим або підгуртовим (наднаціональним або піднаціональним), правилам лібералізму, і суспільного матеріялізму.

Я згадав вгорі дві головні підстави всякої революційної ідеї, отже і національної: перша – волюнтаризм (антиінтелектуалізм), друга – войовничість (антипацифізм). Тепер, отже, до цього приходить третя – "романтика". І ні одна велика ідея, що сперечається з другими за панування, не є жива, коли вона не перейнята цим духом "романтики".

Я говорив про романтичний характер великих доктрин. Тепер треба підкреслити їх другий аспект: догматизм, безсанкціональність. Ті доктрини завжди з'являються в супроводі категоричного наказу, почуття, що наказує безоглядний послух. Ці ідеї (пише Лє Бон) сполучені з "простими" і "скрайніми почуттями"... Вони приймаються масою мов догми віри, "enbloc", або відкидаються, уважаються за абсолютні правди або абсолютні помилки... "Бог, або мамона"[66-2]. Такий характер цих доктрин, і лише такі доктрини знаходять звичайно послух у масах, себто доктрини сполучені з амотивними почуваннями, прості й категоричні. Знаний італійський соціолог, Вільфредо Парето, каже, що історія робиться "почуваннями, інстинктами, пожаданнями та інтересами", які стараються мотивувати розумом свою діяльність. Історія не є історія розуму, лише пристрастей, вона знає тільки "нелогічні вчинки" (azioni non logiche). Маса все більше податна емоційним зворушенням, як холодній логіці розуму[67-2]. "Маси (пише інший соціолог) мало надаються до розумування, але за те тим більше до чину"... Все над ними пануватимуть "догми..., тиранічна і владарна сила, що усувається від всякої дискусії". Ці переконання завжди приймали особливу форму, яку не можна ліпше означити, як ім'ям релігійного почування, але яку вирізняють дуже прості прикмети: обожування ніби існуючого, Вищої

Істоти, сліпа покора її приказам і нездібність до дискусгї над її догмами... Таке почування може відноситися до невидимого Бога, до каміння... , ідола, до героя або якоїсь політичної ідеї[68-2]; коли те почування має ці прикмети, воно має "релгггйний характер". Боги, герої і догми здобувають признання, не будучи предметом дискусії. Як тільки вони стають цим предметом, вони тратять свою міць... На раціональній логіці збудовані всі форми нашого знання, а саме точні науки. Але логікою чуттєвою і містичною інтуїцією, будуються наші вірування, себто чинники поведення одиниці і народів... Догми заволодівають нашими надіями, які вони зроджують, але ніколи розумуванням, яке вони подають. Вони тріюмфують помимо своєї "нелогічности"[69-2].

Так пише знаний французький соціолог. І хоч у такій категоричній формі ледви чи можна прийняти його твердження, але факт лишається фактом, – що юрба "переконується" лише ідеями, яких пожиточність для себе, або взнеслість яких вона не зовсім ясно собі усвідомлює (їх "не розуміє"), але тим ліпше – відчуває. Догматизм тих "переконань" полягає в тім, що вони абсолютні, без санкцій. Як каже Ґюі Ґран: "не тому, що її плоди добрі, релігія правдива, – лише її плоди добрі тому, що вона правдива"[70-2]. Погляд спільний всім великим національним рухам, але чужий нашим провансальцям.

"Романтичні" ідеї, (що ставлять "загальне", "ідеал" над особисті інтереси), получені з релігійним почуванням (абсолютною вірою в них), дуже часто з'являються в історії в формі так званих "ілюзій", "легенд", "мітів". Вже згадуваний французький соціолог каже про це: "Видиво все грало в історії значнішу ролю, як дійсність. Ireальне мало все перевагу над реальним... На "фантазії" народу спочиває потуга завойовників і сила держав; на неї особливо треба діяти, коли хочеться пірвати маси. Всі важні історичні події, повстання буддизму, християнства, ісляму, реформації, революції, соціялізму, повставали як безпосередні або дальші наслідки сильних впливів на фантазію мас... Більшість великих подій минулого здійснювалися під

впливом фантомів ... Історія уявляється нам, немов збиранина зусиль народів створити собі фантоми або зруйнувати їх. Стара і новітня політика це ніщо інше, як боротьба фантомів". Стара цивілізація так само як нова шукала за гарним далеко вчасніше, як за корисним. "Вона скорше навчилася робити статуї і святині, як залізниці і електричні лямпи... Люди скорше жили для ідеї, як для матерії. Обсервуючи довгий ряд віків, приходиться до переконання, що одиноке значіння в історії мали ідеї. Для них люди живуть, для них вмирають"[71-2].

Про ці "ідеї", про фантоми, каже Ґюйо, що це є "фікції, які служать новітньому людству заміною за пониклі теологічні переконання". Цей філософ написав окрему оду в віршах на честь ілюзії, де називає її тією, "що приносить багатий плід"; що є "міцною надією і батьком великих діл... новим божеством"; "з якої врешті решт виростає правда"; з якої "людське серце черпає силу"[72-2]... Ілюзією був сиґналізований вартовим матросом кожний острівець, що при світанку дня оказувався скелястим рифом, але чи ж за це треба "закоханого в химерних країнах, п'яного матроса, відкривача Америк, закувати в кайдани та кинути в море?" Та ж ким був, як не "коханцем химерних країн" Христоф Колюмб? Чи такими "мандрівниками без відпочинку", в погоні за ілюзіями не були "апостоли, яким ніщо не вистачало"? З "очима вп'яленими в далину", всі ті "божевільні", з мрією, що все стремлять "поринути на дно пропасти, пекла чи неба, не все одно? – на дно незнаного, щоби знайти "нове"[73-2].

Форма, яку найчастіше в людській історії приймає ілюзія – це леґенда "останнього бою". Заперечення того, що є захоплююча картина катастрофи, що принесе нове. Ідеї доступні масі лише "переложені в короткі правила, що викликають образи, в формули, які не узмістовлюють "кілька ідей нараз" (вони недоступні масі), лише є "прості й афірмативні, ґвалтовні й ясні". Однією з таких образових ілюзій, охоплених у "ґвалтовну і ясну" формулу, це леґенда "останнзого бою", що забезпечить перемогу справі[74-2]. Сорель пропонує ці конструкції назвати мітом, леґендою, до яких він зачислює первісне християнство, реформацію, революцію, мадзінізм. Віруючі католики "уявляють собі

історію церкви, як ряд битв між: Люципером і церковною ієрархією, підтримуваною Христом... і яка повинна остаточно скінчиться перемогою католицтва". Тим леґендам Сорель надає велике значіння, він твердить, що "можна говорити без кінця про повстання і не викликати жадного революційного руху, коли нема легенд, прийнятих масою"[75-2]. На його думку "не любов або ненависть, бажання, пристрасти... Уява лише впроваджує в рух ці моторові сили, представленням нам предмету й мети настільки могутніми, щоб ці пристрасті розворушити", для "останнього обрахунку". Певно дійсний перебіг французької революції ні в чім не нагадував "чарівний образ, що захоплював їх перших бійців", але "без цих образів чи могла б перемогти революція?" Так само Мадзіні "стремів до того, що мудрі люди його часу звали божевільною химерою, та нині не можна мати сумнівів, що без нього Італія не стала б ніколи великою державою, і що він більш зробив для об'єднання Італії, ніж Кавур і всі політики його школи", – бо він головне був пророком національної "ілюзії", провідною зіркою італійського відродження. Про ці надіївидива казав Кардучі, що вони є підставою всякого ідеалізму[76-2].

Вгорі я говорив про "романтичний" характер великих революційних ідей і про їх "релігійний", догматичний характер. "Ілюзіонізм" є синтезою обох: він протиставляє "змисловому" – ірраціональне, надзмислове, конкретному – невидиме і незнане, і це "теологічне" в нім; і він протиставляє доказам – голу афірмацію, і це "догматичне" в нім. І первень чуттєвий "ілюзіонізму" (він не дискутує), і його первень інтелектуальний (що хоче здійснити ідею неіснуючу і принципіяльно протилежну конкретній) – умотивовують його войовничість, антипацифізм. Як такий, "ілюзіонізм" входить складовою частиною (разом з "релігійністю") до згаданої третьої підстави всякої, отже і національної, революційної ідеї – романтизму.

РОЗДІЛ IV

ФАНАТИЗМ І "АМОРАЛЬНІСТЬ",

ЯК ЧЕТВЕРТА ВИМОГА ВОЛЕВОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

Я вже згадав, що великі ідеї, які мають накинути себе світові, без афектів, що ідуть їм у супроводі, ніколи не мають пориваючої сили. Ідеї діють лиш тоді, коли протягом довгого розвитку, перемінюються в почування; коли творять складову частину вдачі людини, перейнятої ідеєю. Це той "інстинкт" (ТгіеЬ) Фіхте, який треба "перекласти" на поняття, ідею, але без якого мертвою стає сама ідея. Вона мас порушуючу силу лише, коли звільняється від діяння силогістичної здібности, коли в неї просто віриться.

Бо в політиці, так само як в релігії, успіх все по боці того, хто вірує, а не того, хто сумнівається. У своїй книзі "Про кров, розкіш і смерть" каже М. Барес, що "суспільні перевороти робляться радше через переоцінку вартостей, аніж через зміни кодексів, через вибухи чуття скорше, як динамітом". Стендаль, говорячи про революцію, каже, що "нація впала в лють, і власне через це була тоді сильна", і дальше – "нарід не має сили й нічого не значить, коли він не є в гніві. Коли цей гнів втишується, найменша жертва здається йому неможливою"[77-2]. Це той самий, неминучий для сили якоїсь ідеї, афект, про який говорив ще Платон. На думку великого грека вартовий має бути "філософічно настроений" щоб оборонити своїх, а цей "філософічний настрій" полягає в тім, "що він впадає в лють, як скоро побачить ворога, – хоч би навіть перед тим він не зазнав від нього нічого злого. Але перед знайомим, мов пес, махає привітно хвостом, хоч би навіть він не бачив від нього досі нічого приязного"[78-2]. Ми вже стрічалися (в іншім зв'язку) з цим почуванням: це вже знане нам "філософічне Ні", безмотивне притягання або відштовхування, які є істотною прикметою нашої волі, і без яких мертва є всяка думка. Саме розумове переконання, умове прийняття думки, ніколи не дає порушаючої сили ідеї, лише це почування. Чудово сказав Сорель, "вмирається за погляди (opinions), але не за (доведені) певності (certitudes), за те, в що віриться, але не за те, про що знається". На його думку не можна собі уявити зникнення якоїсь системи, чи режиму без існування "палкого бажання бунту" в їх противників[79-2]. Те саме мав

на увазі Геґель, коли казав, що "все велике в історії зроблене людськими пристрастями"[80-2].

Про цей афект, який він називає "самолюбством" глибше говорить Спенсер. Він осуджує надмір цього самолюбства, але ще більше його брак. "0цінювати себе за низько викликає два роди... лих. Хто не боронить своїх особистих прав, сам стягае на себе аґресію (інших) і викликує тим способом самолюбство в інших; хто неоправдано недовіряє собі, той не важиться простягнути руку за речами, які стоять йому до розпорядимости. Те саме можна сказати і про патріотизм. Правда, пересада цього почуття в якоїсь нації роблять її зарозумілою і аґресивною, та коли в неї замало цієї агресії, то не має потрібної сили до упоминання о свої права, які тоді топчуться іншими націями"[81-2].

З тих слів Спенсера робимо цікавий висновок: там де заламується в нації її аґресивний характер, заламується рівночасно й запал до оборони своїх прав. В нашім провансальстві ті речі досі старанно розрізняли. "Ми тільки за наше лягали кістками, коли нам чинилися шкоди, ніколи не гралися ми кайданами, чужої не гнули свободи" (Старицький) – так думали в нас, і забували, що коли ми не на словах, але дійсно "лягали кістками" за свою справу, то якраз тоді, коли ми не лякалися "гнути чужу свободу", як це було під час Святославових виправ до Царгороду, Ігоревих – на Дон, під час договорів Хмельницького і Мазепи з Европою про поділ Польщі і Московщини. Революційна Франція, з якої вийшов диктатор континенту Наполеон, революційна Англія, з якої вийшов погромник Ірляндії Кромвелл, революційна Росія, що боролася з "німецьким імперіялізмом", щоб потім накинути свій, ще гірший, нам, Італія Мадзіні і Ґарібальді, Італія, визволителька Трієсту, та Італія завойовниця німецького Тиролю, Еспанія, що визволилася зпід панування мавpів, і Еспанія, властителька Марокка, – всі вони свідчать, що природа та історія не знають різниці між афектом оборони і нападу.

Писати, як у нас пишуть: "Боротьба за національну волю походить не з любови і бажання панувати над кимсь, а лише з ненависти до рабства"[82-2], – значить не розуміти динаміки суспільного розвою.

Природа та історія не знають рас аґресивних і неаґресивних, лише раси сильні і слабі. Раси сильні – визволяються, коли вони підбиті, і розширюються коштом слабших, коли є вільні; раси слабі – або здобуваються лиш на спазматичний бунт (коли вони під ярмом), або роздаровують своїм ворожим меншостям "національні", "культурні" та всілякі інші автономії (коли є вільні).

Не важне, чи нація аґресивна чи ні, чи ідея аґресивна чи ні. Важне, чи ідея сполучена з відповідним чувством, з абстрактною волею жити і рости, чи, навпаки, ця ідея є розумовою абстракцією, що хоче забити афект (як це робив Драгоманів і драгоманівці). В першім випадку – така ідея переможе, в другім – вмре. Ці афекти Геґель звав "патосом", означаючи його як "загальні сили,... які виступають не тільки для себе в своїй самостійності, але живуть так само і в людськім серці, порушуючи людські почування в їх "святая святих"[83-2]. Цей патос майже однозначний для нього з пристрастю, лише позбавленою присмаку низького і самолюбного.

Без цього то патосу не може жити ніяка ідея, в тім числі й національна, і тому непростимий гріх поповнила драгоманівщина, силкуючись цю здорову і конечну підставу всякого руху, – висміяти й обезвартнити.

Цей патос у носіїв великих ідей прибирає форму того, що в поточній мові зветься "фанатизм", з тим

присмаком чогось негарного, яке цьому слову надають усі "ні гарячі, ні холодні"", акуратні, літеплі, ліберали, демократи і інші "народолюбці". Тимчасом цей "фанатизм" знов таки є невідкличним станом душі всіх діячів і учасників великих епох, усіх, що дають себе нести великій ідеї. Цей фанатизм сторонників великої ідеї випливає вже з її "релігійного" характеру. Віруючий дивиться на свою правду як на для всіх обов'язуючу. Він "фанатично" ненавидить усе, що протиставлюється приняттю його, одиноко спасенної віри. "Фанатик" – узнає свою правду за об'явлену, загальну, яка має бути прийнята іншими. Звідси його

аґресивність і нетерпимість до інших поглядів. Тверда віра в гасла, що він голосить, як безуслівну і обов'язкову для всіх правду, любов до ідеї, яку він хоче здійснити, безмірна ненависть до всього, що перешкоджає їх здійсненню, – ось та сума переживань, яка огортає всякого правдивого революціонера, фанатика – з конечности і з натури боронених ним думок. Ось чому любов і ненависть усе ідуть в парі, як два доповняючі себе почування з кожного сторонника великої ідеї. Ось чому нікчемною є проповідь наших нащонал"кастратів", які одразу, самою любов'ю хочуть перескочити з царства неприєднаних суперечностей в царство незакаламученої "гармонії" з музикою. Розумові "ідеї" кастратів, що дбають лише про "просвіту" і злагіднення пристрастей, що прикручують полум'я почування, де воно за ясно бухає, – є толерантні до інших, бо вони мерці, що живуть мозком, але не серцем, бо логіка річ угодова. Натомість, чуттєві ідеї "фанатиків" не знають толеранції, бо спір про догмати віри рішається не полюбовним судом, лише ордаліями. ЛєБон каже: "через те, що юрба ніколи не сумнівається щодо правдивого й фальшивого, а заразом цілком свідома своєї сили, – вона нетолерантна". Всі основники якоїсь релігійної або політичної віри оснували її "тільки тому, що зуміли викликати в масах почуття фанатизму"; тільки тому, що навчили їх "віддавати своє життя за свій ідол", ідеал, і – нищити за нього чуже[84-2].

Всяка нова ідея нетолерантна. "Революція, Бартоломієва ніч, релігійні війни, інквізиція, часи терору, все це явища того самого роду, спричинені масами, охопленими тими релігійними афектами, які з конечністю вели до вимордування огнем і мечем усіх, хто опирався запанованню нової віри. Практики інквізиції це практики людей цілковито переконаних у правдивості своєї правди"[85-2].

До цих слів можна хіба додати, що всі великі події в історії – наслідок фанатичних ідей. Фанатиком був убійця Генриха IV, Раваляк, якого, як він зізнав, пхнули до чину "інтереси релігії та непоборимий гін" (impulsion irresistible). Фанатиком був Франсуа I, француз, який казав, що коли б його права рука впала в єресь, він відтяв би її, – та який спонукав Карла V видалити всіх Маврів з Еспанії. Фанатиками кермувалася

Франція в добу її найбільшої величі в XVIXVIII віках, коли, як каже ворог всякого фанатизму, Бокль, "ціла нація шукала поради виключно в своїм фанатизмі". Карляйль бачить наймаркантнішу рису пророків у їх "непримиримім завзяттю" супроти ідолопоклонства, проти "видимого". Всі вони – великі іконоборці, "ненависники неправдивих форм". Непримиримість проти "інших богів", яку так картав Драгоманов, є – істотна прикмета всіх великих ідей та їх пророків, а Шпенґлер за найцінніший здобуток війни для Німеччини уважає "здібність ненавидіти ворога"[86-2]. Як далека ця мужня думка від думок деяких наших провансальців, які своє льокайство супроти всякого status cuo звуть "державництвом", а свою душевну вияловилість – "культурністю", що бореться з "шовінізмом".

"Фанатизм (каже німецький філософ) це захоплення абстрактним, відірваною думкою, яка з запереченням відноситься до існуючих відносин. Суттю фанатизму є те, що він у відношенню до конкретного спустошуючий і руйнуючий". В цих словах – цілий родовід фанатизму. Він молиться до "відірваного", – бо виріс з "теологічної" доктрини, яка стоїть понад змисловим світом явищ, яка думає про світ "ілюзій та оман"... Він є руйнуючий, – бо виріс з нової "релігійної" ідеї, якої місце лише на звалищах старої, їй противної... Він збудований на запереченні, на протиставленні, не на cum лиш на contra, – бо він є засадою життя, а "все, що відразу афірмативне, є і лишиться без життя"... Що за цим заперечуючим фанатизмом криється велика позитивна думка, цього не бачать лиш ті, які не мають ніяких міцних ідей – ні позитивних, ні неґативних, ті "не холодні, ані теплі, як дерево сухі, зовсім ніякі"[87-2]. Ті, які глибше див ляться на речі, бачать це позитивне; ті "люблять великих погірдників, бо вони є великі почитателі"[88-2].

До емоціональности і фанатизму великих ідей, які рушають масами, треба додати ще одну їх прикмету: "аморальність". Це не є, звичайно, аморальність в змислі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженості тих ідей, та їх сторонників є незвичайно високий, а підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде

як ніде. Отже коли говорю про "аморальність" тих ідей, то тут розумію їх суперечність з " буденною мораллю провінціонального "кальоскаґатоса", який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політичнобездоганного міщанина; який до загально національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних вигід, турбот та інтересів. З цього то власне погляду "самоотверженного малоросса" або "poczciwego rusina", ці ідеї та рухи – дійсно "аморальні". В своїй "Динамічній соціології" каже американець Ворд: "Етична і соціологічна точка погляду суперечать собі. Перша змагає до приборкання соціяльної енерґії, друга – до її визволення і розвитку... Правдива моральність, не менше як правдивий поступ є в емансипації суспільної енерґії і в повнім виявленні сили"[89-2]. З точки погляду цієї моралі "зле – то є трусливе. Гідний погорди здається їй, хто все (пасивно) журиться, зітхає, нарікає". З точки погляду цієї моралі – муситься відчувати ненависть до ворога, навіть коли він вам досі нічого злого не зробив (Платон), з цієї точки погляду треба розтоптати єхидну, навіть коли вона не свідома, що шкодить (Леся Українка)[90-2].

Напняття всіх сил душі, всіх життєвих енергій є тут чеснотою; "ні гарячі, ні холодні" (і яких відкидає Бог), які б "етичні" й не були б – тут гідні осуду. Тут бажані сильні, в вірі чи в безвір'ї, в любові чи в ненависті: – коли вони "праведні", тоді вони на першім місці, коли "навертаються" – радість о них буває більшою, як о десяти праведниках. Це натури "твердих на чім би вони не стояли"...[91-2] До таких "твердих" належав і Шевченко, хоч батько його, прочуваючи цю його "твердість", сам ще сумнівався "на чім він стане ": – чи вийде з нього (як він казав перед смертю) "щось дуже добре чи велике ледащо"... Ця "твердість" – це " залізні чесноти" і "залізні пороки", як казав Гоголь; сила в добрі і в злі, як казав Куліш; мораль, де "справедливости немає", якої приписи "червоніють наче пишна багряниця... від крови людей невинних", але в порівнянні з якими "блідим здається білий світ" буденних чеснот"[92-2], як писала Леся Українка.

Ця мораль уважає за добре, що життя робить потужнішим, а неетичним, все що ослаблює його розмах і силу. Життя, як учив один з

речників нового світогляду, що рвав з XIX віком, – це стале зривання тяглости, це боротьба, і тому моральним є всі прикмети, які збільшують здібність до боротьби. Ця мораль "це коли ми говоримо так життю навіть у його найтвердших проблемах, коли це життя, жертвуючи своїми вищими типами, радіє з власної невичерпаности". Це мораль, що ненавидить "добрих людей", які тому "добрі, бо не настільки ще сильні, щоби стати злими"; яка протестує проти "людяности", що забиває віру в себе і бажання власновільно здобути своє місце під сонцем; яка знає в своїй етиці два бігуни – зміцнення життєвого інстинкту та його ослаблення.[93-2]

Мораль, про яку тут говорю, відкидала ту "людяність", яка забороняла шкодити іншим, цінила життя понад все, ненавиділа "хижацькі інстинкти". Вона знала іншу синтезу життя, іншу його мету, а для цієї мети, не могла служити дороговказом етика міщанина. Її метою був "сильний чоловік", а не "цілий чоловік", що обіймає своєю любов'ю своє й чуже. Тут – скорше обов'язувала євангельська засада, яка позволяла своїм найближчим спричиняти найбільші прикрости в ім'я Божого, яка Боже ставила понад "іншого", понад "ближнього", понад усе дочасне.Тут ідеалом була "тверда" людина. А "для кожного твердого чоловіка належить разом любов і ненависть, вдячність і помста, доброта і гнів, афірмація і неґація"... Або, як казала наша поетка, сильна людина та, що мріє "про терни та квітки нових шляхів про світло й плями нових світочів"[94-2], та що "вкупі з життям" хоче "любити й ненавидіти,... жити не тільки в минулому й тепер, але і в прийдешньому, але й у вічності"; що на всі питання так званої "моралі" дивиться з точки погляду цієї "вічности", дбаючи як про ідеал, про "підвищення температури душі"[95-2].

Носії тих "вічних" ідей та самі ці великі ідеї вимагають, щоб до них підходити з іншою моральною міркою. В звичайнім понятті вони є "аморальні". "Льозент, великий історик інквізиції та її великий противник (читаємо в Бакля), осуджуючи жорстокість її в практиці, не може заперечити чистість її намірів"...[96-2] Треба вже раз розрізняти моральність історії і тих що її роблять від моральности одного з

мільйонів, який не хоче ніякої історії[97-2]. Тут відкривається вже правдивий зміст "аморальности" великих ідей. Кожна істота (каже Йодль) прагне того, або гидиться тим, що, після законів її власної натури, уважає за добре або за зле. Добре є все, що зміцняє силу, здібності й повноту життя даної species; зле – що їх ослаблює. В цім якраз "аморальність" різниться від матеріялістичної і хуторянськоуніверсальної "моральности" провансальства.

Для наших інтелектуалістів пізнання було матір'ю моралі. Одиниця, мовляв, "приходить як моральний нуль на світ, пізнає речі... і постановляє потім ... поступати так або сяк; може навіть у наслідок пізнання засвоїти іншу систему поступування. Пізніше... відповідно до того узнає якусь річ за добру і в наслідок того її бажає"[98-2]... Та дійсність не така солодка й вигідна, в дійсності одиниця "хоче це (цю річ), і в наслідок того зве це добром". Душа не є щось, що пізнає, лише щось, що хоче. Цілій боротьбі за існування "чуже моральне поняття справедливости". Коли "звір... гризе того, хто його коле, ідея санкції не має з тим нічого спільного"[99-2].

З цієї точки погляду дістають "моральну" апробату і "злі" вчинки, а осуджуються "добрі" з точки погляду "вселюдської етики". Кожна species має свою чесноту, а суперечки різних чеснот рішаються не їх гармонізуванням і порозумінням, так само не таким шляхом відбувається запанування нової моралі. "Якими засобами приходить до влади якась чеснота?", питається Ніцше, і відповідає: "засобами боротьби. Панування чесноти можна осягнути тими самими засобами, якими взагалі осягається всяке панування. Так приходить він до своєї "moralfreie Tugend"[100-2].

Не маючи жодної спільної санкції, крім себе самої, немає кожна збірна мораль над собою спільних засад ("щастя всіх" і проче). Конфлікти різних чеснот (ідей, рухів) ніколи не можна вирішити їх погодженням, "гармонією", "жадні принципи не можуть заборонити, щоб слабший уляг насильству дужчого"[101-2]. "Мораль" не "пізнається" з досвіду, але є відразу, як платонівська, про яку згадувано вище. Вона

не коже пізнаватися абстрактним розумом, і без відносин species та її інтересів, лише завжди числиться з ними[102-2].

Природа наділила нас бажаннями, приємність і біль – це лише вигадка природи для осягнення своєї мети. "Бажання є лише в тім самім змислі, що й вогонь і блискавка. Тому лише філістри можуть абсолютно відкидати і морально осуджувати війну, убійство, насильство, – філістри і люди з відмерлим інстинктом життя, кулішівські "євнухи"[103-2]. Леся Українка писала: "Брудні не наші інстинкти і пристрасті, але їх спотворення через купівлю і продаж того, що не повинно ставитися на торг"[104-2]. "Насолода й біль мають своє походження не в природі речей, але в природі пластичних організмів"...[105-2] "Ніяка річ не є добра,... лише відповідно до того, як вона впливає на організм"[106-2]... Тут ми знову приходимо до "спеціяльної" моралі, що диктується розвитком сили окремого організму, до Reichtum an Person, до Fuelle in sich, Jasagen zu sich, до Ueberstroemen, до Herrwerden wollen, до того критерія правди (і моралі), який є в "зрості почуття сили". Ті моральні ідеї є добрі, які йдуть на користь в конкуренційній боротьбі за існування, що йде поміж соціяльними групами або між групою та її природним окруженням; добре поступування те, яке на користь роду, зле – на його некористь[107-2].

Та етика присвічувала Вітманові, коли він співав про "творчу войовничість", далеку від "чутливої мрійности". Вона ж стояла перед очима Зудермана, для якого неморальним було лише "банальне, ординарне і вульгарне"[108-2].

Мораль, яка є мораллю всіх нових і свіжих рас, всіх сильних одиниць, всіх нових, повних майбутньости, ідей ...

Все тут сказане треба зачислити до однієї (четвертої) з головних прикмет всякої великої ідеї (і руху, що йде під її прапором), яку долучуємо до обговорених у попередніх розділах. Ця ідея є непримирима, безкомпромісова, фанатична, "аморальна", за свої приписи бере лиш те, що в інтересі species. Цими прикметами

відзначається кожна велика національна ідея, і це, а ніщо інше, дає їй таку вибухову силу в історії.

РОЗДІЛ V

СВІДОЦТВО ІСТОРІЇ – "РОМАНТИЗМ" ЯК ЧИННИК ПОСТУПУ – СИНТЕЗА РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ІНТЕРНАЦІОНАЛІЗМУ – П'ЯТА ВИМОГА ВОЛЕВОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

Історія підтверджує правдивість сказаного вище. Бо в ній перемагають лише ідеї характеру "романтичного", релігійного, ідеї аґресивні, емоціональні й фанатичні. Під чиїм впливом, як не цих ідей, відбувалися всі хрестоносні походи, 1793 рік, визволення Франції від англійської столітньої інвазії за Жанни д'Арк, і багато інших, про які я вже згадував в попередніх розділах?

Візьмім наші часи! Один з тих, хто робив велику війну й вів до перемоги свій нарід, пише: "При старих сталих військах, генерали грали важнішу ролю, ніж політики. Але в останній війні, коли нація була військом, було інакше. Найнебезпечнішою зброєю на війні, це не тяжкі армати, лише здібність (провідників) кріпити серця... Чи ви колись уявляли собі, що Німеччина скапітулює на ворожій території? (Але це сталося, бо) ... їй зломлено хребетний стовп. Чи ви думаєте, що щось подібного могло б статися, коли б Німеччина мала на чолі такого Клємансо, Ґамбетту або Пітта? Але Німеччина їх не мала. (Вона мала)... політиків, що не знали, як промовляється до серця нації"[109-2] Промовити ж "до серця", нації, як старався я довести, можна лише сугестією та однією з тих "романтичних" ідей, за які маси віддають своє життя. Такою ідеєю в світовій війні була ідея боротьби "культури з варварством". Сила тієї ідеї була така переконуюча, що вона не тільки скріпила волю союзників перемоги, але зломила волю до перемоги в німців. Сила цієї ідеї була в її безкомпромісовості (французьке jusqu'au bout, англійське knock out), в порівнянні з якою, половичною й непевною була воля німецьких провідників, що безперестанно поновлювали свої щирі мирові пропозиції...

Представник другої побідної нації повторяє ту саму думку: "Двигун всякого чину є почування. Всі великі історичні рухи були попереджувані міцними почуваннями. І власне ті особистості, яких почування були найбільш несамовиті, мали найбільший вплив на стан і характер суспільности. Чисто інтелектуальне почування ніколи не вистачає для опанування юрби... Величезний успіх релігійних реформ завдячують вони переважно ірраціональній силі їх чуттєвої природи, а ніколи інтелектуальній". Не лише світ кермується "пристрастями, а не інтелектом, але й... дійсні пани світа, щоб заслужити цю назву, мусіли бути часто ентузіястами і фанатиками"[110-2]. Історія свідчить, що під впливом тих ідеологів "основувалися великі імперії, здвигалися церкви, мечети і катедри, змінилася ціла поверхня землі"[111-2]. Ніби вторуючи американському соціологові, пише його французький колеґа: "Лише фанатики основують релігії і держави,... На гукання Петра Аміенського мільйони кидаються на підбій Орієнту... Слова візіонера Могамеда уділили його сторонникам силу перемогти старий грекороманський світ... Лютер затопив світ в огні і в крові"... А що, в порівнянні з ними, питається автор, зробили в історії Ньютон і Ґалілей? Фанатики творили історію, візіонери, винахідці звабливих видив найбільше спричинилися до зміни обличчя світу. Їм це вдалося, бо вони "несвідомо втілювали в собі ідеали своєї раси і свого часу, дали їм вираз" бо нарід можна за собою повести, лише "здійснюючи його сни і мрії", бо в решті решт ідеї кермують світом. Щоб ці ідеї втілилися, мусять вони мати до послуг собі мрійників і сновид. "В ім'я хоробливих фантазій перетворювався світ, загибали культури, нові повставали натомість... Ілюзії були найважнішим чинником в історії... Ілюзія покликала до життя піраміди,... море крови проллято задля здобуття однієї однісінької домовини, викликано революції, основано держави". Йодль каже: "ціла історія вчить, що успіх все по стороні народів з сильнішими пристрастями"[112-2].

Ґеорґ Зіммель навіть підноситься до твердження, що "безхарактерність" XIX віку має своє джерело в занепаді впливу чуттєвої сторони нашої вдачі й гіпертрофії розумовости. Інтелект, за Зіммелем, взагалі, як і гроші, – безхарактерний, "не з браку потрібної якости, але

тому, що він цілковито стоїть по той бік вибираючої односторонности... Ми жадаємо від усіх речей... означеності характеру, а часто теоретична людина все розуміє й прощає. Сплощення чуттєвого життя, яке приписують теперішності в противність до односторонньої твердости і жорстокости минулих віків; легкість інтелектуального порозуміння між людьми, хоч як різнородних натур і становищ, в той час коли така визначна інтелектуальна особистість як Данте, говорив, що певним теоретичним противникам треба відповідати не доказами, але ножем; тенденція до полагодження, що пливе з байдужности до основних питань внутрішнього життя, які... не може рішати ніякий розум, – аж до ідеї про світовий мир включно, що особливо плекається в ліберальних кругах, історичних носіях інтелектуалізму і грошевого обороту: все це випливає, як позитивний наслідок, з цієї неґативної риси бгзхарактерности"[113-2]... Безхарактерність нашого віку, його угоди, який він вніс скрізь – в відносини між клясами, націями, поглядами, релігійними партіями, позбавивши людськість всяких ширших перспектив і плянів, замкнувши її в вузький круг буденщини; безхарактерність, яка поставила на карту саме існування нашої цивілізації, отже і на думку Зіммеля корінилася в гіперінтелектуалізмі, в "безвір'ї", в браку фанатичної "односторонности", емоціональности.

Не ту "безхарактерність", яка приводить народи на край загибелі, але цю "працю для порожнечі", ці зусилля фанатиків винагороджує історія. Їхже ж твори лежать в інтересі людського поступу, який лише їм завдячує, що це слово не є порожним поняттям. Непорозуміння твердити, що жадоба панування належить до іншого роду понять, як інші бажання; що вона неприродна... Зусилля, направлені задоволити це бажання привели до найбільш ефективних поступів у суспільнім розвою. Впливові цієї жадоби панування завдячують своє сформування великі нації. Цьому ж чинникові, підпорядкуванню великих просторів і великих мас людськости під вплив однієї регулюючої сили треба завдячувати поступ цивілізації. Великі амбіції, віра великих народів у своє післанництво, їх жадоба панування, чуттєвість їх психіки, стремління до розросту привело до притягнення цілих континентів до европейськоамериканської культури. "Так само як у біології не та чи

інша раса, не той чи інший організм, але органічний світ взагалі, тягне користі з боротьби за існування (опертій на жадобі панування кожної species, – так і в соціяльній сфері не одиниця,... але ціла суспільність користає з додатних наслідків динамічної активності! (її членів). Коли піонер прорубає нову стежку в лісі, він прагне задоволити особисті свої потреби, але тим самим дає засіб задсоволити... потреби всіх інших одиниць.

Так само, як за піонером, що прорубує стежку в лісі та йде нею, щоби з неї ніколи вже не скористати, йдуть інші, аж поки з стежки не стане великий шлях, так само досягнення зусиль одиниці взагалі, хоч у даний момент служать лише їй, стають початковими кроками матеріяльної цивілізації", для всіх[114-2]. Такими діячами цивілізації були Колюмб, ВаскодаҐама, Кіченер, перші колонізатори Америки, наші борці з кочовиками, а всіми ними гонила "жадоба панування", всі вони були опановані сновидною ідеєю, всі вони мали щось з "очайдушности авантурничих віків" (Гоголь), всі вони проголошували "право сильного над слабим" (Куліш), про яке так основне забуло наше недолуге покоління... Бо ці зусилля (каже Сорель) в напрямку ліпшого, помимо відсутности всякої безпосередньої особистої винагороди, творять ті таємні прикмети людської вдачі, які забезпечують безнастанний поступ у світі[115-2]. Ту саму думку висловив Ворд: "услів'я, під якими розвивається життя є того рода, що... переслідування одиницями їх мети одночасно провадить до мети природи. Почування (одиниць) пристосовані до функцій" (природи)[116-2]. Природа (каже другий філософ) лиш тим чином осягає своєї мети, що вона прищеплює одиницям певне уроєння (Wahn), завдяки якому їм уявляється добром у собі те, що в дійсности є добро для роду[117-2]. Англійський історик Сілы, в своїй книзі (The Expansion of England) каже, що брітанська імперія вийшла як плід "напів свідомих зусиль маси поодиноких англійців". Брітанець ішов у світ шукати свободи, приватного зиску, пригоди, і забезпечення від сусідів, чи панування над ними, – а коли одного ранку прокинувся, то побачив, що є властителем найвеличнішої імперії в світі...

Правда, поступ, якого джерелом є ці почування, скуповується часто кривавими жертвами. Але чи можливий поступ без жертв, і чи потрібний такий поступ без жертв? Заперечувати конечність цього поступу та його шляхів значить хотіти ніколи не рушати існуючих стосунків, ніколи не рушати того, що гниє, в ім'я "гуманности" не дотикати його пальцем... Є містичний зв'язок між "жадобою панування" одиниць і поступом: "Не треба було жадного гуманітарного настрою, щоби здвигнути Асванську греблю. Ця гребля так само мало завдячує своє повстання любові до людськости, як і винайдення серуму. Фабриканти бавовни в Манчестері хотіли цієї греблі, щоб заробити, держава їй сприяла, щоб забезпечити собі Єгипет, сер Ернст Касель позичив гроші, щоб дістати добрі відсотки, Вількокс і Барк зробили пляни, гонені мистецьким інстинктом і амбіцією. Але тепер, коли цей твір стоїть і діє, подарував він чудному вузесенькому краєві без дощу... два мільйони морґів землі і до трьох жнив щороку; два роки по відкритті цієї греблі вернув Єгипет з доходів кошти будови"[118-2]... Чи цій праці можна відмовляти її великого значіння для поступу? Чи вона не довершена гоном амбітних людей до панування і оволодіння землею та її нижчими расами? Історія не знає рівности, як і природа; є там здібні і нездібні, хто хоче забезпечити собі місце під сонцем, мусить довести свою здібність до того. "Право" кожної, хоч би і з "євнухськими" інстинктами, нації на життя не існує, а коли б існувало, це було б найбільш неморальною річчю в світі...

Право нації на самовизначення? Певно, але не кожна, що "має" це право, має його! Це найліпшев глибині своєї душі знають самі претенденти на це право: "бунт темношкірих стоїть перед дверима (пише той самий автор), але покищо він не є ознакою державнотворчої сили"[119-2].

В тім суть і глибше значіння зв'язку між поступом і правом на нього. Бути перейнятим великою ідеєю і фанатизмом до її зреалізування, це ще не забезпечує перемоги, треба мати геній її справді здійснити! Правда, що ні одна ідея не перемогла, яка не носила прикмет "романтичної" доктрини, яка не мала на своїм чолі фанатиків, але також не перемагала й та ідея, що не посувала людськість в її розвою хоч один

крок наперед. Бо так само, як не може утриматися при житті й пануванні кляса, що перестала бути суспільне корисною, так само не може утримати пануючого становища в світі нація, що не є корисна своїм пануванням для людськости. Ті раси звичайно знаходять легку синтезу між: націоналізмом та інтернаціоналізмом. Pax Romana і British Empire попрацювали здається більше, щоб зінтернаціоналізувати і зцивілізувати світ, аніж паперові інтернаціоналістичні "кастрати". Цезар і Сесіль Родес були ліпшими інтернаціоналістами, як Ленін і Маркс.

Один з апологетів тієї теорії, пише: "Бажання свободи, про яке тепер так багато чується, це лиш відворотний бік другого бажання, так само універсального і непоборного: бажання правити іншими людьми". Один з персонажів Фукідіда каже: "Я не картаю атенців за бажання правити іншими людьми, бо це природно; але я ганьблю інших за те, що позволяють правити собою". Свобода все йде разом з вищістю (superiority). Нижчий, меншевартий не може ніколи мати нічого, як тільки свободу з ласки, яка остільки ж порожня як непевна. Слабі нездарні раси не сміють сподіватися, що їх... не потурбують в оселищі[120-2]. Тому то точка погляду поступу не має нічого спільного з "моралю". Так само, як перемагають не "моральні" раси чи системи в нагороду за свою "моральність" або "терпіння", так само гинуть вони не через "неморальність" і "несправедливість" до тих, якими правлять, лише тому, що перестають виконувати соціяльно корисну функцію. Так довго, як її вони виконують, їм дарують їх привілеї і насильства, а в противнім разі – вони гинуть. Так впав царат, не через насильство і злочини, лише тому, що його організація не потрафила охоронити великої імперії ані від ударів зі Сходу (Японія), ані з Заходу (Німеччина і Австрія). Коли це вияснилося, – привілеї і насильства пануючої кляси, які були ані менші, ані більші перед тим, раптом стали "злочинами" і царат впав. Французький февдалізм (каже Спенсер) впав в декаденцію тому, що ця система не давала вже жадних корисних для всіх наслідків, лише позістали лихі сторони. Пануючі кляси не виконували більше своїх функцій, хоч дальше затримували свої привілеї. Публічна влада виконувалася виключно в приватнім інтересі, – цьому власне, а не

"привілеям", "здирствам" і "неморальності" завдячує февдалізм революцію, що знищила його[121-2].

Те саме в міжнаціональнім житті. Імперіалізм це не тільки "здирство", але одночасно виконання громадських справ, в громадських інтересах націями, покликаними й управненими до того. Є вищі і меншвартні народи; що вміють правити іншими (і собою), і народи, що цього не вміють. Всякий поступ базується на нерівності і признає засади вищости. Хто не має відваги або даних стати рівним вищим, не має змоги стати рівноправним, незалежним[122-2].

Природа не знає гуманности й справедливости, вона знає лиш заслуги й винагороди. Коли селянин не орав і не сіяв, природа не каже йому: він порядний чоловік, ми не можемо бачити його голодного... Вона каже: цей чоловік не сіяв, він не жатиме! Коли рибалка не закидує сіти в море, природа не каже: він має діти й жінку, йому треба помочи... Вона каже цілком просто, і зовсім не "людяно": він не працював, хай терпигь! Природа винагороджує лише в пропорції до зусиль і заслуг – для її мети. В суспільнім житті обов'язує та сама засада, і ні одна нація не дістане в дарунок жнив від "справедливої" природи, коли вона не сіяла; ні одна не дістане незалежности, коли не хоче і не може її осягнути, коли не має почугтя й сили здорових рас, що хочуть панувати над людьми, землею, повітрям і морями, служачи собі і – людському поступові.

Соціялістичні "гуманісти" також підпорядковують справу справедливости і незалежности народів справі поступу, як вони його розуміють. Для них поступ – це справа пролетаріяту, і тему Енґельс писав: "Мусимо співпрацювати над визволенням західньоевропейського пролетаріяту і цій меті підпорядкувати цілу решту. Тому як би й не були симпатичні балканські слов'яни, оскільки їх визвольні стремління йдуть у розріз з інтересами пролетаріяту, про мене хай їх чорт візьме (konnen sie mir gestohlen werden!)"[123-2]. Енґельс також ділив

народи на "вищі" і "меншевартісні", а "збратання народів" розумів не як "збратання всіх європейських народів під одним республіканським

прапором", лиш як "союз революційних народів проти контрреволюційних", ідея, спляґійована пізніше Леніном[124-2]. В цілковитій згоді з "буржуазним" імперіялістом, пише соціялістичний: "Теорії загального братерства народів нічого не варт, коли не береться взгляду на історичне становище, на щабель суспільного розвою поодиноких народів"[125-2].

Наведеного досить. Історія стверджує, що панувати все могли лише раси, натхнуті великим безінтересовним патосом ("теологічною" ідеєю), великим фанатизмом, який є неминучою складовою частиною кожної ідеї, що глядить в будуччину. Але й навпаки, раси й ідеї, які хочуть грати ролю в історії, мають гукати не до світової "справедливости", лише до своєї волі і здібностей – пхнути історію наперед, працювати для "поступу".

Так ми прийшли до певного доповнення нашої четвертої підстави всякої великої ідеї: не лиш фанатична, безкомпромісова повинна бути вона, але й служити інтересам поступу, як ми його тут розуміємо, себто, як право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації. Ідея, яка не в стані узгіднити себе з цими останніми вимогами, мусить захиріти, як напр., еспанська або магометанська, що помимо свого фанатизму і безсумнівної "теологічности", мусіли уступити місце іншим. Ось як про це сказав Ренан: "Нація, яка замикається в чисте перестерігання свого інтересу, не може вже грати загальної ролі. Країна може мати провідну ролю (maitrise) лише через універсальні сторони свого генія"[121-2].

РОЗДІЛ VI

ТВОРЧЕ НАСИЛЬСТВО ТА ІНІЦІЯТИВНА МЕНШІСТЬ, ЯК ПОРЯДКУЮЧІ СИЛИ – ШОСТА ВИМОГА ВОЛЕВОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

"Без насильства і без залізної безоглядности нічого не створено в історії" – така була теорія основоположників революційного соціялізму.

На практиці – це означало: "Заступатися за кожний революційний нарід, заклик до загальної війни революційної Европи, проти найбільшої запори європейської революції"[127-2] (якою тоді була Росія), "Насильство", "залізна безоглядність" і "війна" – були методи, якими йшли шляхом поступу "вибрані народи". Що ці самі методи поручав революційний соціялізм у внутрішньонаціональній клясовій боротьбі, загально відома річ, щоб її доводити. Величезну ролю насильства признає і Сорель. На його думку "насильство – це одинокий засіб, яким розпоряджають... нації, схудобілі через гуманітаризм, щоб віднайти своє давнє завзяття"[128-2]. Говорячи про боротьбу Риму з Картагіною, Вольтер

писав, що така вже людська натура, що "прагнути величности своєї країни, це значить прагнути нещастя своїм сусідам. Той, хто хотів би, щоб його рідний край не став ніколи ані більший, ані менший, ні багатший, ні бідніший, був би горожанином всесвіту"... Іншими словами, на думку фернейського мудреця, з експансії своєї країни зрікається лиш той, в кого цілком завмерло почуття патріотизму, хто прагне не розвою, не поступу, лише застою з правилом "не руш мене". Тому то, нація або ідея, яка стремить розірвати залізні пута індивідуалізації; яка дбає не про конкретне, але про "вічне" – мусить признати величезну ролю в житті націй насильству. Без нього не усунути ні змиршавілого, без нього не розчистити площі до будови нового. Без нього ні балканські, ні "російські", ні англосаксонські народи не могли б приступити до здійснення "універсальної сторони свого генія" на користь собі, людськості й поступові. Інакше й не могло бути, бо коли історія є боротьбою за панування й владу, за взяття в посідання, – то творче насильство мусить грати велику ролю в цім процесі, бо привлащення – це передусім бажання поконати, це формування і перетоплення матерії після свого бажання, волі і сили.

Італійський соціолог, Вільфредо Парето, каже, що "віра й боротьба різних релігійних доктрин і людей... є неминучий цемент для здорового народного життя". Нарід senza fide (без віри) в свою місію, мусить згинути[129-2]. А що віра логічно веде до бажання накинути її іншим, то ясною є роля сили в історії. Кожна Церква (релігійна чи політична) лише

зачинає тим, що є церквою гоненою, але щоб утриматися при житті, вона мусить перейти через стадію тієї церкви, яка зветься ecclesia militans. Тим засобом перемагає всяка нова ідея. Цей засіб (насильство) не є з тих, що можуть бути, а можуть і не бути. Агресія, через яку нова ідея приходить до життя, не є припадкова, вона іманентна кожній "теологічній", релігійній або національній ідеї, що прагне зайняти на якійсь території, або в умах якоїсь маси місце ідеї собі ворожої. Маври і еспанці, франки і Аттіла, варвари і Рим, Рим і Картагіна, Англія і Еспанія та Голляндія, Москва і татарщина, – до безконечности можна б збільшувати ці приклади... Автор "Заратустри" каже: "В кожнім учителі, провіднику сидить та сама "злоба", що ославлює здобувця... Нове є в кожнім разі "зле", як таке, що хоче здобувати, валити граничні каміння і старі святощі"[130-2] – валити "творчим насильством" про яке говорить і Сорель, і Енгельс, і Парето, і Дарвін, і Спенсер під різними назвами і різними оказами, і якого приклади дає нам історія аж до наших днів. Агресивність, не компроміс – такий шлях кожної нової ідеї, яка протиставляє себе другій, яка разом з цією другою себе взаїмно виключають.

Ця відповідь є відповіддю на питання – "як"? Разом з тим стоїть ще може важніше питання – "хто"? Хто впроваджує в світ і здійснює якусь ідею? Провансальці, демократи і прочі народолюбці відповідали – завше народ! Ми відповідаємо – ніколи народ! Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той що приймає Чинником активним, тим, що несе ідею; тим, де ця ідея зроджується є – активна, або ініціятивна меншість. Називають її різно: "клясово свідомий пролетаріят" (в противність до переважаючої маси "несвідомого"), "національно свідома інтелігенція":, "аристократія", "правляча кліка", "тирани", (її політичні твори: С С.С.Р., фашистівська держава, "Unegalitare" або "Fuhrerdemokratie" (Alf. Weber), але – суть цієї меншости та її роля в усіх громадських одиницях та сама. Це група, яка формує, неясну для "неусвідомленої" маси, ідею, робить її приступною цій масі і, нарешті, мобілізує "народ" для боротьби за цю ідею.

Особливо про одну з цих ідей, про національну, каже Шпенглер: "Нація, як усі великі символи культури, це внутрішнє посідання немногих людей"[131-2]. Другий констатує: "єгипетська, європейська, середньовічна, ісламська культура арабів, вивели себе з невеличкого числа релігійно переконаних, які витиснули свою печать на найменших елементах цих культур"[132-2]. Меншістю ж є й "аристократія", що править країною. Ворд дає такий драстичний приклад що до цього: "Коли б (пише він) якась культурна держава, скажім Англія, Франція або З'єднані Держави Америки, стратила зненацька всякий уряд і на час впала в стан дійсної анархії, чи можна припустити, що формування уряду, при таких обставинах завдячувано б акції народу, викликаній невигодами через брак уряду? Напевно ні" ... Та "як швидко такий уряд зложила би жменька одиниць, що мала б впливи в країні, та яких головний мотив при стремлшні привернути якийсь уряд, була б любов влади. Нарід ніколи не домагається уряду, скрізь уряд повстає сам собою. В історії народів ще ніколи не сталося, щоб нарід підняв початкові кроки для формування уряду. Уряди завсгди установлялися меншістю, що шукала влади, але ніколи більшістю, що шукала охорони". [133-2]

Поставте, замість слова "уряд", порядкуючу, організуючу, провідну силу взагалі, – і побачите, що правило установлене тут Вордом, можна розширити не лише на процес творення уряду, але взагалі на процес організації всякого гурту: як існуючого, себто того. що має вираз у готових установах, так і ідеального, що є покищо "громадською думкою", пляном, що лиш хоче втілитися в установах. Ніколи пасивна юрба, лише активна меншість є суспільнотворчою силою, чи то будуть "варяги", чи конкістадори, чи певна кляса, що репрезентує націю, чи нація, що репрезентує їх "союз", чи купка "подстрекателей" або "podzegaczy", – скрізь меншість. Роля цієї меншости величезна, особливо як повитухи нових ідей.

Хочу ще тут навести глибоку арґументацію Ґ. Зіммеля. Він твердить, що суспільність утримується спершу "інтеракціями" між одиницями, а пізніше створює собі осібні органи влади, що ведуть самостійне життя.

"Тим способом спільнота релігійна втілюється в клірі, політична суспільність в адміністрації і в війську... армія, в свою чергу, в старшинськім корпусі, всяка стала асоціяція в своїм комітеті, всяка партія політична в своїм парляментарнім заступництві"... Ці меншості є органи груп, що існують самі для себе. Там, де ці органи ще не сформовані, там, – особисті елементи мають субстанціональне існування (лиш там грає ролю "нарід"). Коли ж ці правлячі групи зорганізуються, вони розпочинають власне існування незалежне від членів групи. Ці органи (а ніколи "нарід") заступають ідеї і сили, які утримують групу в данім стані. Спільноти, що не вміли витворити собі таких органів, таких самостійних меншостей, які стояли б понад одиницями, втілюючи в собі стремління й завдання групи, – кінчили катастрофою. Вони розкладалися й гинули, коли ці групи не були нічим іншим, як сумою їх членів, коли єдність групи лишалася в безпосередній залежності від інтеракції поодиноких членів. Навпаки, там, де такі зрізничковані органи групи витворювалися, група ставала рухливішою. Коли для всякого політичного зарядження, правничого, або адміністративного, треба вправляти в рух цілу групу, її акція грішить тяжкістю, що випливає з труднощів фізичного й морального зосередження. Цих труднощів не знає соціяльний орган (меншість), створений для ясної йому, стисло означеної мети, і тим способом він ліпше спричиняється до збереження групи, роблячи соціяльну акцію докладнішою і раптовнішою... "0тже, в великім числі випадків, інтерес, який каже заступити юрбу меншістю, походить з того, що стисліша група... має більше свободи в рухах, більш легкости щоб зібратися, більш точности в чинах". Крім того така організація меншости, правлячої групи, дає ліпший напрямок гуртовим силам. Бо юрба ніколи не підноситься вище певного, досить низького інтелектуального рівня. Збиранина людей зміцнює афект кожного з її членів, силу почування й хотіння, але не силу розмислу. Коли група мусить діяти як єднота, коли йде про доцільний рух en masse, таке заступництво маси особливим органом є неминуче. Коли це заступництво конче потрібне, але юрба ще не має свого провідного органу, то меншість, що здібна провадити нею, "мусить завоювати тяжкою боротьбою впливи на масу".

Ілюстрацію цього ми бачили в революції на Україні. Невигоди, які повстають для суспільности, позбавленої зрізничкованих органів, роблять її меншвартною в боротьбі з чужими силами. Правда, бувають випадки, коли орган групи зачинає трактувати себе як самоціль, більше дбає про власні кастові інтереси, як групи, якої виразником повинні бути. Це випадки, коли органи не можуть подолати доручених (або привлащених собі) функцій. Тоді наступає розклад суспільности (Польща перед поділами, Україна кінця XVIII в., Росія Миколи II); або – революція, "коли треба вернути до безпосередніх акцій і контракцій між одиницями", коли маса знов бере в свої руки функцію, зле справовану "меншістю". "Всі революції, через які якась політична групка (меншість), повалюючи свій уряд, знов ставить законодавство і адміністрацію під безпосередні впливи особистих ініціятив, є соціологічні феномени цього порядку". Але кличе маси на арену – знов таки меншість! Отже при всякім стані суспільности, для утримання її при життю, для успішної оборони і всякої акції взагалі – неминучою умовою є існування активної, відважної, спрагненої влади меншости, цієї правдивої носительки великих ідей, найважнішого чинника історії[134-2].

Творче насильство – як "що", ініціятивна меншість – як "хто", ось підстава всякого майже суспільного процесу, спосіб, яким перемагає нова ідея. Ці два моменти, як домагання практичної політики, є шостою підставою і складовою частиною всякої нової ідеї, що здобуває собі право на життя.

РОЗДІЛ VII

СВІТОГЛЯД "ФАВСТІВСЬКИХ" І "БУДДИСТСЬКИХ" НАРОДІВ, – ДИЛЕМА: АБОАБО

Виложена ідеологія не є фантазією, ані мозковою теорією, – вона є практичним символом віри всіх здорових і шляхетних рас, вона ж забезпечувала й забезпечує їм панування й посідання дібр цього світу. Тисячу прикладів дає на це історія!

Ось що каже німецький філософ про римлян: "Війська уживалися для політичних підприємств, для здобуття багатств, слави, для абстрактного панування ("теологічні" вартості!). Відносини до інших народів були чистими відносинами сили... їх Бог є лише капітолійський Юпітер і вони не респектували "сакра" інших народів. Катон говорив, по кожнім засіданні сенату, своє "ceterum censeo" і Катон був правдивий римлянин. Отже римський принцип – це була холодна абстракція панування і примусу, як "чистий егоїзм волі", принцип чину для чину. Монтеск'є каже, що було сталим звичаєм римлян зміцняти між собою карність... Публій Назіка казав їм, без жадної потреби, будувати воєнну фльоту. Байдикування лякалися вони більше, як ворогів. Серед них панував правдивий "страх спокою", так характеристичний для могутніх рас. Вони були "твердо переконані, що лише Рим мав приказувати іншим", і власне тому, що римляни, погорджуючи "конкретним", "поодиноким", "змисловим", гонили за "абстрактними", "теологічними", "вічними" вартостями, – перемагали вони своїх, занадто до "конкретного" прив'язаних, противників:

"Римляни (пише той самий Монтеск'є) були славолюбні з гордости, Картагінці – з жадоби, перші хотіли панувати й приказувати, другі – посідати; в наслідок того – останні "провадили війну, не люблячи її", і тому підпали владі Риму. Ту саму думку висловив і Корадіні, закидаючи землякам, що для них тому така тяжка була війна, бо вони провадили її "з пацифістичними настроями". Картагіна працювала для дочасних дібр; для неї, немов для провансальця, самостійність постільки мала значіння, поскільки не вимагала жертв у борні за неї, – для Риму ж самостійність була самоціллю, добром в собі, тому він став світовою імперією "Програні битви, упадок торгівлі, вичерпання державного скарбу, повстання сусідних племен могли змусити Картагіну прийняти найтвердші мирові умови. Але для рішень Риму міродатним був лише огляд на його славу, а що він, як йому здавалось, не міг існувати, без панування, то не було ані надії, ані страху, які могли б його змусити, прийняти не ним подиктований мир". Для Риму значило лише "загальне", а не "конкретне", "тілесне". Тому, "по битві під Каннами, навіть жінкам забороняли проливати сльози". Для характеристики

протилежного, слезаво"людяного" настрою здеґенерованих рас (так близького нашим провансальцям), автор згадує "трусість,нездарність і м'якотілість азійських народів", а передусім філіпікуса, який "перед розпочаттям битви, розплився сльозами на думку, скільки тепер згине людей... Інші сльози проливали ті араби, які плакали з болю, коли їх начальник заключив завішення зброї"[135-2].

Це була відданість не існуючому "тілесному", лише одній абстрактній великій ідеї, найшляхотніший ідеалізм (що його й тіні не мали "гуманітаристи"), який взносив ці народи на шпиль панування. Цим фанатичним духом, жадобою панування і відданістю ідеї, своїй місії, були перейняті й англосакси. "війна. створила нашу імперію, війна і завоювання" – каже лорд Робертс, переможець бурів ("Message to the nation"). І цю тезу доводить цілий ряд англійських істориків.

Історик Сільї згадує з признанням про знану лиш великим душам відвагу людей, "які збудували імперію", і які "були в суті речі піратами". Не "гуманітаристи", не "евнухи" були ці будівничі, лише поети чину; що носили далекі ідеї в собі – мали велич, потрібну щоб доконати велике діло. Це було тяготіння до пригод відважних людей, що мріяли про блискучі діла, dreaming a greatly... Мрійники, які перетворювали свої видива в дійсність, які ніколи не уникали небезпечної борні. Це були пірати й аристократи, адмірали й торговці невільниками, це були люди типу славного "отамана" Джексона, якого "бандитський" напад допровадив згодом до підбиття Полудневої Африки; ті, про яких казав Кіплінґ, що вони не були "ні Боги, ні діти", лише "мужчини серед світу мужчин". Не сухі "принципи", не недокровні теорії, лише далекозорі, з залізним завзяттям люди, що дбали про "завтра" і про "відірваний" принцип панування, створили цю імперію, про яку ні один англієць не міг думати без дрожі захоплення"[136-2]. Ціла філософія тих людей була в цитованім уже вірші Бодлера – вони "від'їздили, щоб від'їздити", щоб задовольнити свою жадобу пригод, або, як казав один з цих конкістадорів, Вальтер Ралей, "щоб відкривати незнані країни, завойовувати їх і взяти їх в імені короля в посідання"... Чим відрізняється ця філософія від римської?

Про неї каже Токвіль: "Справа, якої успіх потрібний для Англії, є в очах англійця справою завжди справедливою... З засади, що інтерес Англії є міркою справедливости, плинула безоглядність англійської політики супроти всього, що їй стояло на дорозі: тверда й безмилосердна в здавленню бунтів, байдужа на терпіння й скарги тих, над якими панувала"[137-2], ця раса спричинилася рівночасно більше для людської цивілізації, як якабудь інша.

Сорель бачить аналогію між античною людиною героїзму і людиною, що вибирається на підбиття Far Westy[138-2]. Типовим виразником цієї енергії був Форд, який казав: "Все є можливе... Глядіти все наперед себе, безнастанно думати про нові проблеми... Власне такий спосіб думання створює нове становище, в якім є все можливе"[139-2]. Неправда, як це різниться від "залізних законів історії", ходу "еволюції", і т. п.? Теодор Рузвелт казав: "Людина що любить чужі країни так само як свою, шкідлива для суспільности". Боронити свій край і дбати про його велич – це найвищий закон[140-2]. Це є вперта, невсипуща енергія сильних народів, "відвага шляхетних рас, абсурдна, спонтанна, з байдужністю й погордою до втіх і вигоди тіла, до життя й добробуту"[141-2]. Шпенґлер уважає взагалі цей дух за дух окцидентальної цивілізації. Характеристичними прикметами її є: "Переборення опорів,... активність, рішучість, самоутвердження... боротьба проти вражінь моменту,... проти близького, схопимого, накинення того, що має загальність і тривалість..."

Це світогляд цілковито суперечний азійському, індуському. "Історія західнього європейця це доля, якої він сам прагнув, індуська – доля, що йому притрапилася". Його ідеал це "від моментальної змислової дійсности суворо відділене абстрактум", це "вища поезія сили, непогамованої волі, пристрасти змітати всі перепони". Це поезія того "божевільного" Лесі Українки, який "волю здобуває, щоби гнатися на безвість до загину". Воля влади це не сама експанзія, це "експанзія як переможення лиш змислового", те що перескакує своїм духовим зором через "мене", "тебе", через "ближніх", через "тепер" і "тут"; це стремління до "безконечного", в сенсі простору, як і в сенсі часу. Ця

людина мала свого Бога не в змисловім окруженні, яке треба було перемогти, лише в "невидимім", яке треба було здійснити в боротьбі і змаганні[142-2] Хто має свого Бога, той (каже Гюйо) для нього, для великої мрії відкидає догоди цього світу[143-2]. Чи не цю думку мав і Шевченко, який аж тоді хотів линути й молитись до Бога, коли Він "спалить осквернену землю"?

Такий є дух Окциденту, і коли деякі його народи хиляться до впадку, то не тому, що не переймаються засадами фальшивої "гуманности" і "справедливости", але тому, що цей дух, як ми його щойно схарактеризували, від них відлітає. І навпаки, тому були погружені в свій сон невільника "барвисті" народи, що не приймали цієї всеодушевлюючої ідеї. Я говорив вище про те, як занепад цієї ідеї, волі життя й влади в однім напрямку, у млівіч тягне її атрофію і в другім. Хто не вміє нападати, той не вміє боротися. Тен (Taine) каже, що буддистська доктрина, яка зачала з заборони всякої агресивної війни, скінчила забороною війни оборонної. В противність до Платона, який вимагав інстинктову ненависть до ворога, буддизм проповідує любов до нього. Де панує ця доктрина, чужинця трактується як свого. В противність до "зокциденталізованого" аріянства. яке ідею, "вічного" ставить над все дочасне, в буддистських країнах "ліпше є шанувати свого батька й матір, аніж: служити небесним і земним богам". Коли "ця доктрина злагіднила людину (пише Тен), то за ціну її змертвечіння" (en amortissans).

Ця доктрина ослабила людей, що визнавали її, "вони стали менш чинні і більш соціябільні", і від того часу менше руйнували і менш творили[144-2].

Цікаво, що і Тен приходить тут до протягнення знаку рівности між (як сказав Ніцше) JaSagen і NeinSagen, між афірмацією і неґацією (Геґель), між занеханням експансії, відпочинком – і смертю. Цитований нами німецький філософ бачив свій ідеал у, суворо відділенім від змислового, "абстрактумі"; другий, його попередник, в "абстрактно загальнім", ворожім усякому "партикулярному" і всьому "втіленому".

Буддисти натомість засвоїли собі як ідеал якраз щось протилежне цьому. Цим пояснюється і та незначна роля, яку грають буддистські раси в історії. Бажання, воля, є правдива сила в емоціональнім світі. Народи, позбавлені цих бажань, цих пасій (які журяться лиш зберіганням роду і продовженням його), мусять згинути. Ті, що посідають цю волю атрофованою або ослабленою, лишаються позаду в життєвій боротьбі.

Продовжуючи свої спостереження про буддизм, Тен каже, що пропаґанда буддистів "покиньте ваші пристрасті, толеруйте ворогів, лишіть ненависть" (скільки в цім драгоманівщини!), – не для європейської людини. "Їх мудрість не зроблена для чинних рас Европи. Буддистська наука кличе до зречення, а ми хочемо діяти (пригадується знова Ґете "з початку був лиш чин"); вона нас учить нічого не бажати, а в нас бажання є сильніше за життя. Нарешті, як винагороду за наші зусилля, вона нам обіцяє нірванну (наш рідний соняшноклярнетний спокій!), цілковитий відпочинок, якого сама ідея лякає нас. Сакія Муні прийшов не для нас, він нас не врятує"[145-2].

Це не є ідея окциденту. "Нація, яка... відкидаючи всяку ідею слави... блеску, індивідуальної вищости, зводить все до задоволення матеріяльних прагнень мас, себто до заспокоєння потреб насолоди найбільшого числа, стане готовою жертвою для завоювання. "Хто хоче спасти своє життя, губить його". Інтерес ніколи не зможе уґрунтувати чогось; маючи страх перед речами великими й героїчною посвятою, він доводить до стану ослаблення й деморалізації"[146-2].

Живуть і панують лише раси, які не знають сумнівів, які не задумуються над правом на власне існування і на існування коштом слабших і нездар; раси, які покладаються не на обставини, але на свою невгнуту силу, для яких і розріст і їх ідея є догмою абсолютною, не релятивною, шукаючою санкції, вартістю. "Бо не знати, чи від початку світа можна назвати однісіньку культуру, установу або релігійну науку, якій би вдалося утримати, стаючи на засади, яких вартість уважалася лише релятивною". Сильні народи – це ті, в школах у яких "вливалося

залізо в душу дітей", а не розслаблюючі доктрини "загальної справедливости", пошанування ворогів[147-2].

В цих двох світоглядах, окцидентальнім і буддистськім, втілюється боротьба рас сильних з расами слабими, які лише в дегенерації сильних бачать свій рятунок. Але кожна здорова нація, яка не хоче згинути, повинна стрясти з себе "буддизм", бо він є смерть і гибель. "Мрійники про всесвітній мир і братерство народів (каже Шпенґлєр) ... це духові провідники феллахства, це лиш інша форма пацифізму. Здане на себе саме міркування (інтелект) все було вороже життю й історії, невойовниче... Світовідчування всього расового, рішення бути суб'єктом, а не об'єктом історичного розвою (бо третього не має), коротко – воля влади, мусить тепер боронитися перед доктриною, якої прихильники... думають заступити дійсне – логічним, владу фактів – абстрактною справедливістю, долю – розумом... Колись переміг Рим решту античного світу тим, що зумів викреслити з своєї політики феллахські інстинкти... Успіх феллахів означав би зречення нації з історії – не на річ вічного миру, лише на річ інших". Така феллахська нація вернула б до первісного стану спокою, знаряддя в руках інших, до стану, який "хитається між довгим терпінням і переминаючими вибухами люті"... [148-2].

Чи треба звертати увагу читача на аналогії, які мимоволі самі напрошуються? В кожнім разі, в однім Шпенґлєр мав рацію: люди будуть вічно ритися в землі, будувати піраміди, завойовувати країни, організувати незорганізоване і боротися між собою. Хто хоче вирватися зпід влади цього закону в ім'я феллахського "миру" і "загальної справедливости", лишиться його пасивним виконавцем. Хто не хоче працювати для своїх абстрактних ідеалів, працюватиме "на фараона". Лише ця дилема стоїть перед нами.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

УКРАЇНСЬКА ІДЕЯ

РОЗДІЛ І

НОВИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ "ЕРОС"

Мотто до цієї книги виглядає наче загальне місце. Але воно представляється в іншім світлі по виясненнях, що я до нього дав у перших частинах.

Те, що бракує українській ідеї, це "цілком новий дух". Наша мандрівка по пустелі ще не скінчилася тому, що були в нас тисячі воль замість однієї, і сотки туманних, замість однієї, яскравої думки, що лучила б усіх в одну цілість. Бо що є нація, коли не скупчення мільйонів воль довкола образу спільного ідеалу? Ідеалу панування певної етнічної групи над територією, яку вона одержала в спадщині по батьках і яку хоче залишити своїм дітям.

Переклад наших підсвідомих хотінь на ясну мову понять, – так означує Фіхте спосіб кристалізації всякої ідеї. З тих двох частин складається українська ідея. З ясно сформульованої мети, з образу ідеалу, до якого стремить національна воля, з самої волі, і з чуттєвої сторони, з національного "еросу", "емотивности" (Барес). З почування, що є мотивом діяння, і з думки, що надає почуванню означену форму (Спенсер).

Власне недорозвинення "емотивного" первня було якраз причиною наших останніх катастроф. Запал "Марсельєзи" лишився б звичайною жакерією без людей Конвента, що дали йому формулу і зміст. Але і кличі 1789 позістали б порожнім криком без запалу "Марсельези". З українською ідеєю не в'язалося цього потужного патосу.

України, якої прагнемо, ще нема, але ми можемо створити її в нашій душі. Можемо й повинні опалити цю ідею вогнем фанатичного прив'язання, і тоді цей вогонь з'їсть у нас нашу рабську "соромливість" себе, що нищить нас, як соромливість своєї правди знищила французьку

аристократію, як ідеологія "кающагося дворянина" знищила російську шляхту, а в цім вогні спопеліють і чужі ідоли.

Але лише тоді! Бо поки ми не виплекаємо в собі пристрасного бажання створити свій світ з зовнішнього хаосу, поки "малоросійську" ніжність не заступить у нас зачіпна любов посідання, поки теореми – не стануть аксіомами, догмами; "соромливість" – не обернеться в "брутальність", а безхребетне "народолюбство" – в аґресивний націоналізм, – дотих не стане Україна нацією. Це є той досі нехтований, "суб'єктивний момент", без якого ані природні багатства, ані число людности, ані жадна "еволюція" нам не поможуть. Національність – пише К'елєн – в першій мірі має суб'єктивний бік. Це волевий і тепловий елемент, який може підноситися до температури пропасниці, але й спадати нижче нуля. В останнім разі не вистануть нації жадні об'єктивні передумови, щоб здобути від історії признання своїх претенсій на державне існування. В тім лежить між іншим точка тяжіння проблеми України"[1-3].

В нас тим моментом нехтували. Замість розпалювати до білого ту "емотивність", – у нас її гасили. Ніколи національні постуляти не в'язалися в українстві з "залізною силою ентузіязму". Слово націоналізм опльовувалося "народолюбцями". Його соромилися. Прив'язання (українця) "до того, що дає йому життя", до свого, він уважав "смішним"[2-3], як і "всі інстинктові почуття". Його ідея не сміла мати нічого з "релігійного фанатизму", нічого з "розпалу змагань". Треба було зробити так, щоб "розумові виводи брали верх над емоціями". Здушити екстазу, забити в ідеї її нерв, зробити з неї нудну партійну програму – ось чого хотіли в нас. "Різка напруженість" національних стремлінь п'ятнувалася як пережиток некультурних віків, як "хоробливе явище". Драгоманів гремів проти "духу старозаконної нетерпимости", випоминаючи його навіть Шевченкові. Він, як і його учні, не тямили, що нетерпимість до чужих богів – лиш відворотний бік непохитної віри в своїх.

Досі українство не здобулося на це велике хотіння. Його хотіння покривалося досі з "ніжною любов'ю" до свого, не знаючи волі накинути себе силоміць і свойому окруженню, і зовнішньому світові, не маючи такого заперечення чужої ідеї, яке захитало б її в її підвалинах. "Чому ми такі нікчемні? – питається одна з "роздвоєних" українських душ, і відповідає – "тому, що нема в нас хочу, а коли й є, то таке ж нікчемне і кволе, як і ми"[3-3]. Це була нікчемність волі, в якій Фереро добачає головну недугу цілого нашого віку взагалі.

Не можна сказати, щоб українська ідея зовсім була позбавлена "емотивного" забарвлення, лише було воно "нікчемне і кволе". Затрималося на примітивнім щаблі розвою. Наша воля до утвердження національної особовости не піднеслася до заперечення ворожих воль, до свідомости, що "кожний лиш те посідає, що іншому видер"; без панських забаганок, "ми просто любили своє, просто без свідомости почували ніжність" до всього рідного, свого, "наського"[4-3]. І поскільки тут дійсно приходило в гру це "без свідомости", то ця "емотивність" в українстві була, але недорозвинена, пасивна, лише оборонна. "В питаннях національних ми не йшли дальше тієї границі, котра визначалася потребою самооборони. Дуже гидкий був нам так польський, як і московський націоналізм з інстинктом державного насильства"[5-3]. Інстинкт, без якого мертва всяка ідея, якому завдячує свою життєвість польщина і російщина, був ненависний нам. Парадоксом звучала теза, що всяка здорова ідея, що хоче перемогти, мусить поконати ворожий світ.

Українець не хоче побіди своєї ідеї, коли вона до того вимагає сили, коли її тріюмф купується "насильством, примусом"[6-3]. Перемога ідеї повинна прийти без заклику до "національної ненависти", на якій нічого "не можна будувати"; "злоба" супроти ворожої думки, "жагуче, одважне прагнення знищення в самих його основах" противної ідеї, заклик до "темних інстинктів мас" – це були емоції, які треба було укоськати, навіть як вони скеровуються проти ворожого світу[7-3].

І навіть тоді, коли український патос переходив до заперечення чужого, було те заперечення неповне, половинчасте. Навіть революційне українство знало, в суті речі, лише "чого воно не хотіло, а не чого хотіло". Його бажання "зруйнувати існуючий лад" було лиш виразом того почуття, що стреміло тільки знищити "насильство" в світі; до організації нового "насильства" революційне українство не додумалося. В нього не було "бажання панувати над кимсь", лиш гола непродуктивна, чисто оборонна "ненависть до рабства"[8-3].

А цього було так мало! Сама "ніжність", пошанівок до свого, – не тільки не дасть перемоги ідеї, але й не пірве свого народу до чину. Латинська церква, з чужою мовою, так само як східня з її церковнослов'янщиною – помимо того захопили і пірвали маси. а які спустошення робив серед українців, та й тепер робить, чужий у нас російський большевизм! Очевидно, сама "ніжність", сама поверхова "наськість", сантиментальна любов до свого, не дасть ідеї перемоги. Щось інше мусить ще в ній бути, в її патосі. І це "щось", до чого горнуться підсвідоме маси, що є суттю ідеї, освячуючи її незрозумілі й чужі масі деталі, – якраз і є власне цей інстинкт панування, влади, бажання накинути себе ворожій думці й світові, вести за собою, уряджувати життя, хоч би й силою. Маси, так вразливі на цей "інстинкт насильства", що вітрять його навіть у чужій по формі ідеї, і часто приймають її, жертвуючи їй млявою, недокровною, однобокою, лише оборонною, за "ніжною", трусливою, – хоч і "своєю" ідеєю.

Наш патос був "тугою за чистим, людським, мирним... життям"[9-3]; але ж життя це не лиш туга, але й гнів! Не лиш мир, але й війна! Підставою українського відродження було "щиросердне хотіння", а "не примус". Але ж, щоб перемогти, патос нової ідеї не може обійтися без волі до примусу, а часом – до "грабіжу чужого". Бо що в підбитої нації є ще "своє", що не стало привлащене чужими? Навіть на своїй території чується така нація "на нашій не своїй землі". В полудневім Тиролі навіть прастару назву країни, навіть німецькі назвиська зіталізовано, зроблено "чужими".

Інстинкт панування ("примусу"), властивий всякій великій ідеї, і ніколи без нього вона жадною "ніжністю" Винниченка, ані "сопілковою" філософією Федьковича, ані "антифанатизмом" Драгоманова, ані Тичиновою "музикою", ані "народолюбством" соціялістів, – не здобуде собі права на буття. Мало хотіти підважити чужу волю, треба поставити на її місце свою, яка вбрала б в ланцюги ворохобний світ фактів.

В нас протестувалося проти чужої ідеї і тільки в ім'я "гуманности", "ніжности". "Не вірю в те загальне в нас, – що йде поруч із знущанням над людиною... Людина для мене самоціль, нехай мені й закинуть, що то гуманізм"[10-3]. Але лиш той спротив творчий, який є вагітний грядучим "знущанням" над опірними ворогами великої ідеї. Коли б той дух неґації поганства, не жив у катакомбах, не жив уже в перших християнах, не схилилися б перед ним римські орли.

Драгоманів гримав проти патосу пророків, бо мало в них було "гуманности, альтруїстичних думок", а натомість багато "скаженої злости проти тих, хто не приймає віри пророків і апостолів"... Страшне засліплення! Бо безсила є та ідея, яка обмежується лиш "альтруїзмом" до себе, а позбавлена "скаженої злоби" проти чужого світа. Ось слова одного большевика: "РСФСР не лише п'ять букв, але й п'ять огненних знаків, що звістують світові нову правду. За ці п'ять знаків я візьму рушницю і піду вбивати". Якою "гуманністю" можна збороти цей чортівський патос і слуг диявола? Посилаючи на смерть тих, хто не поділяв його науки, Кальвін казав: "Бог так хоче, щоб пішла в непам'ять ціла людськість, коли треба битися за Його славу"[11-3]. Ось той патос (лиш зі знаком плюса, не мінуса), який бракує українській ідеї, що знала лише захват до свого, але не заперечення чужого, що до 1917 р. не здобулася на протиставлення патосу займанця – власного патосу; тих, що хочуть знищити займанця.

Всяка творча ідея потребує не тільки визволитися (se liberer), але, як казав Лє Бон, накинутися (s' imposer) оточенню. В нас відкидали "примус" в ім'я "ніжности", там відкидали "ніжність" в ім'я тріюмфу над нашим. В приявності цього духа не лиш спротиву, але й волі панування,

волі не лише до визволення, а й волі до примусу, не лиш до "людяности" – і є сильна сторона "емотивности" творчих ідей. І поки цей складник не увійде в нашу " емотивність", – мертвою і безплідною останеться українська ідея, цькована й опльовувана чужими, що дбають не про "ніжність", але про самоутвердження.

Чужі ідеї, з якими доводилось нам мати діло, все мали те, чого бракувало нам. Духовість російського проводу пересякнута наскрізь тим інстинктом, про який тут говорю. "Чим я не хотів би бути – читаємо в Достоєвського, – чого я не прагнув би довершити, чи я стану доброчинцем, чи павуком, що ссе чужі соки, – що то все мене обходить? Я знаю, що хочу панувати, і цього досить!" А в другім місці: "... великий історичний закон полягає в тім, що ми ніколи не станемо великою нацією, поки не виплекаємо в собі певної зарозумілости ("самомненія"), свідомости власної ваги для світу... Всі великі нації власне через те могли розвинути свої великі сили, що були такі "зарозумілі"; що мали певність, що якраз тим служили людськості, що гордо, незмінно й послідовно лишалися тим, чим були"[12-3]. Що це, як не патос приказу, що не лиш боронить себе від заливу оточення, але й накидає йому своє "горде" й "зарозуміле" національне обличчя?

Цей патос був і в Пушкіна, в Тютчева, і в Блока, і в Маяковського, в передреволюційній і в дореволюційній Росії. Один з ворогів большевизму пише про них: вони зовсім відрізнялися від "підвладної" людности, "комуністи чомусь всі голені, в скіряних куртках або робітничих блюзах, в високих чоботях... Говорять уривчасто, коротко... Рухи різкі. В їх захованні відчувалася, коли не природна енергія, то рішучість, відвага, а часто грубість"[13-3]. – Хто говорить "уривчасто", "коротко", й "різко"? Той, хто приказує! Отже знову той патос командування, патос тих, яким не вистачає "щиросердне хотіння", які твердять, що ідея, щоб перемогти опір цього світа, окруження, чужої ідеї й своєї пасивної маси, – потребує "відваги", "різкости", "енерґії", "примусу", "рішучости", а часто й "грубости"...

Ця воля може бути спершу навіть не усвідомлена: ані Хмельницький, ані Вашінґтон, розпочинаючи повстання, не думали спершу про незалежну державу, але – в них був той дух "combativite", абстрактної в службі ідеї свободи, відвага витягати найскрайніші логічні висліди з становища і воля до влади, яких не заступить жадна програма. Цього бракувало чуттєвій стороні провансальства.

І то як у відношенні до чужої ідеї, до зовнішнього, яке треба перемогти, так і до власного окруження, в якім ідея розвивається, і якого силу тяглости (інерції) теж треба перебороти. В тім випадку "примус" так само конечний, як і в першім, і тому носії нових ідей, помимо їх нераз "демократичної" мови, не визнавали за масою ролі творчого чинника, лише все за провідною групою. Чуттєвий момент тих ідей обходився без солодкавої симпатії до цієї маси, в нім скорше була та, змішана з жагою посідання любов, з якою трактує свій матеріял різьбар. Ідеологи сильних ідей, в Росії, казав один москаль, "з повним спокоєм були переконані, що нарід наш в ту ж мить прийме все, що ми йому вкажемо, себто прикажемо... Наші "общечеловеки" були в відношенні до свого народу цілковитими поміщиками, навіть по селянській реформі"... "Що ліпше – ми чи нарід? – питається Достоєвський, народові за нами, чи нам за народом?... Ми повинні схилитися перед народом... але... під одним лиш услів'ям і це sine qua non: щоб нарід і від нас прийняв багато з того, що ми принесли з собою. Ми не можемо знищитися перед якою б то не було його правдою; наше хай останеться при нас і ми не віддамо його нізащо в світі, навіть у скрайнім разі, за щастя получення з народом"[14-3].

Сторонником "примусової" ідеології супроти мас був і творець большевизму. Маса для нього ніколи не є мірником правди, ніяка "воля народа", ані засада більшости не змусить його зректися своєї правди. Його ідея не повинна була шукати науки в стихії, вона переможе лише "в боротьбі з стихією" маси, яку має "стягнути" з її привичного шляху. Зовсім недемократичне твердив він, що "десяток розумних вище за сотку дурнів"[15-3]. "Щоб вийти з стану дитинства", пише Ленін, всякий рух "повинен власне заразитися нетерпимістю в відношенні до людей,

що затримують його ріст своїм паданням до ніг перед стихійністю"[16-3].

Що могли протиставити наші драгоманівці тому – хоч неґативному й ворожому нам – самопевному патосові ідеологів російського червоного націоналізму? Так само ставився до народу (до "трусливих егоїстів") – "друг народа" Марат. А ось що читаємо в польського націоналіста, Романа Дмовського: зібрати суспільність під прапор однієї ідеї ніколи не можна "через погодження суперечностей вогню з водою, але – через згуртування тих, які стоять при даній ідеї, і змушення до послуху тих, хто по доброму не хоче її визнати"[17-3]. Правда, яка вражаюча подібність думок? – А на порівняння, ось відповідь українських "народолюбців" на це саме питання ("ми з народом, чи народ за нами?") – "Ми поклонились народові, як животворчій стихії, яка мусить залічити всі рани... битія нашого, яка мусить одвіт дати на всі наші питання про індивідуальну і общеську свободу, про індивідуальне і людське щастя"... "Куди нарід наш сам схоче йти, так і буде"[18-3]...

В перших двох випадках провід давав свою відповідь на питання "стихії", в останнім – запитувався у "стихії", що йому робити? Там – незломна воля перемогти пасивність маси й повести її, тут – страх перед накиненням своєї волі, як перед " якобінством" і "деспотизмом"; психіка тих, що ведуть за собою, – і тих, що плентаються в хвості стихії і подій. Психіка провідників, і – проваджених: "пастирів", і "овець".

Та самопевність, якою забарвлений чуттєвий бік всякої великої ідеї її речників, є ніщо інше, як безоглядна віра в себе, хотіння s'imposer пасивній матерії, не в неї шукати ідей. Ідея, яка в своїй емотивній стороні немає цієї зачіпности, ніколи матерії не опанує.

Коли отже українська ідея хоче підняти боротьбу з іншими за панування, мусить в першу чергу залишити прокляту спадщину невільничих часів. Мусимо перевести основну переоцінку вартостей. "Фанатизм", "інстинктовні почування", "емоційність" замість "розумовости", дух національної нетерпимости", – все, що опльовували в

нас, повинно реабілітувати свіже й молоде українство. На місце amor intellectualis повинна стати віра, яка не знає сумнівів, і пристрасть, що не знає жадних "чому". Прив'язання до свого мусить доповнити воля витиснути свою печать на чужім; замість залежности від стихії – мусить стати воля привести її до послуху. Мусимо нести відважно свою віру, не схиляючи чола ні перед чужим, ні перед власними "маловірами". Мусимо набрати віри в велику місію своєї ідеї, і аґресивно ту віру ширити. Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народуволодаря. "Фанатизм" і "примус", а не "ніжність", сповняють основну функцію в суспільнім житті, і їх місце не може лишитися незайнятим. Не займемо ми, займе хто інший.

Природа не зносить порожнечі.

РОЗДІЛ II

ЗМІСТ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕЇ – ЯСКРАВІСТЬ, ВИКЛЮЧНІСТЬ, ВСЕОБІЙМАЮЧІСТЬ

Тільки безуслівна віра в ідеал хоронить його від розкладу; вона не допускає до жадної дискусії над його приказами, до жадних розумувань над усталеними заповідями. Емоційне, чуттєве забарвлення ідеалу стереже його від найсильніших логічних нападів, найбільш незбитих розумових "доказів". Аксіоматичний характер ідеалу (який він завдячує цій "емотивності") згори виключає всяку розумову аналізу, робить ідеал нетикальним, оточує його міцним муром "фанатизму", якого не розвалити найтяжчим гарматам переконувань, глуму, обману або провокації. Там, де інтелектуаліст гризеться сумнівами, де за їх підшептами, двоїться його ідеал і його душа, – там віруючий, не тратячи часу на безплідні дискусії, як Лютер, кидає в Люцифераспокусника каламарем, і мара щезає. Непереможний в штуці арґументування, диявол сумніву тікає перед такою вірою.

В нас якраз боялися цієї віри! Не любили " примусових думок", ані "абсолютного ідеалу", ями логікою розсудили" питання нашої віри. Наше відношення до своєї й чужої ідеї базувалося на славнім "тому, що", а наше відношення до дійсности переносили ми, за Драгомановим, "з почуття і віри на науку і розрахунок". Не в гарячім, беззастережнім прив'язанні до своєї ідеї (не в "емотивності"), але в моментах їй чужих, шукали ми санкції і оправдання цієї ідеї. Позбавлена емотивної підтримки, душа українця, навстіж відчинена нашептам часто чужої логіки, хиталася між різними, часом собі суперечними думками, не вміючи відселити в собі Савла від Павла, не віруючи ціло ані в одне, ані в друге.

Ось у цім слові "відділити", в неясності змісту української ідеології, є причина нашого, що так скажу, національного атеїзму. Ось що про це пише Фереро: Людина може увірити в якусь правду лише "коли вміє її відрізнити і протиставити тому, що противне їй . . . (добре – злому, красу – гидоті, правду – похибці). Лиш тоді може вона розрізнити свої вартості й протиставити їх протилежним, – коли відділяє їх ясною чергою, означеною межею. "0значити" (definir) походить від "знак" (finis), який означає границю, межу. Коли ці границі затерті або помішані, тоді добро, зло, правда й помилка, гарне й гидке мішаються. А в такім випадку як може воля бажати їх або ні, коли не вміє розрізнити?" В такім разі все кінчиться "анархією доктрини і ослабленням волі"[19-3]. Тут властиво було взаємне діяння. "Анархія доктрини" привела до ослаблення волі", ослаблення волі" до логічної казуїстики, до повної "анархії доктрина, з яких ні з одною не в'язали в нас ні пристрасної любови, ні сильної відрази.

Нам бракувало національного догматизму. Вірити можна лиш в те, що яскраво стоїть перед духовим зором. А що могли ми любити, коли бачили світ мов через льорнетку, накручену на чуже око, де все зливалося в неясну саламаху, де не можна було відрізнити націю від племени, самостійність від федерації, рідної країни від "слав'янства" або " Сходу Европи", нарід від племени або кляси, націоналізму від інтернаціоналізму, державництво від провінціялізму, свою ідею від

чужої, угоду від боротьби? – Образ того, що треба було любити зливався з образом того, що треба ненавидіти. Яскравого протиставлення Бога і мамони, якому завдячує свою силу кожна релігія, – в нашій національній ідеології не було, не було догми, а значить і "еросу", а значить і правдивого націоналізму, який притягав би маси.

Яскравою ідеєю була мрія – образ російського трьохраменного хреста на Св. Софії в Стамбулі, або Польщі od morza do morza. Можна було вмирати за суверенність нації, але за пропорціональне виборче право? . . За Україну "як земля вширшки, як небо ввишки", але за "автономію", "самоопределеніе с присоединеніем"? Можна було гинути за самостійність, але не за федерацію, не за ту саламаху звалених в одну кучу, невідділених яскраво одна від однієї ідейок, з причепленими до них безконечними "але".

Не маючи яскравого ідеалу, що виразно відрізнявся б від інших ворожих, українство не могло мати сильної віри в нього. Тому й старалися підперти його розумовими доказами, від яких ідеал блід і розпливався мов туман.

Для того, щоб ідеал був ясний, треба його "відрізнити і протиставити тому, що противне йому". Цього українство ніколи не робило! Тут воно задовольнялося формулою Гр.Полетики, "патріотическим разсужденіем" на тему "Малої Росії": "каким образом можно бы оную ныне учредить, чтобы она полезна могла быть россійскому государству без нарушения (її) прав и вольностей". Це було цілком щось протилежне до формули Хмельницького – "нехай одна стіна о другу удариться, одна впаде, друга зостанеться". Драгоманів застерігався проти сполучення української ідеї з поняттям "суду Божого", з образом, що цілком відповідав сорелівському "мітові" або візії Шевченка ("Заповіт", "козак безверхий"). "Поступове" і "соціялістичне" українство XIXXX вв. теж прийняло формулу Г.Полетики. Його засадою, як і Г.Полетики, – стало шукати "приємливого для обох боків виходу з конфлікту". Монархісти розуміли національне відродження "спільно з національним відродженням всіх трьох Русей". Зрештою і автор "України ірредента",

для отримання прощення за "гріхи молодости", – висловився проти "національної ексклюзивности", і радить "змагатися за добро нації... без ворожнечі до інших і в злуці з іншими націями"[20-3].

Бельгія і Чехія у війні 1914 р., що відразу стали по боці Антанти, большевики, що відразу виступили з "інтернаціональними" гаслами – одверто протиставляли свою ідею ворожим їй силам. В нас старались вгадати яка сила переможе, щоб на ту "орієнтуватись", і це звалось "реальною політикою". "0бщество – писав П.Куліш – подпав под иноплеменную власть, неизбежно деморализуется, доколе беззаветно не признает в ней охранительного начала благоустройства, или же не возстанет против нея со всей енергіей отчужденія".

Думаючи передусім не про "власть", лише про "благоустройство", – українська ідея не могла бути ані яскравою, ані різко, "со всей енергіей" протиставляти себе іншій, і в наслідок того – "неизбежно" деморалізовалась".

"Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das im Grund der Herrn eigner Geist" – це правило второпали інші, сильні народи, які з себе творили "дух часу". Наш провід – волів до нього пристосуватися, а не надати матерії власну форму...

З цим має раз на все зірвати нове українство. Бо всі ці ідейки (слов'янофільство, "Схід Европи", соціялізм), мусять безплідними вмерти, як усе половинчасте, що стає в дорозі цілому. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хоче перемогти, повинна бути яскравою ідеєю, себто виключати всяку іншу, основуватися не на частиннім, але повнім запереченню чужої. А для того ця ідея повинна бути всеобіймаючою. А це значить, що вона повинна перейнятись поняттям політичної влади, над людністю і територією, а по друге – натхнути собою таку суспільну форму господарства, яка б позволила їй піднести "благоустройство" країни під своєю хоругвою, потроїти видатність моральних і фізичних сил країни в порівнянні з її теперішнім станом.

Досі наша ідея журилася всім іншим, тільки не цим. Їй було байдуже "як там впорядкується вище державне начальство"; чи будемо мати власні "двір, армію, в'язниці і жандармів". Їй не потрібні були ці "шумні" й "далекі" програми "непевної вартости". Ходило лиш про "забезпечення культурного й суспільного самоозначення", про "волю особи"; радилося не "рватися заложити свою державу", але стреміти до "волі краєвої, громадської", бо самостійність віджила свій вік". Метою було лише "соціяльне визволення" і щастя селянської "мирної країни", не задираючись з ніким, соціялістичне або хліборобське "благоденствіє". Хто його дасть – все одно, "європейський Схід", взагалі "вітер зі Сходу", якась наднаціональна організація. Отже збереження, трохи зреформованого чужодержавного ладу в середині, і – на зовні. А все це, і провінціялізм, і інтернаціоналізм, було зреченням з найважнішої функції зорганізованої нації – урядження влади, передача її чужій ідеї і державі. Це було не повне, але частинне лише, заперечення чужої ідеї; капітуляція перед нею, що обмежувала всеобіймаючість національного ідеалу.

Як "примус" в чуттєвій стороні свого ідеалу, так відкидало українство, в своїй змістовій частині, момент влади, властивий усім творчим ідеям. Воно часом бунтувалось проти чужого категоричного імперативу, але – лише в ім'я його обмеження, не протиставляючи йому свого безоглядного наказу. Ми не воювали на те, щоб на місце "фальшивої" ієрархії поставити "правдиву"; не на те, щоби, як протестантство, установити нові права й обов'язки. Лютерові належать слова: "Що є війна, коли не скарання безправства й злого? Нащо воюють, коли не на те, що хочуть мати мир і послух"?[21-3]. А ось що каже большевик: "На черзі дня – ряд грандіозних вибухів, щоб потім скувати землю в один залізобетон"...

"Скувати", "змусити до послуху" сили окруження, принести ідею свого, нового порядку, – ось перше завдання всеобіймаючої ідеї. І якраз тих функцій зрікалося українство, уступаючи їх іншим, – у відношенні до зовнішнього світу й до світу власного окруження. Чуттєву сторону українського ідеалу означали в нас словом "ніжність", яке виключало

"насильство" і "зачіпність". Та "ніжність", яка була примітивним щаблем об'єктивації волі, мала свій відповідник в інтелектуальній, змістовій стороні українства, який полягав у зреченні найвищої функції нації, функції влади.

Щоб говорити з Карляйлєм, провансальський націоналізм звертав увагу на "неістотне" національного ідеалу. Великі ідеї все відрізняють істотне від побічного. В істотнім – не знають компромісів. Неістотне – лишають на волю долі, не зачіпаючи його, як царська Росія, що лишила нам шаравари, галушки, горілку, ковбасу, пісні і "малороссійскія драмы"; або як большевицька Росія, що лишила нашій пресі нашу мову (з чужим змістом), а владу – для себе, лишила нам землю, а собі – законодавство про неї і про нову панщину... У своїх споминах оповідає Раковський, що коли – під час якихось українськобольшевицьких переговорів – Леніну донесли, що Винниченко готов визнати совєтську владу, щоб лиш забезпечити права української мови, – большевицький папа весело гукнув: "Але ж добре! Дайте йому навіть три мови!" Подібно одному католицькому священикові, що готов був перейти на протестантство, лиш "не хотів проповідувати без ряси", заявив Лютер: "що ж завадить ряса? Хай має свою рясу при проповіді, хай має три ряси, коли це справляє йому приємність"[22-3]... І большевицький, і протестантський папа, відділені від себе трьома сотками літ, – були апостолами нового "невільництва", нової ієрархії. Загумінковий пастор і провідник українського соціялізму – дбали лиш про позірне, але не про суть, про ту миску сочевиці, за яку продаються права первородства.

Відповідником до "ніжности" в емотивній стороні, була якраз, у змістовій стороні українства, та "мова", та "ряса". Щоденна праця над "здвигненням простого люду", протиставлювана "шумним програмам" – була цією "рясою"... "Краєві справи", протиставлювані "Русі Божою милостю" – були тією "рясою"... "Матеріяльні та просвітні справи", протиставлювані "високополітичним справам", – все це були "ряси", які наші "народолюбці" вбирали на своє тіло для заспокоєння совісти, щоб забути про одяг чужої ідеології, в який вбирали свою душу. Бо що значила католицька сутанна, коли в ній проповідувалися

антикатолицькі ідеї? Що значила українська мова, коли в ній голосилися протиукраїнські ідеї, принесені чужинцем? Всеобіймаючий ідеал, організація влади є конечною функцією кожного національного організму, для зовнішньої консолідації (боротьби з інтернаціоналізмом) і для внутрішньої (в боротьбі з атомізацією), для боротьби з зовнішнім окруженням, і з пасивним внутрішнім середовищем. Коли якийсь нарід дбає лише про "мову", лише про "селянську мирну країну", коли він через глупоту провідників, зрікається сам справування вищих функцій, це завдання перебирають чужі, займанці. Нація, яка не виробила собі ідеї нового "послуху" в світі, і в собі – все кориться варягам. Подібне втягнення нації в орбіту чужої ідеї наступає й тоді, коли вона улягає атомістичним забаганкам власного середовища.

Коли на зовнішні потреби нації її недолужна провідна верства дивиться лиш як на спір про те, хто "буде вбирати у фартушки африканських негрів", чужинці вчать її мудрішого погляду. І тут "ряса" не сховає нації перед життям, і тут нація не поставить себе поза дужки історії, тільки що не для себе битиметься вона за ті "фартушки", лише в інтересах чужої ідеї.

Якого викривлення дізнає нормальний зріст народу, що зрікається самостійности, яким провадить чужа ідея, про це яскраво свідчить історія. Українці, що мусіли битися на мазурських озерах проти Німеччини або в манджурському гаоляні проти Японії, чи здиратися з останнього для чужих і ворожих їм цілей IIIго московського Інтернаціоналу для скріплення великодержавної сили пасожита; Ренщина і Саксонія, що билися проти Австрії і Прусії під орлами Наполеона, скріпляючи своє власне ярмо, – ось приклади гелотства народів, які переказали журбу про вищі мети нації чужинцям, задовольняючись "рясою". Марними є отже надії, що через те самообмеження нарід зможе увільнитися від тягарів і жертв, зв'язаних з вірністю "всеобіймаючому" ідеалові своєї нації. Ті тягарі будуть потрійні, потрійні й жертви, лиш що підуть вони на зміцнення чужої влади.

Подібне втягнення в орбіту чужої ідеї наступає для нації тоді, коли її провід улягає атомістичним, відосереднім забаганкам власного середовища. Так було з вітчизною Сташіца, що писав про свій нарід: "Необачний нарід, основуючи свою внутрішню волю лише на неплаченні податків і на нетриманні війська (дбав лише про "рясу"!) спровадив на себе зовнішню неволю"[23-3]. Наша драгоманівщина, яка теж внутрішню волю бачила передусім у свободі від усяких тягарів і в "безначальстві", спровадила на себе зовнішню неволю, чуже начальство. Атомізована суспільність, що для своєї "ніжности" не хоче сконсолідуватися в самовладну організацію, паде жертвою покликаних або непокликаних варягів.

Коли це станеться, наступ ворожої ідеї прямує далі. Тоді оманою показуються побожні бажання провансальства врятувати бодай свої льокальні цінності "для хатнього вжитку", "добробут" чи "благоустройство", бо ж від того, "як там упорядкується вище державне начальство" залежить і доля "домового вжитку". Всі зусилля нації, позбавленої самовладства, йдуть намарно, навіть ті, що стремлять до заспокоєння місцевих потреб. Визволені 1648 р. українські селяни підпали під панщину, запроваджену 1783 р. Росією на Україні. Чужовладство ж довело й до того, що під червоною Росією український мужик – "владеть землей имеет право, но урожаєм никогда". Надія, що замкнувшись у вузькі границі "ряси", потреб домового вжитку, нарід може врятувати хоч їх, показується злісною оманою. Навіть в останніх окопах не схорониться своя ідея, і звідси її виб'є чужа, в такім випадку.

Ця чужа ідея побиває тоді свою, "рідну", коли ця не здобудеться на універсальну думку, ані на міцну волю її накинути. Тоді всі ці "ряси" і "мови" мандрують до музеїв або до "рідних" гопакіяд, і сама ж маса зачинає з них глузувати. Тоді навіть ті, з "вищої тисячки" дезертують: Гоголь говорить про "Москву мою родину", (як пізніше – "рідною мовою" червоні українські лакеї). Квітка пише оди білому, а Валеріян Поліщук червоному, цареві; тоді юрба зачинає захоплюватися "прекрасным русским языком" і "вітром зі сходу"; тоді відживають теорії про "три

галузки" московського народу, тоді пережитком стає не лиш суверенність, але й "ряса".

Тоді націю охоплює параліж. Філософія рентора, що стремить не до влади, не до організації, а до вживання і "добробуту", сковує навіть економічну енергію нації. Приспана в політиці, та "жадность захвату чужого, дерзость силы"... та "грубая первобытная правда", яка на думку нашого історика "управляла... нашим родным плугом в малороссійских пустинях" в XVI віці, яка "вела вперед хозяйство, промисл, торговлю", – заламується і в економіці. А нація, помимо своїх багатств, стає "серед скарбів землі голота гола", стає "плохою гречкосійською породою", верствою, клясою, уступаючи й політичне, і економічне зорганізування краєм – чужинцям. Стає плем'ям чужої нації, з мудрішою елітою, з філософією здобувців, але не уживачів; організаторів і продуцентів, не консументів; войовників, не пацифістів[24-3].

Бо лише та дія, що організує життя, – надає йому свій національний характер, а не та "рідна", якою дихають пасивні маси. Українські пісні співалися віддавна, але світ признав їх нашими лише від хвилі, коли з'явилися українські диригенти світової слави. Українське козацтво перестало існувати для світа відколи дістало чужих генералів. Українські леґенди пізнав світ не тоді, коли їх оспівував по російськи Гоголь, лише від часів Шевченка, О.Стороженка і Марка Вовчка. За Куліша наш мужик, вірний свому аристократичному інстинктові, називав Правобережжя Польщею, бо коли там головні експортери збіжжя, цукроварники, аптикарі, інженери, аґрономи були поляки, коли вони були організаторами життя, коли вони лише стреміли до політичної влади в краю в 1863 р. – то й край до них належав; не лише в їх власних думках, але почасти і в думках закордону й навіть самої Росії, яка ще за Карамзіна уважала Польщею все, що за Дніпром. Українська маса працювала перед 1917-1921 р р. так само, як перед і по тім, але Україну, як реальність, визнав світ лише в ці роки, себто тоді, коли український селянин, покинувши свої ідеали "мирної селянської країни", взявся за політичну й економічну організацію краю, і за меч, коли його еліта, хоч

незугарне, хоч хвилево, намагалася засвоїти собі цілі й прикмети кожної національної еліти.

Без всеобіймаючої ідеї ніколи українство не вийде зі стану провінції. Без революційної ідеології соціялізму, самий рух за підвищення зарібної платні був би мертвою ідеєю. Боротьба за соціяльні й політичні здобутки французької революції не дала б жадних наслідків без староримської республіканської містики, якою окружено рух 1789 року. Всі зусилля англійських колоніяльних отаманівкупців не привели б до нічого, коли б не велика ідея, що одушевляла їх, ідея вибраного народу, що має панувати над світом. Без тієї ідеї не могла б повстати і габсбурґська імперія. "Імперіялізм з доби Вільгельма II був засуджений на невдачу, бо зовнішнє виявлення могутности є ніщо, коли бракує волі володіти світом"[25-3]. Тим браком "керуючої", владарної ідеї пояснює Барес якраз невдачу буланжизму, "безплідність чудових національних конвульсій"[26-3]...

У своїй зовнішній політиці кермувалися ми не думкою щось "опанувати", а задоволити лише соціяльні, примітивні потреби якоїсь кляси; як соціялісти і провансальці зі своєю думкою про "соціяльне визволення", про "мову" і "рясу", не журячись, "як там впорядкується вище державне начальство". ("федерація"!). В таких випадках приходило переважно лише до "безплідних конвульсій", жакерій, але не свідомих політичних рухів.

Коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, крім волі до влади, ту велику всеобіймаючу ідею, ідею опанування духового, економічного і політичного нації. Без такої ідеї ми все лишимося нацією уярмленою, провінцією, народом, що житиме роздвоєною душею, не в стані витворити збірної волі; народом "конвульсійних вибухів", народом без патосу, сателітом сильніших; парією, верствою, навіть у себе вдома невільником не лише політичним, але й духовим і соціяльним, нацією з "анархією доктрин" і з "ослабленням волі"... Так буде доки не виповімо безоглядної війни всім атомістичним та інтернаціональним доктринам, які паношаться в нас,

які сковують думку нації та її енергію, які розсаджують усяку збірну національну волю. Такою ідеєю може стати в нас не всесвітянська, ані соціяльна, лише тільки національна ідея, щоб гляділа в майбутнє і мала відвагу скорити собі свій світ.

Через те, що нація є вічна, що її воля не ідентична з сумою поодиноких воль, але щось самостійне; що її цілі осягаються цілими поколіннями, переростаючи цілі одиниці, родини, даного моменту. Через це, що несамодержавна нація не є нацією, ідея власновладства повинна бути над всіми іншими. Вона не повинна робити угод з жадними доктринами, що обмежують її неподільний вплив, ані в середині, ані на зовні, лише вона має надавати зміст національній волі.

Конкретно це значить, що коли в момент, де йдеться про існування нації, хтось застерігає собі право "сецесії" ("катам помагати"), то жадні засади "права" й "справедливости" не повинні вхоронити його перед долею Кочубея. Це значить, що коли ходить о самоутвердження нації, не мають бути респектовані "федералістичні" забаганки національних меншостей.

Це значить, що коли географічне становище України вимагає сталого поготівля нації, то засада демократизму має відійти на третій плян, що тоді "воля народу" або демократичність форм правління можуть пождати на своє здійснення. Це значить, що ми повинні покінчити з тим, що німці звуть Verfassungkultus, не робити з ідеї незалежности справу "тактичну", а з форми правління принципіяльну (як наші праві й ліві "державники"); урядити всі внутрішні відносини так, щоб вони служили приказу самоутвердження нації, але не "щастю" її членів, те що Ранке називає "приматом заграничної політики".

Власновладність це значить, що коли одна кляса в ім'я своїх клясовоекономічних ("рентарських") ідеалів підносить руку на власну державу, то це не "боротьба за визволення трудящого люду", лише національна зрада. Конкретно, власновладність значить, що кожна кляса, яка хоче представляти націю, повинна стреміти не лише до

клясовосоціяльних, але насамперед до політичних цілей, до закріплення політичного й економічного панування нації в себе дома, а не до віддання його в руки чужої, хоч би "братньої" кляси за ціну ніколи не додержуваних обіцянок "соціяльного визволення" народних мас.

Те саме відношення, як до атомістичних, повинно бути й до всесвітянських доктрин. Національна воля є щось інше від суми одиночних воль, вона вище "волі народу", його часових потреб, завдань і обставин моменту. В стремлінні нації до розросту грає ролю не її чисельна сила в даний момент, ні географічне положення, лиш той суб'єктивний момент, що зветься волею до розросту. Оттоманська імперія в XIX віці, сильна числом людности й традиціями, не могла використати чудового географічного становища (на чотирьох морях) і впала. Мала Англія в кінці XVIII віку мала заледви половину людности Франції, але це не завадило їй розпочати й довести до побідного кінця смертельну боротьбу з потужною противницею. Польща Ягайлонів мала такі самі невигідні границі з Москвою як і за Катерини II, але в XVII віці Польща була в Москві, а в кінці XVIIIв. Москва у Варшаві. Національна воля повинна стояти понад "природні границі", як і понад "даний стан національної свідомости". Вона не повинна числитися з ворожими суґестіями, що "ідея суверенности пережила свій вік", ні з всесвітянськими доктринами "сходу Европи" і проче. Національна ідея, що хоче жити, має одверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішніх, так як і проти внутрішніх сил, що сковують її енергію. Мети нації не обмежуються завданнями дня, ані тим станом, який застала дана ґенерація. Нація глядить в минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядити для будучих поколінь, ретроспективно і перспективно, не нехтуючи традиціями, ані провідною ідеєю майбутнього в ім'я "завдань дня".

Мусимо змести з дороги всі доктрини, що заваджають консолідації нації довколо одного ідеалу: – демократизм, соціялізм, всесвітянство, пацифізм. Кожна з цих ідей має відповісти на питання, чи вона скріплює націю, чи спричинюється до її могутньости, чи навпаки її ослаблює. Не ідеал самостійности маємо оцінювати з точки погляду "свободи"

одиниці, "демократичности", форми правління або "визволення пролетаріяту", чи щастя "плохої гречкосійської породи", чи "мирного життя" країни, лише на те все треба глядіти з точки погляду власновладства і могутности нації.

Всю дотеперішню науку провансальства треба перевернути! Нас учили, що на національний ідеал треба "поглянути без усяких упереджень, вільно від усяких споминів історії"... Якраз навпаки! Мусимо усвідомити собі криваві зусилля минулих поколінь, щоби знати як іти дальше до тієї самої мети. Нас учили, що ідеал нації це "земля", "кусень чорного хліба" та спокій... Якраз навпаки! Тим ідеалом є експансія, організованість, власновладство.

Нас учили "завжди стреміти до згоди" з противною ідеєю, "не углиблювати національні антагонізми", не віддаватися "безглуздій ворожнечі"... Якраз навпаки! Нація передусім мусить плекати в собі ті почування та ідеї, які помагають скорше дійти до мети.

Нас учили шукати чогось, "щоб стояло вище над усіми націоналізмами", "всіх людей всіх вір признати братами", шукати "інтернаціональної загальнолюдської правди", виступати "під більш людським прапором, аніж релігійний та національний фанатизм", "без зараннього рішення справ дальшої будуччини"... Якраз навпаки! Нісенітницею є "інтернаціональна правда", бо це лише плащик для заборчої чужої ідеї, як російське слов'янофільство або большевизм. Нісенітницею є "загальнолюдська точка погляду" в політиці, бо точок погляду є стільки, скільки націй. Інтернаціоналізм, слушно зауважив провідник фашизму, як любов – до цього належать двоє. Коли ж цей інтернаціоналізм "без взаїмности" засвоює собі нація підбита, це політичний онанізм, негідний нації, що хоче стати вільною. Нас учили – "Коли волю народу забезпечує окремішність, треба змагати до окремішности, коли її краще забезпечує спілка (федерація) з другою нацією, треба використати федерацію"... Нісенітниця! Треба сказати: Коли "воля народу" не суперечить підлеглості нації, треба цю волю дати, коли ця "воля" веде до страти "непідлеглости", треба цю волю

обмежити. Нас учили ідей "гуманности", але нам найліпше пам'ятати слова Макіявеллі: "Коли йде про роздумування над щасттям рідного краю, громадянин не повинен затримуватися жадною розвагою справедливости чи несправедливости, людяности чи жорстокости. Істотна точка, яку треба поставити над усіма, це забезпечити нації свободу й незалежність".

Така повинна бути наша національна ідея: всеобіймаюча, виключна, яскрава, якої гаслом є не спочинок і уживання, лиш акція і воля до влади над відірваними засадами, над чужою ідеєю, над власним окруженням, над обставинами", над усім часовим і поодиноким. Лише та ідея виведе нас зі стану провінції, лише вона сполучиться з тим патосом, без якого мертва всяка ідея.

РОЗДІЛ III

"МІСТИКА" І "РЕАЛЬНЕ ЖИТТЯ"

Розуміння української ідеї як ідеї всеобіймаючої означує й ролю її в щоденнім житті. Дві противні ідеї можна погодити в подвійний спосіб: або підпорядкувати їх одній сильній "вищій" ідеї на підставі обопільного порозуміння, або на підставі взаємовідношення сил. Перший спосіб стремить до угоди, другий до повалення ворожої ідеї. Фр. В. Ферстер зве перший спосіб "федералістичною політикою", назва, яка об'єднує собою і програму, і тактику нашого провансальства. Виходячи з цієї точки погляду, українство все протиставляло одне другому: "містику" і "реальне життя", програму максимум і мінімум; відхрещувалось від "далеких ідей", стремлячи до "досить благополучного життя", застерігалося проти "висовування чисто маніфестаційних гасел", які відвертали увагу від "реальних щоденних справ"; все пристосовувалось до "сили народу", до моментального стану національної свідомости, до існуючих політичних границь; протестувало проти "зараннього рішення справ дальшої будуччини", радило годитися "з людьми інших максим", "оминати великі програми", щоб осягнути "малі реальні здобутки". Розгортати "шумні гасла" могли лише "схолястики" і "теоретики,

хоробливо перейняті національним почуванням". В нас усе висували сучасне, відпихаючи на задній плян майбутнє, з його інтересами ненароджених; "не категоричний імператив національного обов'язку, а фактичні, в умовах даної дійсности, потреби мас"[27-3], "без задної мисли" цілковитого заперечення чужої ідеї, проти "порушування високополітичних справ", за "програму на дану годину", проти "дражнення" сусідів, проти висунення кличів, що не можуть здійснитися "тепер", або яких "нарід ще не розуміє", не "романтика", а "реалізм".

І в цім наставленні була головна причина страшної кволости українства. Не можна протиставляти одне другому загальну ідею й працю над щоденними потребами мас, останні треба підпорядкувати першій, але не робити з них самоцілі. Ось де їх синтеза! Сама боротьба за "реальні наслідки" з нехтуванням "романтичного" ідеалу приводить лише до затертя його в психіці мас, отже практично до моральної демобілізації нації, до погодження з іншою ідеєю. Що давало силу російським і польським займанцям на Україні? Те, що кожний з них, урядовець, священик чи учитель ішов до нас не лише "для лакомства нещасного", але як носій – у своїй думці – "вищої ідеї", що одушевляла його дрібну працю, і мала окультивувати "дикі поля". Наші ж діячі йшли не для будування України, лише для ширення "гуманних ідей", письменности, просвіти, постачання дешевого краму в кооперативах, без загального ідеалу, який натхнув би й надав би вищий зміст їх роботі.

"Замки в повітрі" Шевченка, "фантастичні омани", без них не обходився на своїм шляху жоден нарід, що прагнув ліпшого майбутнього. Не критися з тими "замками в повітрі", а тримати їх образ стало перед нацією. Координуючи її зусилля так, щоб вони зближали її до перенесення тих замків на землю. А коли нація не приготована до прийняття тих "замків", завше нагадувати їй про них, єднаючи з ними "реальні щоденні справи", накидуючи пасивній масі той містичний ідеал.

Як віра втілюється в церкві, так національна містика – в політиці. "Все починається з містики – каже Пеґюі – і все кінчається політикою", все починається "шумними ідеями" і кінчається щоденною працею.

"Справа полягає в тім, щоби в кожній системі містики не з'їла політика, що зродилася з неї"[28-3]. Щоб кожний крок "щоденної праці" був натхнений великою "містичною" метою.

"Малі реальні здобутки" не ворожі великим, лише коли йдуть в дусі і в лінії останніх. Малі здобутки, що тратять з ока остаточну мету, збивають лиш: націю з її шляху. Коли "реальні здобутки" реклямуються, як противага ідеалу, як остаточний щабель, коли навчають маси задовольнятися малим, відбирають віру в можливість осягнення ідеалу, вбивають волю йти до нього, вони є шкідливі. "Малі реальні здобутки" – це отрута для народу. Коли такі гасла, як "добра пожива й відпочинок після праці", "малий кусник чорного хліба", "досить благополучне й щасливе життя" висуваються як самоціль, то такі "здобутки" смертельні для нації. Лише зв'язані з щоденними потребами нації "маніфестаційні кличі", велика "містична" ідея, яка переймає всі щоденні зусилля нації, (ідеї 1789 р., Italia fara da se, Росія в Константинополі, Польща від моря до моря) надає глибший сенс щоденним змаганням народу... Нема небезпеки, що всеобіймаюча "далека" ідея "відверне нас від боротьби за реальні здобутки"; навпаки в тім небезпека, що боротьба за ті "здобутки" відірве нарід від думки про здалеку ідею", спихаючи його поволі до ролі племени.

Я говорив про всеобіймаючу ідею, як про услів'я sine qua non піднесення нації. Але не досить сказати це. Так само, як жадний " конвульсивний рух", не натхненний великою ідеєю, безплідний, так і велика ідея безплідна, коли не опирається на своїм національнім патосі. Без ідеалу не може жити нація, в якім, наче в осередку, горів би запал і надія народу, який стояв би понад усе дочасне, не знав би жадних "чому". Але таким ідеалом може бути тільки ідеал, Що є вірним перекладом підсвідомої волі до власновладства якраз тієї нації, що черпає свій зміст не з гасел відірваної доктрини, лиш з цілости власних потреб народу, з його географічного положення в світі, його минулого, традицій, історії та психіки. Не вільно виводити свого ідеалу "розумом владним без віри основ", невільно приймати за добре те, що ми "логікою розсудили", що воно добре. Не вільно створювати собі абстрактно цей

ідеал, "придумати логічно ідеальний устрій", "вільний від споминів історії" та "зрослих на історичнім ґрунті інтересів, звичок та інстинктів"; не можна приймати за ідеал відірвану концепцію "науково обґрунтовану і логічно доведену". Абсурдом є ставляти замість "національства", замість власного права, якісь темні ідеї "всесвітньої людськости" або ідеї людяности і до них припасувати ідеал нації. Всім тим абстрактнорозумовим брехливим доктринам треба виголосити безпощадну війну, бо вони лиш калічать націю, відбираючи розмах її стремлінню, паралізуючи її порив.

"Добрий закон повинен бути добрий для всіх людей так само як добра геометрична теорема добра для всіх". Глибоко помилкові слова великого Кондорсе! Кожна нація має свій власний закон, свою власну правду й повинна лише їм коритися. Модерна соціологія, застосовуючи засади біології до суспільного життя, каже, що "треба зректися поширеної звички дивитися на якусь установу, звичай, моральну норму так, ніби вона була сама в собі і через себе добра або зла для всякого суспільного типу". Для кожного суспільного типу є свій критерій добра й зла, здоров'я й хвороби. Драстично висловлює ту саму тезу прислів'я: "что русскому здорово, то немцу смерть". Та біологічна і соціологічна правда каже нам відкидати всі ідеали, якими нас годувало українське провансальство, збудовані на відірваних "загально людських ідеалах або на почуванні себе "органічною частиною загального (чужого) цілого".

Нас учили, що наші гасла повинні йти "від інтелекту", не "з почуття, з настрою". Якраз навпаки! Національна ідея тоді лиш увірветься як могутній чинник у життя, коли в ній сполучені щасливо обі частини: чуттєва й розумова, коли інтелект міцно сполучений з народним інстинктом і сумлінням. А це можливе тільки тоді, коли зміст ідеї, коли національний ідеал не є чужий, абстрактно виведений та їй накинутий, інакше він не запалить в її серці огню захоплення.

Нація, що прийняла чужу ідею, – як м'ягке залізо, як індукційний магнет. Треба, щоб тиснення чужої ідеї ослабло чи перестало, – і нація

тратить у собі "магнетичну енергію". Коли нація хоче, стати як сталь, напоїти себе "сталою" магнетичною енергією, – мусить черпати її у власній ідеї.

"Ми й знаємо, а тільки не хочемо" – ось формула відношення до чужого ідеалу члена народу, якому той ідеал насильно, "розумом" накидають. Саме "знаю" без "хочу" безплідне, бо не перше, а останнє двигуном у громадському житті. Це "хочу", що "сидить в печінках" нації, нагальне домагається власного "знаю", а коли його не знаходить – стає нездібним до руху. Коли розумове сприймання світу й його оцінка не базується на нашім світовідчуванні; коли напрямок, у якім іде нація, який вибрав її розум не є дорогою, про яку мріє її серце; коли розум і почування, логос і ерос у незгоді, найкращі зусилля нації лишаються безплідні. Нація стає або цілком знаряддям чужої ідеї, себто йде за нею механічно, без внутрішнього підйому, або повстає проти аномалії й розриває дике сполучення свого "хочу" з чужим "знаю". Бо "людина може хотіти лиш те, що любить", а любити може лиш своє[29-3].

Тих "знаю" безліч перемандрувало по нашій території, по душі нації, починаючи від Адама Кисіля, почерез Куліша, через наш інтернаціоналізм, аж до монархічних апологетів "европейського Сходу" і "трьох галузок руського народу", або галицької "автономії"... Гоголь міг тричі гукати, що Москва то його "родина", (це було від розуму, від "знаю"), але (як казав Достоєвський) він не міг знайти в тій Москві ні одного ідеалу, з якого б не глузував (це було від "хочу"). "Росія в (його) голові розсипалась і розліталась, (він) ніяк не міг зібрати її в одно ціле". Як тисячі інших, в чужім "знаю" він не міг дати нічого позитивного, лише неґативну до нього і критику. В нас хотіли знайти синтезу між "знаю" і "хочу" одні ("ніжні") в рідній "рясі", відмовляючи в ній чужий "отче наш", другі (всесвітяни) для вигоди вбирали навіть чужу "рясу" ("я повторяю чужі слова, і кажу, що це мої, що це з душі", в Семенка). Одні лишалися провінціональними патріотами, другі за ціну прийняття "шумної" чужої ідеї, ставали перекінчиками. Але ані патосом "ніжности", ані ренегатства не можна перемогти провінції. Її переможемо не коли лишимося в думках "органічною частиною чужого цілого", лише коли

свою частину піднесемо до значіння цілости. Коли на своїм підсвідомім "хочу" поставимо своє ж таки яскраве, сильне й зачіпне "знаю".

Щоб великий всеобіймаючий ідеал нації міг сполучитися з могутнім національним інстинктом, він мусить черпати свій зміст не з відірваних засад інтернаціоналізму, космополітизму, соціялізму, гуманізму, ліпше з тайників національної психіки, з потреб нації, з її амотивної, ірраціональної волі до життя й панування. Осміяна філістрами філософія брітанського націоналізму ("right or wrong, my country"), або німецького "Deutschland Uber Alles", повинна стати – mutatis mutandis – і нашим гаслом. Лиш той ідеал добрий, що спирається на національнім інстинкті, який ставить себе понад усе партикулярне й дочасне, дрібне, який лучить минуле з майбутнім і не зупиняється перед жадними зусиллями. В тім відношенні доктрина, що розвивається в цій книзі, як суто націоналістична, протиставиться яскраво і правому і лівому провансальству, яке виразно застерігалося проти "націоналізму", протиставляючи йому вузький ідеал тієї чи іншої кляси або провінції.

На тім націоналізмі, на тім пристосованні національних приказів до вдачі й психіки нації, повинні ми збудувати цілу нашу ідеологію, політичну, суспільну, культурну, релігійну. Те пристосування значить, у першій мірі, безоглядне утвердження, іманентної кожній нації, волі до життя й розросту, а дальше плекання й розвій тих первнів нашої психіки, які повстали з нашої історії, з нашого положення крайнього сходу Окциденту. Ті первні, це західньоевропейської концепції родини, громади, власности, це засади органічности нашої культури, особистої ініціятиви, соціяльної окресленості й виразности, сформованості, ієрархії, не числа, особистої активности, не її уярмлення, моменту продукції, не розподілу, організації, не анархії, ідеалізму, не матеріялізму. "Скрізь, де панує европейський дух – каже Поль Валєрі – спостерігається максимум потреб, максимум праці, максимум капіталу, максимум видатности, максимум амбіції, максимум могутности, максимум змін у зовнішній природі, максимум зносин і виміни... Цікаво, що европейця не означує ні раса, ні мова, ні звичаї, але стремління й розмах волі"[30-3]...

Перенесений у сферу конкретних відносин, той ідеал був би для нас суверенність, "імперіялізм" у політиці, свобідна від держави церква – в релігії, окциденталізм – в культурі, вільна ініціятива й розріст – в економічнім житті.

Але для втілення цього ідеалу потрібний власне той "розмах волі", а для нього повний розрив з дотеперішньою ідеологією провансальства. Ідеології останнього і того націоналізму, який розвиваю тут, не можна погодити з собою. Уживання і панування, симбіоз і власновладність, гармонія й контрапунктивність, оборонність і аґресивність, скептицизм і догматизм, мінімум і максимум, матеріялізм і романтизм, нарід і нація, юрба та ініціятивна меншість, "стихійність" і активність, толеранція і виключність, раціоналізм та ірраціоналізм, партикулярність і загальність, всеобіймаючість, розум і воля, провінціяльство та всесвітянство і націоналізм – ось у якім протиставленні можна схопити суть обох ідеологій.

Засади чинного націоналізму, який скрізь підкреслює момент волі, влади й агресії – є запереченням дотеперішніх засад "розуму", "стихійности" й "порозуміння"; є цілковитою суперечністю драгоманівщини. Засадою останньої були "раціоналізм у культурі, федералізм у державі, демократизм у громаді". Чинний націоналізм каже: органічність і віра в культурі, власновладність у державі, провідництво, ієрархія в громаді. Там "щастя маси" – було змістом життя, клясова боротьба – життєвою формою, безвірність життєвим духом. В чиннім націоналізмі: змістом життя є активніст і могутність нації, життєвою формою – національна боротьба, а духом життя – "романтика", віра. Там патріотизм був "важке ярмо", не "сантимент", тут – він повинен стати власне "сантиментом", власновільним поривом, запалом.

Уважний читач спостеріг, що чинний націоналізм не заперечує ієрархічної синтези різних засад, лиш приходить до неї зовсім іншим шляхом. Він теж приходить до синтези універсалізму й націоналізму, інстинкту й розуму, традиції й нового, реалізму та ідеалізму, народу та

провідної меншости, життя й волі, але підкреслює якраз той момент, який лишало в тіні в своїй синтезі провансальство. Головний момент, який обіймає цілу ідеологію чинного націоналізму, це момент панування, влади, активности, всупереч до домінуючого моменту провансальства – уживання; пасивність та підпорядкування обставинами, відірваними засадами, партикулярному, народові, чужим ідеям там, і активне накинення себе їм тут. Це те, що я назвав би новою ідеологічною підставою тих зусиль нації, які вимагає від неї час.

Від тих зусиль наша нація не сміє увільнятися, не сміє замкнутися в своїх тісних межах. "Нація, що замикається в стараннях про свої тісні справи, не грає вже загальної ролі в світі. Нація може панувати лише через універсальні сторони свого генія". І ті "універсальні сторони" (про які була мова в II частині) чекають на свій буйний розвій, бо ми, бодай в потенції, не є націяпровінція. Той "розмах волі" жив у наших предках, в ідеї колонізації Лівобережжя, в ідеї опанування Чорного моря, в боротьбі з Північчю. Подібні завдання встають на ново перед нами.

Це є та "універсальна сторона українського генія, та остра й свіжа ідея, сполучена з безмотивною волею до життя, що повинна нас вивести поза вузькі концепції "автономії" і "сходів Европи" на світову арену, вернути до тих часів, коли до голосу нашої нації прислуховувалися всі ті, які приглядались рішенню світових проблем. Це та синтеза, яка обіймає завдання нації – "перед визволенням і – на другий день" по нім. Той голос на ново зуміємо видобути з себе лише коли в одній гармонії, получимо нашу національну ідею й національний ерос. Аж тоді "вогнем залізного ентузіязму" загориться відсвіжена Україна та її ідея. Аж тоді скінчиться наша "анархія доктрин", "ослаблення волі", і "роздвоєння душі". Аж тоді наші "прекрасні конвульсії" переміняться в один великий рух, якому зуміємо надати ціль і бажаний розмах.

В нас досі не могли знайти свого "знаю", і в тім лежить глибша причина сучасного стану України, не лише чужа брутальність і "обставини". В нас тому не можуть здобутися на відважне й сильне своє "знаю", бо бояться його, бо не можна погодити непогодиме: ідеали

спокою й свободи й могутности, поєднати "революцію" з "музикою", волю з безжурністю, насолоду й ідилію – з боротьбою, спокій і гармонію з насильством, ліризм з драматизмом, мир з війною, справедливість з владою, безпеку з авантурничістю, спокій з рухом, щастя з "розмахом волі", рабство зі свободою... "Ми" приймаємо чуже владарне "знаю" тому, що нам страшно виробити своє, що ми воліємо зістатися з нашою "красою", лишивши чужинцям їх "силу". Те хитання волі мусить скінчитися. Нація, що стремить до свободи й до відіграння своєї ролі в світі, мусить раз на завжди позбутися світогляду звироднілих рас і засвоїти драматичний, волевий світ сильних народів володарів, який уже зачинає прокидатися на Україні.

Бо, всупереч провансальцям, "воля, слава, сила, відмірюються силою боротьби" не "страждань" і "сліз". Боротьба за існування є законом життя. Всесвітньої правди нема. Німецький барон, який в ім'я культури претендував недавно на панування в Балтиці; лотиш, який в ім'я "більшости" створив там свою державку і москаль, що мав і хоче знова її мати в ім'я доступу до моря, всі вони, для себе мають рацію. Життя ж признає її тому, хто викажеться більшою силою моральною й фізичною. Ту силу можемо ми здобути лиш тоді, коли переймемося новим духом, новою ідеологією. Перед кожною нацією є дилема: або перемогти, або згинути. Прекрасно співають англійці "пануй Брітанія над морями, і ніколи, ніколи, ніколи ми не будемо рабами"... Або "панування" або "рабство"! Ту ж думку висловлював і співець "Слова о полку" про князя Ігоря – або "сідло золоте" – або "сідло невольницьке"...

Ту мужню нашу, славну ідеологію, ідеологію рас, що радо приймають боротьбу за буття й за щастя перемоги, повинні ми засвоїти наново. Але передумовою є повний розрив з духом провансальства, що труїть національну душу...

"Лиш плекання зовсім нового духа врятує нас!"

ПРИМІТКИ ДО ТЕКСТУ

ДО ЧАСТИНИ ПЕРШОЇ:

[1-1] A.Schopenhauer. – Sammtl. Werke. B. I., Die Welt als Wille u. Vorstellung, Inselv, Leipzig, s.166.

[2-1] G.Simmel – Philosophie des Geldes, Munchen, 1922.

[3-1] і [4-1] Leslie Stephen – History of English Thought in the l8th Century, II, ch.X.

[5-1] H.T.Buckle – History of civilization in England.

[6-1] Ю.Охримович. – Розвиток укр. національної думки. Київ, 1922 рік.

[7-1], [8-1] і [9-1] М.Драгоманів. – Чудацькі думки.

[10-1] W.Oswald. – Monistische Sonntags Predigten.

[11-1] М.Драгоманів. – Полное собраніе сочиненій, "По вопросу о малорусской литературе", Париж, т. II, стор. 401.

[12-1] Л.Толстой. – Царство Божіе внутрь вас.

[13-1] Молода Україна, ч. 2. Львів.

[14-1] С.Єфремов. – За рік 1912, стор. 12.

[15-1] Праця ч.11, "Неістнуюче питання" С.Войниловича (Наш Голос, стор. 283).

[16-1] О.Саліковський. – "Укр. Жизнь", 1912, ч. 2.

[17-1] і [18-1] "Укр.Жизнь", ч. 78, 1912, ст. 51; ч. 6, 1922, ст. 1213.

[19-1] М.Грушевський. – Якої ми хочемо федерації, (вид. 3), Київ, 1917.

[20-1] Молода Україна, 1906, ч. 6.

[21-1] М.Вороний.

[22-1] І.Франко. – З вершин і низин.

[23-1] і [24-1] Із днів моєї молодости.

[25-1] М.Мова. – Козачий кістяк.

[26-1] М.Вороний. – На свято відкр. памятн. Котляревського.

[27-1] Світ дитини, Львів. 1925, січень.

[28-1] М.Чубинський. – "Укр. Жизньх, І, 1912.

[29-1] W.G.Hegel. – Vorlesungen ub. d. Aesthetik, B. I., Berlin. 1842, s. 156.

[30-1] і [31-1] Іп.Бочковський. – Національна справа, Відень, 1920, стор. 36 і 110.

[32-1] Наш Голос, Львів, стор. 285, 349.

[33-1] М.Грушевський. – Украін. Вєстнік, 1906. кн. 3.

[34-1] Іп.Бочковський. – Цит. праця, стор. 97; Народ, 1891. ч. 1718.

[35-1] В.Зомбарт. – До психольоґії соціялістичних теоретиків. (ЛНВ,1924),35.

[36-1] G.Simmel, o p. cit.

[37-1], [38-1] і [39-1] М.Драгоманів. – Чудацькі думки.

[40-1] Переднє слово до Громади, 1878.

[41-1] Гром. Голос, 1925, ч. 6.

[42-1] Народ, 1891, ч. 2.

[43-1] І.Франко. – Любов до України.

[44-1] і [45-1] O.Spengler. – Untergang des Abendlandes, I, 118 etc.

[46-1] G.W.Hegel, o p. cit.

[47-1] О.Олесь. – Вибір поезій, (вид. Лаврова).

[48-1] О.Турянський. – Поза межами болю.

[49-1] Christianity and World Problems, No 7, The Abolition of war, N.Y.

[50-1] І.Франко. – Зів'яле листя, Із книги Кааф II, Мамо природо.

[51-1] В.Винниченко. – Відродження нації, I, стор. 22.

[52-1] Гр.Наш. – Народня влада на Україні, Прага, 1922.

[53-1] Молода Україна, 1905, ч. 1.

[54-1] Україна, (місячник українознавства), Київ, 1924.

[55-1] К.Кобєрський. – Українське народництво по обох боках Збруча. ЛьвівКоломия, стор 46.

[56-1] М.Шаповал. – Революц. соціялізм на Україні, І. ст. 67.

[57-1] "Укр. Жизнь", 1912, ч. 10.

[58-1] Ch.Maurras, La politique Religieuse, p. 77.

[59-1] A.Schopenhauer, op cit., B. I., s. 339.

[60-1] Укр. Вєстнік, 1906, ч. 12.

[61-1] С.Єфремов. – За рік 1912, стор. 77; Життя, орган укр. соц. молоді ч. I (4), 1925 р.

[62-1] К.Кобєрський. – Цит. праця, стор. 114.

[63-1] Гр.Наш. – Цит. праця.

[64-1] і [65-1] М.Драгоманів. – Чудацькі думки.

[66-1] Життя, ч. I (4), 1925.

[67-1] М.Драгоманів. – Листи на Наддніпрянську Україну.

[68-1] Гр.Наш. – Цит. праця.

[69-1] М.Драгоманів. – Шевченко, українофіли і соціялізм.

[70-1] Молода Україна, ч. 6.

[71-1], [72-1], [73-1], [74-1] і [75-1] М.Драгоманів. – Чудацькі думки. Народ 1891 чч. 1, 2, 19.

[76-1] і [77-1] К.Кобєрський. – Цит. праця, стор. 44. 46.

[78-1] М.Бакунин. – Государство и анархія.

[79-1] М.Грушевський. – Укр. Вєстнік, 1906. ч 3.

[80-1] Переднє слово до Громади, 1878.

[81-1] М.Грушевський. – Борітеся Поборете, Відень. 1920, ч. 1.

[82-1] М.Шаповал. – Цит. праця, стор. 225.

[83-1] С.Єфремов. – Україна, Київ, 1924, ч. 12.

[84-1] Переписка М.Драгоманова з М.Павликом, Чернівці, 1918, V, стор. 262.

[85-1] М.Драгоманів. – Листи на Наддніпрянську Україну, Турки внутренніє й внешніє.

[86-1] М.Драгоманів. – По вопросу о малорусской литературе.

[87-1] М.Грушевський. Звідки пішло українство і до чого воно іде, Київ, 1917.

[88-1] Хлібороб. Україна, II, IIIIV, стор. 33.

[89-1] М.Драгоманів. – Листи і пр.

[90-1] і [91-1] Хлібороб. Україна, зб. VIIVIII, стор. 185, зб. VVI. стор. 63, 64.

[92-1] Христюк. – Укр. революція, II, 19; В.Винниченко. – Відродження нації, I. 43, 44.

[93-1] Іп.Бочковський. – Цит. праця, стор 145.

[94-1] В.Винниченко. – Цит. праця, стор. 111, 103.

[95-1] Діло, 3. I, 1923.

[96-1] С.Дністрянський. – Нова держава, Прага, 1923.

[97-1] В.Панейко. – Зєдинені держави східної Европи; Укр. Вєстнік, 1926, 3.

[98-1] С.Дністрянський. – Цит. праця.

[99-1] Об'єднання, Відень, 1924, листопад.

[100-1] і [101-1] Іп.Бочковський. – Цит. праця, ст. 51, 94, 125, 167.

[102-1] Переписка М.Драгоманова з М.Павликом, т. IV, стор. 13; Листування М.Драгоманова з В.Навроцьким, ЛНВ, 1923, III.

[103-1] Народ, 1891, ч. 1.

[104-1] Програма Громади, 1880.

[105-1] Укр. Вєстнік, 1906, I.

[106-1] Л.Толстой. – Патріотизм.

[107-1] Громада ч.I.

[108-1] З початків українського соціялістичного руху. М.Драгоманів і женевський соціялістичний гурток, зладив М.Грушевський. Відень, 1922, стор. 158.

[109-1] Народ – 1890, II і 1893, 14.

[110-1] G. Simmel, o p. cit., p. 48.

[111-1] Переписка М.Драгоманова з М.Павликом, т.IV, ст.17.

[112-1] K.Szwarce. – Herbert Spencer, p.106 (Aus Natur und Geisteswelt).

[113-1] З починів укр.соц.руху, стор.111.

[114-1] М.Драгоманів. – Полное собраніе сочин., вступне слово Б. Кістяковського; Пролетарська Правда, 21. VII. 1925.

[115-1] і [116-1] М.Драгоманів. – Чудацькі думки; Политическія сочиненія. Москва, т. I, стор. XXXI.

[117-1] З починів укр. соц. руху, стор. 85.

[118-1], [119-1], [120-1] і [121-1] Народ. 1891, ч. 3, 19 і 20.

[122-1] М.Павлик. – Народ, 1890, ч. 23.

[123-1] Народ 1894, ч 4.

[124-1] М.Драгоманів. – Рай і Поступ.

[125-1], [126-1] і [127-1] Народ, 1891, ч. 12.

[128-1] Переднє слово до Громади, т. І.

[129-1] Политич. сочинєнія і пр., стор. 388.

[130-1] З починів укр. гоц. руху, стор. 49.

[131-1] Народ, 1891, 2 і 19.

[132-1] М.Грушевський – якої ми хочемо федерації, Київ, 1917.

[133-1] М.Грушевський. – Вільна Україна.

[134-1] і [135-1] Укр. Жизнь, 1925, ч. 1 і 1913. ч. 4.

[136-1] і [137-1] О.Саліковський і В.Саліковський. – Укр. Жизнь, 1913, 4 і 9.

[138-1] С.Єфремов. – Історія укр. письменства, ст. 265.

[139-1] Укр. Вєстнік, 1906, ч. 5.

[140-1] С.Єфремов. – За рік 1912, стор. 176.

[141-1] З Київської "Ради", (Наш Голос, стор. 418).

[142-1] Укр. Жизнь, липень 1914, 1917 р.

[143-1] і [144-1] Укр. Жизнь, 1917, чч. 3, 6; О.Саліковський – тамже, 1916, ч. 9.

[145-1] L'orient libre, Прага, ч. 3, 1924 р. (стаття С.Шелухіна).

[146-1] Проєкт резолюції по націон. питанню О.Скорописа для груднев. зїзду 1904 р. РУП. (Об'єднання, Відень, листопад 1924 р., стор. 84).

[147-1] Вістник Союза Визвол. України, ч. 15, IV, і ч. 6, V, 1917.

[148-1] Наш Голос, стор. 356.

[149-1] О.Доценко. – Літопис укр. революції, Львів, 1924.

[150-1] до [157-1] В.Винниченко – Відродження нації, I, стор. 90, 92, 98, 268, 279, 43, 155, 192, 193, 39, 47.

[158-1] і [159-1] М.Шаповал. – Революц. Соціялізм на Україні, т. I; Вільна Спілка, жовтень 1921; Нова Україна, Прага, 1922.

[160-1] Укр. Жизнь, 1915, X, IIXП, (стаття В. Винниченка).

[161-1] Нова Україна, чч. 17, Прага, 1922.

[162-1], [163-1], [164-1] і [165-1] Народ, 1892, чч. 78; 1890, чч. 1, 23, 8, 19; 1891, ч. 1.

[166-1] "Діло" по проголошенню "автономії". чч. 164, 166, 1924 р.

[167-1] Молода Україна, 1905, ч. 1.

[168-1] Народ, 1892, чч. 2, 78.

[169-1] Укр. Жизнь, 1916, ч. 1 (стаття М. Грушевського).

[170-1] З починів укр. соц. руху, стор. 138.

[171-1] Нова Україна, VI, Прага, 1923.

[172-1] і [173-1] В.Винниченко. – Відродження нації, II, стор. 92, 94, 163.

[174-1] Переписка М.Драгоманова з М. Павликом, VI, 190 і VII, стор. 267.

[175-1] ЛНВ, (стаття І. Франка про М. Драгоманова), 1906.

[176-1] E.Durkheim. – Die Methode d. Soziologie. Leipzig, 1908, s. 28, 34.

[177-1] М.Костомарів. – Две русских народности.

[178-1] П.Житецький (Д.Дорошенко. Огляд укр. історіографії, стор. 176, Прага, 1923).

[179-1] ЛНВ, V, 1910.

[180-1] О.Олесь. – Вибір поезій (вид. Лаврова).

[181-1] М.Драгоманів – Чудацькі думки.

[182-1] Фр.Ніцше. – Про чеснотливих.

[183-1] Andre Suares. – Trois hommes, Nouv. Revue Francaise, paris, 1913.

[184-1] К.Поліщук. – Звуколірність; П. Тичина. – Замість сонетів та октав; "Веселка" (Каліш).

[185-1] G.Sorel. – Reflexions la violence; Достоєвский. – "Бесы".

[186-1] М.Старицький. – Щоголів.

[187-1] Червоний Шлях, 1923, І.

[188-1] М.Костомарів. – Записка про панславізм, Україна, чч. 12, 1924.

[189-1] і [190-1] О.Кониський.

[191-1] І.Франко. – Із днів журби.

[192-1] В. Чумак. – Червоний Вінок, Одеса, 1919.

[193-1] В. Винниченко. – Цит. праця, ІІ, стор. 183.

[194-1] М. Сріблянський. – Етюди про футуризм, Одеса (Каліш), 1924.

[195-1] І. Франко – З вершин і з низин.

[196-1] Л. Українка. – Про утопію в белєтристиці.

[197-1] М. Грушевський. – Укр. Вєстнік, 1906, І.

[198-1] І. Франко. – Мій Ізмарагд.

[199-1] М. Старицький, П. Капельгородський.

[200-1] П. Тичина. – Соняшні клярнети.

[201-1] F. A. Lange. – Geschichte des Materialismus, B. II.

[202-1] A. Schopenhauer. – o p. cit.; Hegel. – o p. cit.

[203-1] Fr. Nietzsche. – Also sprach Zaratustra.

[204-1] Черв. Шлях, 1924, кн. 1112.

[205-1] Nietzsche. – Wille zur Macht, 32, 78.

[206-1] С. Єфремов. – Перед судом власної совісти. Громадська і політична робота В. Антоновича, Київ, 1923.

[207-1] G. Deherm. – Le nombre et l'Opinion publique.

[208-1] П. Куліш. – Отпаденіе Малоросіи, т. I, 31; II, 76, 123.

[209-1] В. Винниченко. – Цит. праця.

[210-1] A. Schopenhauer. – o p. cit.

[211-1] І. Франко. – Про Драгоманова, ЛНВ, 1906.

[212-1] Fr. Nietzsche. – Also sprach Zaratustra.

[213-1] до [217-1] І. Франко. – Мій Ізмарагд, Із днів журби, Мамо природо, Зів'яле листя, Каменярі.

[218-1] П. Куліш. – "Земляцтво", Дзвін, Женева, 1893.

[219-1] Діло, 15. II. 1924, (стаття О. Саліковського).

[220-1] О. Федькович – Твори.

[221-1] Наша Зоря, 1923, чч. 3133, р. Таґоре. – Захід сонця на схилку століття (написана в бенґальській мові), переклав з німецького Микола Шаповал, Каліш.

[222-1] до [224-1] О. Туринський. – Беркут; До світла.

[225-1] і [226-1] І. Франко. – Беркут; До світла.

[227-1] Rab. Tagore. – Lebensweisheit; Nacyonalizm.

[228-1] до [235-1] Rab. Tagore. – Nacyonalizm.

[236-1] A. France. – La vie litteraire, Paris, 1899, 3. serie.

[237-1] H. Taine. – Nouveaux essais de critique et d'histoire.

[238-1] I. Lehor. – Histoire de la litterature hindoue, p. 1888.

[239-1] Current History 1925.

ДО ЧАСТИНИ ДРУГОЇ

[1-2] Самійленко. – Людськість; Франко. – Мойсей; Олесь. – Твори.

[2-2] П. Тичина.

[3-2] – [5-2] Наш Голос. 350, 39, 40.

[6-2] В. Поліщук – Адігейський співець, Черв. Шлях, 1923, І.

[7-2] Ю. Бачинський. – Україна ірредента.

[8-2] "Самостійна Україна"

[9-2] М. Гоголь. – Арабески, О средних веках, О движеніи народов, Как нужно создать эту драму.

[10-2] П. Куліш. – Історія возсоединенія Росії, т. II, 771.

[11-2] Т. Шевченко. – 3 листів. (Твори Т. Шевченка, т. II, вид. В. Яковенка, 1911).

[12-2] Куліш. – Отпаденіе Малороссіи от Польши, I, 11.

[13-2] – [15-2] Schopenhauer. – o p. cit., I. s. 421, 191, 101, 171, 191, 200, 411, 11, 969.

[16-2] Ґюйо. – Мораль без повинности і санкцій.

[17-2] Die literarischen Wegbereiter d. neuen Frankreich, R. E. von Curtius, Potsdam s. 174.

[18-2] Nietzsche. – La gaya scienza.

[19-2] Schopenhauer. – Ueb. d. Willen in d. Natur, op cit., II, 1120; III, 242.

[20-2] L. Ware. – The psychical factors of civilization.

[21-2] E. Durkheim. – Die Methode der Soziologie.

[22-2] L. Ward. – The psychic, factors etc.

[23-2] Hegel. – Aesthetik. Philosophie d Geschichte.

[24-2] von Curtius, o p. cit.

[25-2] Hegel – Vorles. ub. die Austhetik, I, Abt., 123, 124.

[26-2] і [27-2] J. M. Gaultier – La Logique de l'Heroï'sme, Mercure de France Nr. 532, 1920.

[28-2] Schopenhauer. – o p. cit., I. B, 339 434, 440; II, 333; Hegel, Vorlesungen. etc. X. B., Abt.; L. Ward. – Outlines of sociology.

[29-2] L. Ware. – Dynamic Sociology, I. 174; Hegel. – Vorles. ub. die Aesthetik.

[30-2] Th. Hobbes. – Traite de la Nature.

[31-2] Ґюйо. – Цит. праця.

[32-2] Nietzsche. – La gaya scienza.

[33-2] L. Ward. – Dynamic Sociology, I. 174.

[34-2] Quelch. – The Socialists, 1913.

[35-2] Quelch. – The Socialists, 1913.

[37-2] O. Spengler. – Untergang d. Abendlandes.

[38-2] Nietzsche. – Wille zur Macht, 99.

[39-2] J. London. – The Call of the wild.

[40-2] і [41-2] Nietzsche. – Also sprach Zaratustra, Wille zur Macht.

[42-2] Ґюйо. – Цит. праця.

[43-2] Hegel. – o p. cit., I, Abt., 2 Kap.

[44-2] Schopenhauer. – o p. cit., I, 230, 411

[45-2], [46-2], [47-2] і [48-2] Nietzsche. – Geburt der Tragodie, Wille zur Macht; Also sprach etc.

[49-2] Gr. Kayserling (з одного відчиту), N. Fr. Presse 23. II. 1923.

[50-2] Mgr. R. H. Benson. – Paradoxes du catholicisme.

[51-2] Ad. Harnack. – Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1902.

[52-2] F. Mainecke. – Weltburgertum u. Natioralstaat, Berlin, 1919.

[53-2] E. Corradini – L'Unita et la potenza delle nazioni, Firenze.

[54-2] Fichte. – Reden an die deutsche Nation; Hegel. – o p. cit.

[55-2] Nouvelles Litteraires, Nr. 136, p. 25; Lettres a Melisande.

[56-2] Fichte. – o p. cit ; G. Simmel. – Comment les formes sociales se maintiennent, L' annee sociologique, Paris, 1898.

[57-2] Schopenhauer. – o p. cit., II, 1205.

[58-2] E. Renan. – La reforme intellectuelle et morale.

[59-2] L'Humanite (червень 1919); F. Gutrel – Materialisme, Idealisme, Theologie.

[60-2] Nietzsche. – Also sprach etc.

[61-2] R. W. Emerson. – Nature and thought.

[62-2] G. Sorel. – Reflexions sur la violence.

[63-2] Spencer. – Introduction a science sociale, p. 171.

[64-2] ЛНВ, VI, 24.

[65-2] Луки, 14, 26.

[66-2] Le Bon. – Psychologie der Masse, La psychologie politique.

[67-2] Vilfredo Pareto. – Trattato di Sociologia generale, Firenze, 1916

[68-2] i [69-2] Le Bon. Psych. d. Masse, 47; La psych politigue, 21

[70-2] Guy Grant. – La philosophie nationaliste

[71-2] Le Bon. – Psych. der Masse, 44, 45; La Psych, polit. 61.

[72-2] Guyot. – Irreligion de l'Avenir.

[73-2] Baudelaire. – Le voyage (Fleurs du mal).

[74-2] Le Bon. – Le Psych, politique, 126.

[75-2] i [76-2] Sorel. – Reflexions sur la violence.

[77-2] Stendhal. – Vie de Napoleon, 132, 88.

[78-2] Plato. – Staat (Diderichs, Jena. 1909).

[79-2] Sorel. – o p. cit.

[80-2] Hegel. – op cit

[81-2] Spencer. – o p. cit., p. 223

[82-2] Гром. Голос, 1925, ч. 6.

[83-2] Hegel. – o p. cit., I, 291.

[84-2] Le Bon. – Psychologie d. Masse, 48.

[85-2] i [86-2] H.T.Buckl. – History of civilization in England, II, p p. 12, 40; Cariyle. – Die Helden, u das Heldentum in der Geschichte.

[87-2] Hegel. – o p. cit., X, B., 1, Abt., 2 Kap.

[88-2] Nietzsche. – Also sprach etc.

[89-2] Ward. – Dynamic Sociology.

[90-2] Леся Українка – Одержима.

[91-2] Достоевский. – Братья Карамазовы

[92-2] Леся Українка – Відгуки.

[93-2] Byron. – Cam.

[94-2] Леся Українка – Утопія в белетристиці

[95-2] Nietzsche; Леся Українка – Утопія в белетристиці

[96-2] Buckle. – o p. cit., I, 94

[97-2] L.Ward. – Outlines of sociology

[98-2] і [99-2] Guyot. – o p. cit.; Schopenhauer. – op cit, I, 3901.

[100-2] Nietzsche. – La gaya scienza.

[101-2] Радек. – Закордонна політика Сов Росії. Харків 1924, стор 25.

[102-2] і [103-2] Ward – Outlines etc.

[104-2] Леся Українка – Утопія в белетристиці

[105-2] Durkheim – Die Methode d. Sociologie

[106-2] Ward. – Dynamic Sociology, II, 140.

[107-2] Nietzsche – Wille zur Macht.

[108-2] H.Sudermann. – Es war

[109-2] L.George – N. Fr. Pr., 11 II. 1925.

[110-2] і [111-2] L.Ward – Dyn. Soziologie, I, 17.

[112-2] Le Bon – Psych d Masse, Psychologische Grundgesetze in der Volkerentwickelung, Leipzig; F.Jodl. – Geschichte der Ethik.

[113-2] G.Simmel. – Philosophic d. Geldes.

[114-2] L.Ward – Static and Dynamic Sociology

[115-2] Sorel. – o p. cit.

[116-2] Ward. – o p. cit.

[117-2] Schopenhauer. – o p. cit" T. II, 1332; IV, 44.

[118-2] i [119-2] E Ludwik. – "Neue Rundschau", 1925.

[120-2] Atlantic Monthly, Febr 1925. (H H Powers – Independence or Civilization?)

[121-2] Spencer. – o p. cit, 165.

[122-2] Atlantic Monthly, idem.

[123-2], [124-2] i [125-2] Д.Донцов. – Енґельс, Маркс і Ляссаль про неісторичні нації.

[126-2] E.Renan – o p. cit

[127-2] Д.Донцов.

[128-2] Sorel. – o p. cit.

[129-2] V.Pareto. – o p. cit.

[130-2] Nietzsche. – La gaya scienza.

[131-2] Spengler. – o p. cit.

[132-2] Le Bon. – o p. cit.

[133-2] L.Ward. – Dynamic Sociology I.

[134-2] G.Simmel. – L'annee sociologique, 1898.

[135-2] Montesquieu – Betrachtungen ueber die Ursachen der Grosse d. Romer u. deren Verfall.

[136-2] і [137-2] Mysl. Narod. 41,1924; J.R.Seeley. – The Expansion of England London, 1883.

[138-2] Sorel. – o p. cit.

[139-2] Форд. – Моє життя.

[140-2] Заграва, 1924.

[141-2] Sorel. – o p. cit.

[142-2] Spengler. – o p. cit.

[143-2] Ґюйо.

[144-2] і [145-2] H.Taine. – Nouveaux essais de critique et d'histoire.

[146-2] Renan. – o p. cit.

[147-2] G.Le Bon. – Psychologische Grundgesetze in d. Volkerentwicklung.

[148-2] Spengler. – op cit.

ДО ЧАСТИНИ ТРЕТЬОЇ

[1-3] R.Kjellen. – Die politischen Probleme des Weltkrieges.

[2-3] В.Винниченко. – Відродження нації.

[3-3] А.Головко. – "Можу", "Черв. Шлях", 1923.

[4-3] В.Винниченко.

[5-3] З промови Житецького 1877 (Д.Дорошенко. – Огляд української історіографії, стор.176).

[6-3] і [7-3] Винниченко.

[8-3] Гром. Голос, ч. 6, стор. 25.

[9-3] В.Винниченко.

[10-3] ЛНВ, І 1926 (Далекий – Розмова).

[11-3] G.Le Bon. – La Revolution franeaise et la Psyehologie des Revolutions.

[12-3] N.Fr.Presse. – 13. V. 1924 і 12. IV. 1925. (З листів Достоєвського).

[13-3] "За свободу", 23. X. 1924.

[14-3] Достоевский. – Дневник писателя.

[15-3] і [16-3] Ленин. – Шаг вперед, два назад, 1904. – Что делать, 1902.

[17-3] З одної статті. – "Slowo Polskie"

[18-3] Житецький. (Д.Дорошенко, цит. праця)

[19-3] G.Ferrero. – Discours aux sourds.

[20-3] Ю.Бачинський. – Большевицька революція і Українці, Берлін, 1925.

[21-3] Carlyle. – op cit.

[22-3] Carlyle. – o p. cit.; Летопись революції, Х.Раковський. – Ильич и Украина,1925.

[23-3] Staszic. – Dziela, Warszawa, 18151821. Uwagi nad zyciem J.Zamoyskiego

[24-3] П.Куліш. – Отпаденіе Малоросіи от Польши, т. I

[25-3] Mercure de France, Nr. 588, 1922.

[26-3] M.Barres. – Scenes et Doctrines du Nationalisme.

[27-3] С.Пригара. – Од романтики до реалізму, К.. 1913.

[28-3] Ch.Peguy. – Oeuvres choisis.

[29-3] Durkheim. – o p. cit.; B.Mussolini – Discorsi politici, Milano, 1921.

[30-3] Paul Valery. – Variete, Paris.

Степан Ленкавський

ФІЛОСОФІЧНІ ПІДСТАВИ "НАЦІОНАЛІЗУ" ДОНЦОВА

Кожна нова ідеольогія має лише тоді силу заволодіти психікою даного покоління, коли випливає орґанічно з його найглибших психічних потреб і схоплює його нескристалізовані бажання. У наших часах, у часах великих моральних потрясень, що йшли вслід за упадком старих ідеольоґій, нова ідеольогія має не лиш усталити незрушимі доґми, але

довести до кінця той хаотичний психічний процес, який знаменує прихід нової людини й з якого ця ідеольогія сама повстала. Це лише перше завдання ідеольогії націоналізму й перша ЇЇ сторінка.

"Ідеольогія, — це певна система цінностей, це система координат, що встановлюють відношення культурної людини до зовнішнього світу, до існуючого в дійсности чи існуючого потенціяльно в ідеалі" (Д.Андрієвськци). Як система цінностей, що означує відношення людини до чогось, що є поза нею, ідеольогія націоналізму є світоглядом або релігією. Але як система, що означує відношення до світу існуючого потенціяльно, тобто існуючого в душах визнавців світогляду чи релігії націоналізму, ідеольогія є реальним пляном перетворення існуючої дійсности, — політичною програмою. Це друга сторінка ідеольогії. Третьою й останньою сторінкою ідеольогії є проекція свідомої волі на площу життя, — реалізація, фільософічно чи психольоґічно санкціонованих ідей, згідно з плянами реальної програми. Щойно ці всі три сторінки, разом взяті, дають суцільну й завершену ідеольогію.

Коли мова йде про ідеольогію Донцова, то її слід зарахувати до першої стадії ідеольогії під час, коли вона схоплює й оформлює течи, що нуртують у душах покоління, яке шукає нових шляхів. Донцов намагається ті психічна процеси, що вибухають стихійно, як неґація існуючої дійсности, скріпити й дати їм теоретичне обґрунтування та на їх основі перетворити душу нового українця, бо "лише цілковите перетворення, започаткування зовсім нового духа може нам допомогти", — каже Донцов, словами Фіхе на початку "Націоналізму".

Ґрунт, на якому зросла ця ідеольоґія, наскрізь психольоґічний; система, яку вона дає, — фільософічна, бо дає теоретичний світогляд і то світогляд із суттєвими прикметами релігії: з сильним емоціональним забарвленням, з фанатичною вірою в правдивість і непорушимість своїх доґм, з безоглядною нетерпимістю й неґацією всього, що з нею незгідне. Духове перетворення, про яке каже мотто, конечне тому, щоби з таким власне емоціональним наставленням засвоїти ідеольоґію. Без такого психічного прийому ідеольоґія не буде ідеольоґією, але

старою метафізичною теорією, що лежить у творах фільософівфантастів. Ця емоціональність, протиінтелєктуалізм в інтерсуб'єктивному прийомі є психольогічною сторінкою ідеольоґії.

Цю психольоґічну рису ідеольоґії називаю інтерсуб'єктивною тому, щоби не мішати її з другою психольогічною рисою ідеольоґії — зі стихійним психічним перетворенням мас, що є підставою, й то психольоґічною підставою ідеольоґії Донцова, — у відміну від підстав інших ідеольоґій, що мають соціольоґічні або економічні підстави. Інтерсуб'єктивна риса ідеольоґії є орґанічною частиною її ісповідників. Це їх духові нахили й чуттєві реакції. Ідеольоґія дає їм теоретичне оправдання, дає санкцію, виходячи із загальних метафізичних засад на основі незрушимих доґм, з яких шляхом дедукції вона виводить їх, але вже не як духові прикмети людей, а як основні вартости. Як такі, вони є орґанічною частиною самої ідеольоґічної системи.

Погляньмо на підстави ідеольоґії Донцова, — на метафізичні засади,

що на них спирається ціла теоретична система. Метафізична підстава ідеольоґії Донцова є однородною, бо в склад її входить одна лише система фільософічна, а саме ідеалізм, хоч побіч ідеалізму стрічаємо такі назви як "волюнтаризм", "енерґетизм", "динамізм", а навіть також елементи дарвінізму. Чи є вона одноцільною, чи між поодинокими елементами заховано внутрішній зв'язок, чи не є вони суперечними з собою, — цим Донцов не займається, хоч від цього залежить стійність ідеольоґії.

Основним поняттям ідеольоґії Донцова є ідеалізм. Ідеалізм має кілька значінь, а тому слід розріжняти такі найважніші значіння ідеалізму:

1) ідеалізм епістемольоґічний, — напрям у теорії пізнання, що відкидає незалежне від наших уявлень існування зовнішнього світу;

2) ідеалізм метафізичний, — напрям, що заперечує існування матерії, а реальну дійсність приписує лише ідеї, духові або психічним елементам (розум, воля і т.д.);

3) ідеалізм історичний, — напрям, що узнає впливи ідей на біг історичних подій;

4) ідеалізм ненауковий, — напрям, що може бути згідним і з ідеалізмом, а речі нематеріальні ставить понад те, що загально називається матерією, і заперечує вартість хвилевих матеріяльних користей.

Про епістемольоґічний ідеалізм у Донцова нема мови. У склад його системи входить ідеалізм у трьох останніх значіннях: метафізичний, історичний і ненауковий.

Найбільшу вартість для ідеольоґії має, очевидно, метафізичний ідеалізм, бо він є виробленою фільософічною системою, що може дати ідеольоґії найзагальніші наукові підстави й що з неї випливає, як оден з наслідків, історичний ідеалізм. Ідеалізм у четвертому значінні, ідеалізм як безінтересовність, не має зовсім ніякого значіння для вироблення ідеольоґії націоналізму, а є тільки науковою назвою для означення буденного явища, що з ідеалізмом нічого спільного не має.

Метафізичний ідеалізм виходить з того, що світ складається з елементів нематеріяльних. Залежно від того, який саме нематеріяльний елемент береться за основу буття, повстають ріжні ідеалістичні напрями. Ідеалістичний напрям, що за первісну прасубстанцію, з якої все повстало й з якої все складається, уважає волю, називається волюнтаризмом. Зближеними до "волюнтаризму" є "енергетизм" і "динамізм", — тому автор "Націоналізму" зовсім неправильно ставить рівнорядно ці три поняття. Це неправильно, бо енергетизм, це погляд, що приймає за суть буття якісно неокреслену енерґію. Напрям, що окреслює ту енерґію, як енергію психічну, — волю, є волюнтаризм, а

напрям, що уважає ту енерґію за кінетичну силу матерії називається динамізмом. Енергетизм, отже, може бути ідеалістичним і матеріялістичним, залежно від якісного означення енергії. Динамізм є матеріялістичним, а волюнтаризм є ідеалістичним напрямом енерґетизму. Як такий, він незгідний з матеріялістичним динамізмом і ніяк не рівнорядний з енерґетизмом, під обсяг якого він підпадає як оден з його напрямів. Небезпеки для одноцільности ідеалістичної підстави ідеольоґії від динамізму нема, бо Донцов не кладе його в основу ідеольоґії, послугується ним тільки тому, щоби суґґерувати новим науковим словом.

Врешті, основою ідеольоґії лишається ідеалізм та ідеалістична форма енерґетизму — волюнтаризм. Повстає питання, чи доцільно окремо наводити ці поняття, як основні для ідеольоґії, коли волюнтаризм сам є ідеалізмом, — чи не вистачить самого волюнтаризму, як основи ідеольоґії. Коли ходить про метафізичний ідеалізм, то волюнтаризм його вповні заступає, але історичний ідеалізм, що випливає з метафізичного, не входить у склад волюнтаризму й не є його наслідком. Тому, на мою думку, більше доцільним було би говорити, що основою ідеольоґії українського націоналізму є волюнтаризм та історичний ідеалізм, як протиставлення комуністичному економічному матеріялізмові.

Тепер звернім увагу на велику небезпеку, що повстає для ідеольоґії націоналізму вже в самих її основах, а саме, — ми можемо дуже легко прийняти до відома, що основою ідеольоґії націоналізму є волюнтаризм, а не прийняти його за наш власний погляд на світ. Наука, що відкриває існування матерії, нам здається дуже дивною й неправдоподібною, — тим більше, коли вона вважає матерію за волю.

Не буду наводити метафізичних арґументів, щоб довести правдивість волюнтаристичного світогляду, але пригадую, що досліди фізики, — науки, предметом якої є матерія, у своїх вислідах погоджуються з ідеалізмом. Фізика давно вже виказала, що матерія складається з атомів. Новіші досліди відкрили, що атом зложений з

електронів, — нематеріяльних осередків енергії, мабуть електричної. Найменший елемент, на який дасться розложити матерію, — електрон, не є матеріяльний, але енергетичний, — отже й матерія, що складається з електронів є в своїй суті енергією. Стільки фізика. Ідеалістична метафізика волюнтаризму приписує тій енергії одиноку реальну дійсність. Та енергія, що в рухові електронів є сліпою й ірраціональною, проявляється в нас як стихійна, але також сліпа й ірраціональна воля, — воля до життя, до влади, до експанзи. Наша свідома, раціоналізована воля є лише частиною космічної ірраціональної волі. Нація — це гурт органічно спаяних хотінням одної цілі людей. Таке хотіння з погляду метафізики є окремим розгалуженням космічної волі, волею ґатунку, що тримається неґацією волі інших ґатунків.

Безоглядність і фанатизм випливають як зовнішній вияв неґації других ґатунків, і тому націоналізм є "аморальним", тобто позбавленим сантіментальної справедливости супроти инших. З льогічною послідовністю етика волюнтаризму вводить нове поняття добра і зла: "добре є все, що зміцнює силу, здібности й повноту життя даної спеціес, — зле, що їх ослаблює". Тому етика волюнтаризму з погордою відкидає поняття щастя, як суми приємних почувань найбільшої кількості людей, — почувань, що випливають із заспокоєння матеріяльних потреб. Щастя, — це щастя перемоги, тріюмф переможця, що усвідомлює всім незнищимість ідеї, що вказує на силу як на праджерело життя. Людина, з погляду нової етики, — це не якась абсолютна вартість, що її не можна порушувати, — це існуючий факт з своїм окремим світом, з своїми малими втіхами й смутками, що їх треба шанувати. Людина, — це хвилева потенціяльна сила, — це сума безмежних можливостей, можливостей реалізації ідеї. Лиш ідея, яка (одинока!) визначає напрям волі, має абсолютну вартість.

Тут етика волюнтаризму сходиться з підставами історичного ідеалізму, — представленням історичних подій, як безупинної боротьби за здійснення суперечних ідей, що є висловом волі ріжних гатунків. Таке освітлення всесвітної історії є пекучою потребою часу й цю працю конче

мусять зробити наші історики, щоби рівнорядно протиставитися комуністичному освітленню історії з погляду економічного матеріялізму.

Волюнтаристичний світогляд поширює поняття нації в просторі й у часі. У просторі тому, що не обмежує волі до влади ніякими етноґрафічннми межами й хоробливими етичними сумнівами. У часі поширює поняття нації тим, що одиноку вартість приписує вічній ідеї, а не хвилевим матеріяльним користям мас, що "інтереси тих земляків, що житимуть" ставить над інтересами "тих, що живуть", а добро "вічної Франції" над добром "усіх французів даної доби". Так клясично підхопив ріжницю між ідеалізмом і матеріялізмом цитований Донцовим Шарль Морас.

Я обговорив досі волюнтаристичну метафізику, етику й ідеалістичний погляд на історію. Слід сказати ще кілька слів про психольоґію визнавців ідеольогії чинного націоналізму. Волюнтаристична психольоґія, як це влучно сформулював Донцов, "уважає душу не за щось, що пізнає, лише за щось, що хоче". Але стала напруженість волі в одному напрямі (визначеному ідеєю) виснажує її, тому треба чогось, що підтримувало би той напрям волі. Тут входять у гру почування, які надають волі сильне емоціональне забарвлення. Фр.Ніцше сказав, що потрібний цілий світ терпіння, аби людина, примушена ним, могла створити собі визволяючу візію, бо "пізнання вбиває чин, до ділання треба бути оточеним заслонами ілюзії". Візія світлої майбутности батьківщини, а не рахункова калькуляція, — чи стане сил, чи оплатиться, — має нас вести до чину. Ілюзіонізм є дуже моторичним чинником. Донцов відносно заслабо його підкреслює. Він одинокий веде до героїзму, до фанатичних діл великих ентузіястів, яких так високо цінить Донцов. Доповненням ілюзіонізму є романтизм і традиціоналізм з глибокою вірою в незнищимість ідеї, яка родить нову силу, — бажання відплати.

Ідеольогії чинного націоналізму не можна виводити всеціло з матеріялістичного дарвінізму, з яким вона має деякі спільні тези, як

боротьба за існування й перемога сильнішого. Від дарвінізму націоналізм ріжниться своїм ідеалізмом.

Ідеольоґія націоналізму в праці Донцова, як світогляд, приймає чинник нематеріяльний — волю — за основу буття, як етика, вважає за добро те, що зміцнює силу нації, як історичний світогляд, признає ідеям уплив на життя, а як наслідок ділання на психіку її визнавців, примушує здійснити візію вимріяної майбутности.