

УДК 1 (477) (09)

А 86

В'ячеслав АРТЮХ

**ОСНОВНІ НАПРЯМКИ РОЗВИТКУ ІСТОРІОСОФСЬКИХ
ІДЕЙ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ
II ПОЛ. XIX – I ПОЛ. XX СТОЛІТТЯ
(стаття друга)***

У другій статті розкрито основні тенденції розвитку філософсько-історичних ідей в українській філософській культурі XIX–XX століть. У результаті аналізу історіософських поглядів українських мислителів показано, що філософсько-історична думка розвивалася в межах таких світоглядних та філософсько-наукових парадигм як романтизм, позитивізм, філософія життя, марксизм.

***Ключові слова:** історіософія, романтизм, позитивізм, волюнтаризм.*

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

Якщо М. Грушевський та І. Франко є виразними представниками народницької течії в українській історіософії, то В'ячеслав Липинський у своїй творчості розкрив можливості елітаристського підходу до проблеми суб'єкта історичного процесу. Він – насамперед – соціолог, який у своїх побудовах намагається робити висновки із певного емпіричного матеріалу

* (стаття перша надрукована у випуску 25 2010р.)

(в основному з історичних джерел), але при цьому у його історіософському соціологізмі проглядається досить виразне нерerefлектоване спекулятивне підґрунтя.

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

Землеробський спосіб існування робить людину залежною від “твердих законів землі”, які логічно неможливо обґрунтувати. Життя на землі, за В. Липинським, оповите первинними ірраціональними бажаннями, які потім відтворюються як у повсякденному житті землеробського етносу, так і на рівні його політичних форм. Усвідомлення своєї єдності із землею-годувальницею, обов’язків перед нею є основою й національною ідентичністю. Ідея землі має своїм підґрунтям глибоке почуття органічної єдності нації тому, що все із неї виростає, все на ній проживає і в землю зникає. З органічною поєднаністю із землею виростає й любов до неї. “Патріотизм – свідомість своєї території, а не сама територія – лежать в основі буття і могутності держав” [11, 375], – зазначає він. А тому “Українцем, своїм близьким, людиною одної нації – єсть кожна людина, що органічно (місцем осіду і праці) зв’язана з Україною; не-Українцем, чужим, людиною чужої нації... єсть кожний мешканець іншої землі...” [11, 417].

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

Із потреб аграрного способу життя, на думку В. Липинського, *органічно* як зерно формує із себе корінь, стовбур, гілки і крону, виростають соціальні групи (стани), що беруть на себе функції відтворення, організації, захисту й управління суспільством. Джерелом політичної влади у суспільстві є ті, хто володіє та обробляє землю – могутній хліборобський клас. За консервативного бачення між власністю на землю й господарем існує особливий, “живий” взаємозв’язок. Власність пов’язується із самою суттю людини, це своєрідне продовження “членів

людського тіла” (А. Мюллер). Така органічність виразно контрастує з абстрактним характером і міжлюдських відносин, і відносин “людина – природа”, наприклад, при капіталізмі, на що звернув увагу ще К. Маркс.

“Землеробський клас хліборобський” із своїх лав виділяє активну меншість, у якої найбільшою мірою розвинутий ірраціональний потяг до влади, – провідну верству (національну аристократію). Національна аристократія, живлячись енергією “Землі”, збуджує в собі ті творчі сили, що потім уможливають виникнення ірраціональної волі до влади, яка, в свою чергу, дозволяє провідній верстві відігравати роль авангарду історичного процесу. В основі всіх людських інстинктів лежить “хотіння жити і поширювати своє життя” [11, 229].

Провідна ж верства – це ті, хто, по-перше, акумулює розпорошену енергію мас і здатен керувати людськими хотіннями, стримуючи “тілесні, звірячі пристрасті”, по-друге, це ті, хто спроможний на *творче* зусилля, що спирається на ірраціональне хотіння етносу (“мірилом вартости кожної дійсної аристократії єсть її здатність творити нові цінности...” [11, 104]).

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

Власне+, етнографічна маса, об’єднана спільними матеріальними умовами свого життя, має неусвідомлені “стихійні хотіння до буття собою, до заховання, до поширення себе” [11, 116]. Провідна ж верства – це ті, хто усвідомив приспані потяги землеробського етносу (вони є своєрідним національним буттям-у-собі) й оформив їх у політичні цілі. Отже, провідна верства є носієм національної ідеології, що раціоналізує стихійні бажання й хотіння пасивної етнографічної маси, які, зі свого боку, виникають на основі єдності людини й землі. Образно висловлюючись, національна аристократія “відіграє... ролю дріжджів, на яких пасивне етнографічне тісто того колективу росте і перетворюється в активну націю” [11, 130]. Отже, нація – це зорганізована на певній території у державу провідною верствою пасивна етнографічна маса. Крім того, провідна

верства у В. Липинського є певним типом особистостей – це “войовники-продуценти”, тобто люди однаковою мірою здатні як до праці на землі, так і до військової праці, насамперед, щодо захисту своєї землі.

Стихійний потяг до влади, до панування провідної верстви тягне за собою з необхідністю і волю до ризику та самопожертви. Такі риси станового характеру провідної верстви були б неможливі без наявності “внутрішньої сили”, що і зумовлює авторитет її влади у свідомості пасивної більшості (“...за упадком внутрішньої сили правлячої меншості йде неодмінно упадок її влади”). Крім морального авторитету, однією з головних рис провідної верстви слід назвати “матеріальну силу”. Якщо моральний авторитет передбачає вміння “так зорганізувати своє хотіння влади і так володіти засобами війни і засобами продукції, щоб ця влада і ця сила мали в очах цілої пасивної маси нації моральну підставу, моральне оправдання” [11, 116], то матеріальна сила – це хотіння правити й організувати; керування державним апаратом і армією; володіння засобами хліборобської і промислової продукції своєї нації, тобто землею та фабриками.

Отже, історичний процес В. Липинський розуміє як рух у часі етнічно-національних цілісностей, рушійною силою якого виступає стан постійної боротьби наявної та потенційної еліт за право очолити етнічну спільноту¹.

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

Що виразно відділяє Ю. Вассияна від інших націоналістичних інтелектуалів, то це визнання ролі індивідуального начала у творенні такої спільноти, як нація. Індивід не розчиняється у загальній волі нації, а реалізує свою особистість у спільному її дусі, в який він робить свій внесок і який відображається в ньому самому. В інших аспектах своєї теорії

Ю. Вассиян притримується консервативного розуміння індивіда не як механістичної, а як органічної (якісної) одиниці.

Специфіку взаємозалежності, взаємодії і взаємодоповнюваності національної спільноти та окремої людської одиниці добре розкриває цитата із “ранньої” статті Ю. Вассияна. “Одиниця, – пише він, – є в суспільстві неодмінний підмет і таке її положення означає, з одного боку, засаду *суспільного інтегралізму*, висловлюючого безпосередню й активну причасність одиниці у складі організованої громади без огляду на рід, обсяг та видайність виконуваної функції. З другого боку, впливає з цього ж самого положення засада *індивідуального максималізму*, по думці якого одиниця змагає до *найповнішого самовиявлення* на ґрунті збірного життя, передумовою чого може бути виключно її дійсно вища духовна якість. На перехресті обох засад родиться вся проблематика та власна динаміка історично-суспільного процесу”. Саме тому “одиниця врощена в суспільність, як у свій природній ґрунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе одиницю як вислів своїх життєвих сил” [3, 176].

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

Нація має дві проекції – просторову (“Земля, територія, як доповнення фізичного організму нації, творить разом з тенденцією найвидатнішого біологічного розвитку категорію кількісного виміру...”) [3, 70] та творчу (“...вона означає волю найдовшого тривання засобом найінтенсивнішого *виявлення духово-культурного впливу в часі*”) [3, 70]). Якраз друга проекція й становить історичне поле буття нації [18, 92]. Отже, історичність приховується не в просторовій, а у вольовій сфері людини. На відміну від містичних та метафізичних моментів

тлумачення походження волі в А. Шопенгауера чи Ф. Ніцше, єдиним джерелом волі у Ю. Вассіяна є не якісь зовнішні детермінанти, а сама людина.

Що ж таке цей волюнтаризм як підґрунтя феномену історії? Ю. Вассіяна відповідає: “Де бракує волі, там нема історії, що є в першу чергу маніфестацією *характеру*. З волею даний конечно характер, як її *оформлений стан*, чи радше як особова готовність *означеного* діяння. Безхарактерність однозначна з безформністю, браком виразу, акценту. Історія є драматичним змагом людських сил за почин і право творити і формувати життя” [7, 75].

Нація – це результат спеціальних зусиль вольової меншини над пасивним народом, який веде спосіб життя “самозадо-воленого розмягченого животіння” [2, 36]. Є акт чистого життя етносу як просторове існування пасивної матерії. Чиста матерія несвідома своєї природи, призначення, можливостей. Лише в процесі діяльності виникає момент усвідомлення. Природне існування не дає нам зразків дії формотворчих сил історії, “тому життя сліпо тримається власної органічної поверхні, проростає невпинно в земний ґрунт, розгортається простірно...” [7, 61]. Простір для Ю. Вассіяна є синонімом неісторичності, форма ж – як результат реалізації вольових зусиль – існує в часі, тобто в історії. Звичайно, деяка життєва енергія початково в етносі закладена, але, за висловом згадуваного філософа, вона “всякла в ґрунт”. Що ж до України, то тут “гіпноза землі на людську душу досягнула в нас нечуваної сили...” і тому Україна “утопилася” в “запашному міті хліба” [7, 66]. “Земля” – це історичне горе для України, бо таке існування може призвести лише до “стихійного животіння”, а не до творчого пориву. Вегетативне існування – це завжди вічна пасивна можливість; для того ж, щоб вона оформилася у національну державу, потрібні воля й державна творчість на її основі. Акт державної творчості, дія національного духу є завжди виходом за межі стану вкоріненості в землю.

Провідна верства за допомогою творчих зусиль волі вершить із такого життя історію, тобто оприявлює його вже оформленим у часі. Історія – це рух *оформленої* спільноти (але не маси) в часі. Незважаючи на те, що етнічний “матеріал”

здатний чинити опір маніпуляціям над собою провідної верстви через нерозуміння, неприйняття цілей еліти та небажання їй підкорятися, еліта все ж таки завдяки природній перевазі, тобто наявності у неї творчої волі, перемагає цей внутрішній спротив. Варто також нагадати, що творча воля – це не просто воля до творення абсолютно нових форм, це воля до творення досконаліших за попередні форми. Для творчого індивіда це означає постійний вихід за межі себе попереднього, це “ріст із себе в щось інше”. Якраз поняття “творча воля” або ще “воля до творчості”, становить те, що відрізняє волюнтаризм Ю. Вассіяна від волюнтаризму Д. Донцова. В останнього воля “сліпа”, це “чин для чину, без мети”, а ще “воля є ціль в собі” (хоча задля справедливості потрібно сказати, що у Д. Донцова в його “Націоналізмі” теж зустрічаються вирази про “творче насильство ініціативної меншости”). Але у Ю. Вассіяна, крім усього іншого, воля – це *свідомо* організована творча дія.

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

Коли народ у своєму націєбудівництві доходить до рівня своєї держави, він стає цілком за Г.В.Ф. Гегелем, уже не об’єктом, а суб’єктом історичної дії. Як зазначалося, для Ю. Вассіяна етнос, “вкорінений в землю”, – це ще стан доісторичного існування. Вихід з неісторії в історію відбувається через подолання почуттєвого начала і в окремій людині, і в етносі як “колективному індивідові” загалом. Адже “під порогом історії” біологічне життя етносу було нічим іншим, як “процесом анімальних інстинктів, що стихійно розростався, як росте ліс, степ, тваринний світ” [7, 57].

Цікаве розуміння Ю. Вассіяном ролі великої особи в історії як суб’єкта історичної дії: “...життя стає великим через особовий вираз, яким є все особа, велика людина, що оформлює розпорошений, хаотичний стан почувань у єдність окресленого почуття, що стоплює мерехтливий світ думок у сонце одної ідеї,

що зосереджує шляхи розбіжних хотінь в єдиний струм волі, яка дістає виразний напрям означеної мети” [7, 68].

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

Зважаючи на принцип реалізації історичної волі нації у творчому акті, Ю. Вассиян не сприймає й колових моделей історії. “Повернення до того ж самого” (Ф. Ніцше), або “принцип повторення в історії – дуже умовний, – пише він, – а найменше кирмується ним той, хто історію як правду *творить*. Отже, треба рішучо відкинути пересвідчення в діянні незмінних, об’єктивних, телеологічних норм, що порушають муравельником живих людських автоматів, відповідно до раз визначеного пляну; визволитися з тенет невольницької моралі з її вірою в панування принципу космічної справедливості, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії, до біологічного й соціального урівняння. Бо всі ці поняття не розкривають внутрішнього пляну світу історії тому, що вона ще не скінчилася і все живоче має в ній *своє* слово, в порядку найвищої рації” [2, 34].

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

Теорія національного характеру. Цей тип філософсько-історичного знання пов'язують здебільшого з іменем Вільгельма Вундта (1832–1920) – відомого німецького психолога-емпірика позитивістського напрямку та філософа, хоча витoki його слід шукати у філософії романтизму. Історія для нього – це “концентрація психічних процесів у відносно міцні та дієві вольові цілісності або ж у позитивні єдності народів та спільнот” [15, 174]. Закони історії є законами колективної психології, вони є результатом “саморозвитку” духу народу. За своєю суттю такі закони є не чим іншим, як психологічними законами асоціації, пристосування та аперцепції. В. Вундт навіть створив новий напрям у науці – “психологію народів” (*Völkerpsychologie*)⁴, проте він, між тим, лише розвиває ідеї, започатковані у 50-х роках ХІХ ст. Гайманом Штайнталем (1823–1899) та Морісом Лацарусом (1824–1903).

Саме М. Лацарус і Г. Штайнталь, намагаючись дати наукове підґрунтя проблемі народної психології (*Völkerpsychologie*), взяли до уваги й історичний вимір народного життя. Вони дійшли висновку, що “... как биография индивидуумов основывается на законах индивидуальной психологии, так и история, биография человечества, имеет свое рациональное основание в народной психологии. Итак, – психология ... делает для биографии и истории то же самое, что физиология – для зоологии” [21, 98].

Зважаючи на те, що людина з її індивідуальною психологією завжди є суспільною істотою, тобто “вмонтованою” в певне соціальне середовище, є також і його історичним продуктом. Відтак, щоб дати визначення індивіда, потрібно відштовхуватися від суспільства, й ніяк не навпаки. Спільнота є сумою індивідуальних свідомостей у тій мірі, в якій властивості окремої свідомості співвідносяться не із самою собою, а з тим цілим, частиною якого є індивід. Врешті М. Лацарус і Г. Штайнталь роблять загальний висновок, що “...история должна объясняться из всеобщих психологических законов” [21, 99], адже саме їм підкоряється “дух” народу, а “дух” народу є “общее во внутренней деятельности всех индивидов народа как по содержанию, так и по форме”. За такого тлумачення “дух народу” – це зовсім не гегелівський “об’єктивний дух”, що виступає

стадією в саморозгортанні абсолютної ідеї, це – конкретні, однакові прояви психіки певної суспільної групи, вони й становлять єдність такого “суспільного духу”. Вони також є й предметом вивчення “психології народів”. Отже, теорія історії стає прикладною психологією, що намагається пояснити всі міжлюдські відносини в часі за допомогою психологічної причинності⁵.

Таке психологізоване розуміння історії мало прихильників і серед українських мислителів. До тих, хто пов’язував перебіг історії зі специфікою національного характеру (духу, ментальності), можна віднести Дмитра Чижевського (1894–1977), Івана Мірчука (1891–1961), Олександра Кульчицького (1895–1980), Миколу Шлемкевича (1894–1966). Представники української культури середини ХІХ – середини ХХ століть чільно переймалися проблемою національної самоідентифікації. Власне, це і стало причиною рефлексій над специфікою національної психології та спробами пов’язати цю специфіку із історичним виміром людського буття. Д. Чижевський, наприклад, намагався поєднати романтичні уявлення про “характер народу” із вимогами строгої науковості у стилі позитивізму. Саме у його працях з історії української філософії бачимо, як категорія національного характеру може ототожнюватися із категорією світогляду, і з такого поєднання у нього формується специфіка української філософії історії.

Феноменологічно-екзистенціальна тенденція. У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль (1859–1938) у “Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології” писав, що “історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів” [10, 344].

Час у Е. Гуссерля “не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания” [8, 6]. Тобто, він виводить конституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи із таких настанов, у філософії Карла Ясперса (1883 – 1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об’єктивну історичність покликана насамперед, фіксувати

“проектність”, принципову незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є, тільки разом зі своїм минулим, історія – її єдина основа, і вже тому людина історична.

За учнем Е. Гуссерля, одним із найвідоміших філософів ХХ століття Мартином Гайдеггером (1889–1976), також історію може “мати” лише світ, людина ж історії не має, вона як буття-у-світі безпосередньо вже “є” історією. Як бачимо, на відміну від гуссерлівських поглядів, часовість (яка є умовою історичності), у М. Гайдеггера вкорінена не у внутрішньому, суб’єктивному часі свідомості, а в людському бутті. Тобто людина історична сама собою, внутрішньо, безвідносно до періодів зовнішньої (суспільної) історії. Отже, М. Гайдеггер розрізняє історію як об’єктивний, існуючий у часі взаємозв’язок подій та історичність як суб’єктивну форму таких сутностей, які визначені у своєму внутрішньому бутті тим фактом, що вони володіють історією. І саме завдяки існуванню історичного *Dasein* (тут-буття, присутності) стає можливою вторинна та зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, або, як він пише: “Первично історично – утверждаем мы – присутствие (*Dasein*). Вторично же исторично внутримирно встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая природа как “историческая почва”. І далі: “можно показать, что расхожее понятие “всемирной истории” возникло именно из ориентации на это вторично историческое” [16, 381].

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

Отже, екзистенціальне бачення історії – це підхід до образу історії як *внутрішнього набутку* свідомості людини. Історична ж наука постає лише як систематизація цього набутку. Саме “історичність екзистенції історіографа” “...екзистенціально фундує историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, “ремесленных приемов” [16, 394]. Інакше кажучи, ситуацію минулого ми можемо зрозуміти лише в тому разі, коли розуміємо себе в ситуації теперішнього. Відтак

знаряддям історичного дослідження стають спогади, власна історична пам'ять суб'єкта дослідження, які й формують уявлення про внутрішню достовірність історії.

Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, відзначаючи відчутне захоплення філософією Е. Гуссерля, і в українського філософа Юліана Вассіяна. В одній зі своїх статей він пише, що відношення людської особистості "... до рідної історії буде передусім зумовлений душевною структурою і життєвим станом першої, а не, як здавалося б, формуватись за впливом завершені дійсності, яка вимагає для себе, як для того, що сталося і минуло, вшанування факту і справедливого до нього підходу" [5, 14].

Розмірковуючи про вплив екзистенціальної філософії та почасти феноменології на рефлексії українських мислителів над історичним процесом, потрібно саму екзистенціальну філософію у цьому контексті розуміти більш широко. Справді, екзистенціалізм можна розглядати як вершинні зразки цієї філософії у Карла Ясперса, Мартина Гайдеггера, Габріеля Марселя, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю чи Ніколо Абаньяно, проте існує ще й, скажімо, таке нестроге екзистенціальне філософування, як спосіб самовираження європейських інтелектуалів середини ХХ століття. Отже, зрозуміла екзистенціальна філософія – це сукупність спільних мотивів думки, що притаманні й професійним філософам, і літераторам, і психологам, до того ж саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ століття. Що ж до поглядів таких українських інтелектуалів, як Юліан Вассіян, Віктор Петров, Микола Шлемкевич чи Олександр Кульчицький, то тут також ідеться швидше про "контекстуальну спорідненість" із екзистенціалізмом, ніж про глибоке знання "класиків" екзистенціальної думки та реалізацію їхніх ідей у вітчизняному філософському топі. Якщо "ідеальний тип" екзистенціалізму, приміром, уявити точкою (полюсом) згущення мотивів, то погляди перелічених українських філософів – це те, що *тяжіє* до неї.

Насамперед, активна участь цих українських інтелектуалів у політичному житті, власний досвід переживання й осмислення

світових воєн, революцій, економічних криз, політичних репресій та голодоморів підштовхнули їх до культивування екзистенційного світовідчуття, яке, зі свого боку, виливається у стихійне філософування з його моментами “межових” ситуацій, “ходіння по муках” самотньої людини, абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї самотньої людини, закинутої долею в цей повністю чужий їй світ. Наприклад, у статті “Наш час як він є...” Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Советського Союзу, цей стан жаху – як умову виникнення екзистенційного світовідчуття від спогадів про великий голодомор 1932–1933 років – передає такими картинками: “Голод більше не був нічиєю вигадкою, але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м’яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м’яса?” [12, 29].

Інший відомий український мовознавець та літературний критик і емігрант після Другої світової війни Юрій Шевельов (Шерех) (1908–2002), аналізуючи повість Юрія Косача “Еней і життя інших” (1946), задумується над перспективами поширення екзистенціалізму в українському інтелектуальному середо-вищі: “Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? – запитує він. – Чи не є просто наслідування сучасної західно-європейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу (тобто руху опору. – В. А.), то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу у війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення. Розсадження, а частки й загнивання орденсько-конспіраторської системи (“донцовізму” – В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові месіаністичні нотки й точки” [17, 19–20].

Як бачимо, йдеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв – серед французів, і українців. До того ж, важливим моментом у цьому уривку також видається пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним⁶.

В основі історіософських побудов того ж Ю. Вассіяна – ідея про буття індивіда, закоріненого в систему національних координат. Національне для Ю. Вассіяна розпочинається не з факту визнання об'єктивно існуючої нації як тієї іншості, що початково передує людині, а з наявності її образу на суб'єктивному рівні власної ідентичності. Ю. Вассіян виходить із того, що об'єктивне існування нації передує людині, що прийшла в цей світ. І оскільки людина внаслідок дії на неї виховних процедур починає формувати в собі таку умову соціальності, як національність, то надалі й уможливлується конструювання нею нації як об'єктивно існуючої спільноти. Отже, спочатку нація прилучає людину до себе, а потім людина продовжує цю націю творити своєю власною діяльністю. Поміщена на глибинний рівень ідентичності у вигляді само собою зрозумілих істин, ідея нації спрямовує людську діяльність у напрямі, потрібному для продовження й розвитку власного існування. Тут також спострігається залежність від феноменологічного вчення Е. Гуссерля про інтенційні акти свідомості, що спрямовані на “предметні феномени”. Як бачимо, до таких “предметних феноменів” Ю. Вассіян залучив і явище нації. Нація для нього – це феномен свідомості. Тому не дивно, що і сам історичний процес він тлумачить в межах феноменологічної традиції. Його він розуміє як прояв власної волі людини, тобто зсередини людського ества: “Не об'єктивна теоретична правда потрібна тому, хто в пізнанні минувшини віднаходить тайник скривленого образу своєї сучасності, – він намагається змінити цю останню, а тому він пізнає першу з відношення залежності її від власної волі”.

Отже, людина творить спільноту через самоусвідомлення до її приналежності й саме в ній вона може розвинути через найповніше виявлення особистісного начала.

Аналізуючи специфіку історії, Ю. Вассіян спробував зреалізувати і деякі ідеї феноменологічної філософії Е. Гуссерля.

Так, пишучи про онтологічне підґрунтя історичного процесу, він намагається вибудувати аналог однієї з основних категорій філософії “пізнього” Е. Гуссерля – “життєсвіту” (Lebenswelt), який у нього дістає назву “основного досвіду” людини. “Основний досвід” стає апріорною основою світу історії, своєрідним комплексом елементарних сил, що творять органічне життя, “...єдиною підставою-джерелом всякого дальшого досвіду...” [4, 82]. Далі Ю. Вассиян формує його структуру. Для нього це кілька “елементарних почувань” – любов, голод, страх, цікавість. Саме такий афект, як цікавість, транслює первісний досвід у досвід загальний, історичний.

“Цікавість є добровольним зворотом уваги в напрямі відкриття повних форм досвіду...” [4, 85], – підсумовує автор, а буденне життя людини є тим критерієм, що визначає вже цінність певного афекту. “Основний досвід” – це сфера принципової нерелективності, або, як він описує його дію, “внутрішнього автоматизму”, “спонтанної стихійної органічної інтуїції” [4, 87], “спонтанного вилонювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа” [4, 88]. Усе наше повсякденне життя ґрунтується на цій “безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері” [4, 89]. Ю. Вассиян, констатуючи “апріорну природу” “основного досвіду”, називає цей досвід як і в розумінні І. Канта, умовою загального життєвого досвіду, не будучи сам при цьому результатом його функціонування. По-іншому, весь наш історичний досвід проходить “процес добору й селекції ...згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя” [4, 89], тобто “основний досвід” є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. Об’єктивізація “основного досвіду” у форми загального життєвого досвіду у Ю. Вассияна є моментом історії [4, 89], або, як він зазначає, “первісний досвід” стає “мотором життя й історії”. Сама історія як процес виникає внаслідок здійснення з великої кількості можливостей (“з хаосу хотінь”) деяких із них, тобто об’єктивізації можливості в дійсність. Історія – як сфера здійсненого людського досвіду – має “найвищу пробу”, оскільки вона “безсумнівна відносно своєї фактичної природи”.

Отже, Ю. Вассиян для характеристики своєї ідеї “основного досвіду” використовує гуссерлівське розуміння

“життєсвіту”. Як і в Е. Гуссерля, його “основний досвід” є дорефлексивною смисловою очевидністю, що сприймається як сама собою зрозуміла річ. Він наперед заданий досвідіві історичного світу й постійно об’єктивується в ньому як щось первинно зрозуміле. Такий допредикативний досвід смислових актів свідомості складається з первинних почуттєвих сприйняттяв, якими у Ю. Вассіяна, як уже зазначалося, є любов, голод, страх та цікавість. “Основний досвід” має телеологічну структуру, оскільки всі елементи його співвідносяться з доцільною (практичною) діяльністю людини в історичному світі.

Марксистська тенденція. У марксистській філософії історії є складовою історичного матеріалізму. У межах проблематики та термінології історичного матеріалізму свої погляди розвивав ще “ранній” Іван Франко. Але в умовах перетворення істмату в догматизовану складову марксистсько-ленінської ідеологічної доктрини в СРСР 20–50 років важко було очікувати оригінальних думок у цій царині. Та все ж серед українських марксистів цієї доби варто назвати імена Володимира Юринця (1891–1937), Семена Семковського (1882–1937), Петра Демчука (1900–1937). На західноукраїнських землях та в еміграції проблематику історичного матеріалізму розвивали в цей час В. Левинський, А. Крушельницький, С. Тудор, Р. Роздольський⁷.

Такі загальні риси розвитку української філософсько-історичної думки XIX – першої половини XX століття. Історіософічність постає однією із специфічних складових українського філософського процесу модерної доби. Актуалізація історіософської проблематики саме в цей період обумовлена по-перше, процесами формування модерної української нації, які на рівні формування національної свідомості однією із складових включають “осмислювальні” моделі минулого; по-друге, активним перенесенням на український інтелектуальний ґрунт і використання та переосмислення ідей західної філософії (позитивізму, марксисту, “філософії життя”, неокантіанства тощо).

Примітки

¹ Переповідаючи Вільфредо Парето, В. Липинський так пише про постійне відновлення національної аристократії: “Головна причина

цього історичного процесу лежить в тому, що розвиток матеріальної культури нації, який відбувається під проводом даної аристократії, все переростає політичні організаційні форми, витворені для нації владою цієї аристократії. Під впливом цього процесу, за панування всякої аристократії, формуються нові активні групи, які, спираючись на нові умови громадського життя, що витворились під пануванням старої аристократії, бажають цю стару аристократію усунути і, захопивши владу в свої руки, відповідно до своїх відмінних хотінь, інакше організувати і вести під своїм проводом націю” [11, 188].

² Сам стан національної ідентифікації Ю. Вассиян описує так: “...свою національність відчуває людська одиниця *підметово*, отже виступає її проявлення безпосередньо в порядку інтуїтивно-органічної, самовільної кінечности, а не логічно-розумової, наміреної. У національному середовищі одиниця ставить себе згори – без особливого попереднього зусилля зі свого боку – в прямий зв’язок з духовністю великої людської *спільноти* так, що в цій хвилі її індивідуальне “я” живе відчуженням родової свідомости, поширеної не тільки на *сучасність*, але поглибленої в далеку *минулиість* і цілево унапрявленої в *будучність*” [3, 68].

³ З лат. *luxus* – пишність.

⁴ Російський філософ Густав Шпет (1879–1937), один із найпроникливіших критиків школи “психології народів”, пропонує перекладати термін *Völkerpsychologie* як “етнічна психологія” [20, 485–486]. Див., наприклад, назву однієї з його праць – “Введение в этническую психологию” (1927).

⁵ На думку німецького теолога й філософа Ернста Трьольча (1865–1923) – психологічні закони історії В. Вундта можуть бути застосовані лише до “епох примітивної культури”, до вищих культур їх практично застосувати неможливо [14, 358].

⁶ Пізніше значення цього терміна український філософ Ігор Бичко пояснив так: “антеїзм” (від імені античного міфологічного персонажу Антея, могутнього своїм зв’язком з матір’ю-землею)... у якому розкривається така риса, як “зрошеність”, “злитість” людини з природою, ненькою-землею, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи” [1, 59].

⁷ Див., наприклад, роботу останнього, написану з троцькістських позицій: [13].

Література

1. Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 58 – 63.

2. Вассиян Ю. До головних засад націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1928. – Ч. 2. – С. 33 – 42.

3. Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1929. – Ч. 3 – 4. – С. 65 – 77.

4. Вассиян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто : Золоті ворота, 1957. – С. 77 – 90.

5. Вассиян Ю. Історія і людина // Тризуб. – Брюкселя, 1948. – Ч. 5. – С. 13 – 14.

6. Вассиян Ю. Одиниця й суспільність // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто : Золоті ворота, 1957. – С. 9 – 14.

7. Вассиян Ю. Степовий сфінкс // Ю. Вассиян. Твори. – Торонто : Євшан-зілля, 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс. – С. 49 – 80.

8. Гуссерль Едмунд. Феноменологія внутрішнього свідання часу / пер. с нем. В. І. Молчанова // Э. Гуссерль. Собрание сочинений. – М. : Гнозис, 1994. – Т. 1. – 102 с.

9. Дройзен И. Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 584 с.

10. Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. – К. : Український Центр духовної культури, 2005. – 372 с.

11. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К. : Гарвард: [Б. в.], 1995. – XLVIII+472 с.

12. [Петров В. П.] Віктор Бер. Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казнса “The Saturday Review of Literature”. – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28 – 40.

13. Роздольський Роман. Роль випадків і “великих людей” в історії // Україна Модерна. – 2009. – № (14) 3. – С. 178 – 206.

14. Трельч Эрнст. Историзм и его проблемы / пер. с нем. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.

15. Философия истории / под ред. А.С. Панарина. – М. : Гардарики, 2001. – 432 с.

16. Хайдеггер Мартин. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

17. Шерех Юрій. Прощання з учора (“Коли ж прийде справжній день?”). – Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. – 52 с.

18. Шпенглер Освальд. Пессимизм? [1921] / пер. с нем. Г. Генкеля // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. – М. : Наука, 1991. – С. 90 – 101.

19. Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – 663 с.

20. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Г. Г. Шпет. Сочинения. – М. : Правда, 1989. – С. 475 – 574.

21. Штейнталь Х., Лацарус М. Мысли о народной психологии / пер. с нем. П. Гильтебрандта // Филологические записки. – Воронеж, 1864. – Вып. I – II. – С. 86 – 102.

Вячеслав Артюх. Основные направления развития историософских идей в украинской философской культуре II половины XIX – I половины XX веков. В статье раскрыты основные тенденции развития философско-исторических идей в украинской философской культуре XIX – XX веков. В результате анализа историософских взглядов украинских мыслителей показано, что философско-историческая мысль развивалась в пределах таких мировоззренческих и философско-научных парадигм как романтизм, позитивизм, философия жизни, марксизм.

Ключевые слова: историософия, романтизм, позитивизм, волюнтаризм.

Vyacheslav Artyukh. The main directions of the historiosophical ideas development in the Ukrainian philosophical culture of the 2nd half of the XIX and the 1st half of the XX century. The article reveals the main trends of the historiosophical ideas development in the Ukrainian philosophical culture of the XIX – XX centuries. Through the analysis of the historiosophical views of Ukrainian thinkers it is shown that the philosophical-historical thought developed within these ideological and philosophical and scientific paradigms as romanticism, positivism, a philosophy of life, and Marxism.

Key words: historiosophy, romanticism, positivism, voluntarism.