



духовні скарби України

ІСТОРИСОФІЯ ТА
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ
МІЖАНДА ДРАГОМАНОВА





Депенчук А.П., Лук М.І.
ДУХОВНІ СКАРБИ УКРАЇНИ

**ІСТОРІОСОФІЯ ТА
СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ
Михайла Драгоманова**

Київ - 1999
Український Центр духовної культури

Депенчук Л., Лук М.

Д 35 Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. — К.: Український Центр духовної культури. — 1999. — 210 с. — (Духовні скарби України).

ISBN 966-7276-32-5

У монографії досліджуються філософські засади світогляду одного з найвизначніших представників української культури другої половини ХІХ ст. М. Драгоманова, розкриваються теоретико-методологічні підвалини його історіософії та соціальної філософії, передусім лібералізму, космополітизму, федералізму. Показано спадкоємний зв'язок соціально-філософських ідей мислителя з кирило-мефодіївською традицією.

Для науковців, викладачів, студентів, усіх, хто цікавиться історією вітчизняної науки й культури.

ББК 87.3 (4 УКР)

*Затверджено до друку вченою радою
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України*

Редколегія серії "Духовні скарби України"

Горський В.С. (заст. голови),

Єсипенко Д.М. (голова),

Йосипенко С.Л. (відп. секретар),

Колодний А.М., Лісовий В.С.; Нічик В.М. (заст. голови),

Русин М.Ю.

© Л.П.Депенчук,

М.І.Лук, 1999

© Український Центр

духовної культури, 1999

ПЕРЕДМОВА

Місце і роль Михайла Драгоманова в українській інтелектуальній історії такі значні, а проблематика, над якою він працював, така широка й складна, що це не могло не позначитися як на самій творчій спадщині мислителя, так і на її оцінці критиками. Суперечки навколо його спадщини, що розпочалися ще за життя вченого, тривають і нині. І не випадково, адже творчий доробок Драгоманова “не вписується” однозначно в жоден із “ізмів”, що існували колись чи існують нині в суспільних науках, а відтак несумісний з ідеологічною кон'юнктурою. Водночас і замовчувати цю постать аж ніяк не можна, зважаючи на той вплив, який вона справила на становлення й розвиток вітчизняної суспільно-політичної думки.

Свого часу (а подекуди й нині) певна частина “українолюбців” не лише критикувала, але й намагалася принизити значення спадщини Драгоманова (навіть звинуватити його в антиукраїнстві) за те, що він не належав, так би мовити, до рафінованих націоналістів та ще й дозволяв собі критикувати останніх за їхній “квасний патріотизм”. За радянських часів Драгоманова критикували за те, що він, будучи знайомим з марксизмом, не лише не сприйняв останнього, але й відкидав його як утопію, називаючи себе при цьому соціалістом.

Ставлення до спадщини Драгоманова і марксистів, і націоналістів принципово майже нічим не відрізнялося.

Це була критика з протилежних ідейно-теоретичних полюсів, а крайнощі, як відомо, сходяться. Марксистів і націоналістів у даному разі об'єднувало одне: і ті, й інші виходили у своїх оцінках із певних ідеологічних міркувань, виконуючи “замовлення” відповідної ідеологічної доктрини. Критерії наукової критики вони не брали до уваги, застосовуючи їх хіба-що на рівні аналізу реального змісту якоїсь праці чи проблеми. Коли ж справа доходила до остаточних висновків, то тут на перший план неодмінно виступали ідеологічні уподобання дослідника. Проте ідеологія і наука – це зовсім різні сфери знання й інтелектуальної діяльності як за метою, предметом, так і за способами та методами дослідження.

Інший недолік праць на цю тему – відсутність у них ґрунтовного аналізу власне наукового аспекту спадщини Драгоманова. Про нього пишуть як про визначного публіциста, громадського діяча, політика, ліберала, федераліста, космополіта, автора теорії “громадівського соціалізму”, залишаючи осторонь проблему Драгоманова як ученого. Звідси твердження окремих дослідників про відсутність у нього цілісного світогляду, сталих поглядів на питання суспільного розвитку тощо. З цієї ж причини досі залишаються не дослідженими (виняток становить збірник наукових праць “Соціально-філософські ідеї Михайла Драгоманова”. – К., 1995) філософські засади світогляду мислителя, теоретико-методологічні підвалини його історіософії та соціальної філософії, передусім лібералізму, федералізму, космополітизму, без з'ясування яких годі й говорити про осмислення творчого доробку Драгоманова в його цілісності, історичній зумовленості, а відтак і обмеженості.

Саме ці проблеми і намагаються проаналізувати

автори пропонованої монографії, щоб якомога повніше охарактеризувати внесок Драгоманова у розвиток української філософської та суспільно-політичної думки. Праця присвячена висвітленню ідейно-наукової творчості мислителя в царині історіософії, соціальної філософії та політики. Ми виходимо з того, що основою такого дослідження має бути визначення філософських засад його світогляду, який позначений єдністю і послідовним проведенням основоположних філософських та теоретико-методологічних принципів як у власне наукових, так і в політичних працях. Учений та політик – ці дві ролі, нерозривно поєднувалися впродовж усього життя Драгоманова, зумовили особливість не лише його біографії, а й визначили суть філософії. Саме тому увага до першорядного значення філософських засад світогляду Драгоманова, його наукової методології, поряд із публіцистичним і політичним доробком, є, на нашу думку, найперспективнішим підходом до розв'язання згаданої проблеми з огляду на вимоги історико-філософського аналізу.

Драгоманов, як відомо, не залишив по собі жодної праці з послідовним викладом власних філософських уподобань. І все ж у процесі історико-філософського аналізу ці уподобання піддаються реконструкції, якщо виходити з того, що ми маємо справу з професійним істориком, який жив у другій половині XIX ст. Фах і час позначилися на 1) характері його наукової та публіцистичної діяльності; 2) стилі мислення; 3) способах вирішення як теоретико-методологічних, так і прикладних проблем. Звідси випливає, що дослідження світогляду Драгоманова слід розпочинати з аналізу ідей його філософії історії, чітко сформульованих уже в магістерській дисертації “Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит”.

Крім того, в цій же праці ми вперше знаходимо спроби підвести філософські підвалини під ідеї лібералізму, федералізму, космополітизму. Ось чому автори вважали за конче потрібне розпочати свою монографію з ґрунтовного аналізу саме магістерської дисертації Драгоманова, тим більше, що досі її ніхто не досліджував.

Формування світогляду Драгоманова ґрунтувалося на широких узагальненнях загальноєвропейського історичного процесу, від якого він ішов до осягнення вітчизняної історії та реалій тогочасного суспільно-політичного й культурного життя України. Вершину історичної науки та соціальної філософії України середини ХІХ ст. становили ідеї кирило-мефодіївців. Тому цілком природним було прагнення Драгоманова переосмислити саме їх. В наявній літературі чимало сказано про вплив кирило-мефодіївців на формування його суспільно-політичних поглядів, проте проблема ідейної спадкоємності досі спеціально не досліджувалася. А без такого дослідження не можна визначити справжнє місце цього мислителя в суспільно-політичній історії України. Тому другий розділ монографії присвячено висвітленню саме цих питань.

В основі драгомановської концепції філософії історії лежить, з одного боку, ідея прогресу, а з другого – соціологічне розуміння історичного процесу. Її підґрунтям є філософський раціоналізм. Практичні висновки з цієї концепції стосуються соціальної філософії Драгоманова, висвітленню якої присвячені наступні три розділи монографії.

Ми мали на меті також показати цілісність світогляду мислителя, тісний зв'язок його громадських переконань з ідеями історіософії. Головним завданням теоретика, яким вважав себе Драгоманов, стосовно практичної

політики є, на його думку, вироблення мети політичного руху, визначення того, як треба “робити історію”. Звідси проблема: якою уявлялася Драгоманову та історична наука, що мала стати підвалиною для практичної політики? Ми намагалися показати, що в драгомановському розумінні історія стає для політики важливою аналітичною дисципліною, яка спрямована не лише в минуле, але покликана досягнути й майбутнє у вигляді певного суспільного ідеалу.

Зважаючи на негативне сприйняття Драгомановим політики як сфери влади і прагнення віднайти практичні втілення теоретичної мети політики в суспільній культурі, в монографії обґрунтовується пріоритетність культурологічного аспекту його політичної філософії. Справа в тому, що у світогляді Драгоманова уявлення про суспільну культуру є органічним компонентом, який визначає спосіб “робити історію”, на відміну від способу діяльності як такої. Поняттям “суспільна культура” охоплюються “соціально-культурно-політичні ідеї”, які виробилися протягом тривалого часу, форми громадського життя та ведення господарства, притаманні даному народові. Це поняття характеризує конкретний народ як суб’єкт історії. Тому структура історичного знання, оскільки мовиться про суспільний розвиток та про потреби, визначені суспільними інтересами, включає в себе знання нормативне – мету історії чи “ідею історії” як культури. Ця ідея не є інтуїтивним переживанням, це – науково обґрунтований суспільний досвід. Тож суть проблеми для Драгоманова зводилася до з’ясування того, що собою являла ця “ідея історії” взагалі та стосовно українського народу зокрема. Виходячи з того, що “ідею історії” створює лише самосвідомий народ, народ діяч,

Драгоманов постійно працює над пошуком і обґрунтуванням ідейності “нового українства”, позаяк вважає, що саме воно покликане відкрити якісно новий сенс свого духовного буття у ширшому культурному контексті, аніж це було притаманне “старому українству”. Європейський вимір розуміння національної ідеї як мета свідомого українства, що має “робити історію”, – це та революційна думка, яку Драгоманов намагається привнести в ідеологію українофільства.

Ідейний контекст суспільно-політичних поглядів Драгоманова загалом становить актуальна для XIX століття критика “державної” політики на відміну від політики соціальної. У цьому контексті виникають дві провідні течії розв’язання соціального питання – марксизм з економічним принципом пояснення відносин праці та капіталу, і народництво, яке розглядає “народне життя” як самодостатню галузь суспільного. У межах цієї другої течії виникає поміркований, еволюційний соціал-лібералізм Драгоманова.

Ось ті основні проблеми, ґрунтовний аналіз яких дає змогу, на наш погляд, відтворити цілісний образ Драгоманова як ученого і громадського діяча, показати його справжнє місце в інтелектуальній історії України другої половини XIX ст. Наскільки це вдалося авторам монографії, судити читачеві.

Передмову автори написали спільно, розділи: I і II – М.І.Лук, III, IV, V та замість післямови – Л.П.Депенчук.

РОЗДІЛ I

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Перш ніж розпочати безпосередній аналіз історіо-офських поглядів та соціальної філософії М.П.Драгоманова, розглянемо деякі загальнофілософські принципи його світогляду. Інакше чимало з того, про що йтиметься у пропонованій праці, буде незрозумілим читачеві.

Дослідники відзначають передусім великий внесок Михайла Драгоманова в українську культуру, особливо її суспільно-політичну думку. Його вважають істориком, фольклористом, літературознавцем, етнографом, публіцистом, громадським діячем. Предметом особливої зацікавленості досі виступали переважно дві останні характеристики. При цьому, звичайно ж, зазначається, що Драгоманов займався науковою працею, певний час викладав у Київському університеті. Проте ця його діяльність, а надто те, що він передусім був ученим і мислителем, присутня в драгоманознавстві на другому плані, відіграючи допоміжну, часом навіть декоративну роль. Предметом спеціального ґрунтовного аналізу вона досі не стала. А тим часом саме вона, на наш погляд, має всьї центральне місце в дослідженнях спадщини цього діяча, особливо філософських засад його світогляду, незаяк він був передусім ученим і мислителем, а вже потім публіцистом, громадським діячем тощо. Принаймні з цього треба розпочинати осмислення його творчого доробку. Адже за кожним питанням чи проблемою, над якими він працював, неодмінно проглядається постать згаданого європейського рівня, для якого найвищим

авторитетом, образно кажучи – навіть “моральним принципом” власної поведінки, за будь-яких обставин була наукова істина. Вище за неї він нічого не знає. Звідси, – попри всю толерантність вченого, – його безкомпромісність, часом різкість у полеміці, нерідко однобічність суджень тощо.

Світогляд Драгоманова ґрунтувався на підвалинах раціоналізму філософії Просвітництва, що позначилося на всіх без винятку сторонах його творчості. З позицій раціоналізму він розглядає явища суспільного життя, діяльність конкретних історичних постатей. Якщо український учений і не був, так би мовити, “чистим” сцієнтистом, все ж значні елементи останнього, безперечно, притаманні його світоглядові, чим якраз і можна, на нашу думку, пояснити позицію мислителя в багатьох питаннях суспільствознавства. Щоправда, сцієнтизм не завжди відігравав однакову роль у теоретичних побудовах і висновках Драгоманова. З одного боку, він оберігав ученого від помилок, скажімо, від сповзання до “квасного патріотизму” в національному питанні, з другого – заважав об’єктивно оцінити те або інше суспільне явище чи якусь історичну постать, наприклад Т.Шевченка. Одначе він неодмінно допомагав українському дослідникові завжди залишатися “тверезим” мислителем, мати власну думку про всі порушувані ним питання.

З величезної спадщини Драгоманова на сьогодні чи не найменше вивчені філософські засади його світогляду. Це має свої причини. Найголовніша з них, гадаємо, пов’язана зі складністю вичленення зі значного за обсягом літературного доробку вченого тих філософськи значущих ідей, які обстоював і якими послуговувався в

науковій діяльності не професійний філософ, а представник іншої суспільної науки, і на яких ґрунтувався його світогляд. Драгоманов не залишив жодної праці, де б спеціально виклав і обґрунтував метафізичні передумови свого світогляду. Все це “розпорошене” фрагментами іноді більшими, іноді меншими, а почасти просто кремими тезами) по різних працях, що, звичайно ж, складнює процес “творення” образу Драгоманова як філософа.

Ще важче вичленити ту філософію, якою послуговувався Драгоманов як теоретико-методологічною основою й інструментарієм в аналізі досить далеких від філософії питань. Щоправда, можна знайти прямі зауваження вченого на кшталт того, що він обстоює який світогляд, який “не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки зреміну (еволюцію)”¹. Однак вони трапляються в його працях не дуже часто.

Всі, хто досі досліджував спадщину Драгоманова, погодяться на тому, що він був позитивістом або близько цього нього стояв. Проте досі це питання ніким ґрунтовно й всебічно не проаналізоване. Одна з причин – незнання переважної більшості науковців з магістерською дисертацією вченого “Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит” (1869), де він більш-менш повно викладає своє ставлення до різних філософських учень, підкреслюючи водночас власні уподобання. Цим же певною мірою можна пояснити й відсутність ґрунтовних досліджень історіософії Драгоманова, наріжні ідеї якої сформульовані також у названій праці. Більше того, можна цілком впевнено стверджувати, що на час написання магістерської дисертації Драгоманов уже

сформувався як учений і мислитель. Пізніше його погляди, а надто філософські засади світогляду, якоїсь принципової зміни не зазнали. “Драгоманов, – писав І.Лисяк-Рудницький, – ніколи не міняв своїх принципів. Його світогляд сформувався рано, і він дотримувався його ціле життя”². Ось чому працю “Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит” (передусім її загальнотеоретичні положення) треба розглядати як наріжну для розуміння вихідних засад усієї творчої спадщини вченого. У ній, гадаємо, – ключі до цієї спадщини, позаяк тут ми знаходимо найповніший виклад і обґрунтування філософських засад світогляду мислителя, тих ідей, які становлять ядро цього світогляду (лібералізм, космополітизм, федералізм).

Саме тут найчіткіше сказано і про ставлення до позитивізму. Український учений переконаний, що основні й найправильніші, на його погляд, ідеї позитивізму зводяться до таких положень. Прогрес людського життя здійснюється закономірно, відповідно до епох, які змінюються не фаталістично (як у теорії “місії народів”), а органічно й логічно впливаючи одна з одною. Прогрес залежить від безперервного розумового розвитку. Ці начала позитивної школи, гадав Драгоманов, “дають підстави для виснування таких положень: а) знаходячись у зовнішніх умовах, які не паралізують розвиток, раз започаткована цивілізація народу розвивається безперервно і органічно по певних логічних ступенях; б) прогрес цивілізації проявляється і в свою чергу обумовлюється головним чином силою свідомості наукової, політичної й моральної”³. Наведеними положеннями вчений широко послуговуватиметься як методологічною основою у своїх історичних дослідженнях. Особливо

лпонувало йому останнє з них. Проте щодо нього Драгоманов уважав за потрібне зауважити: "Хоч знання є основою для раціонального політичного і морального блаштування суспільства, однак повне, безпомилкове знання у багатьох відношеннях є справою майбутнього. У минулому ж головний стимул прогресу полягав не тільки в безпомилковому знанні, скільки в напрузі розуму над певними питаннями, - у свідомості. Так, наприклад, хибна в науковому відношенні ідея про золотий вік все-таки рухала моральний розвиток, казувала людям певний ідеал (мир, рівність, моральну истоту). Так, у XVIII ст. не менш хибна ідея про проходження суспільства із договору і про представницьке правління в лісах Німеччини рухала все-таки політичний розвиток європейських народів і т.ін."4.

Очевидно, що ці твердження суперечать класичному позитивізму. Що ж до останнього, то Драгоманов чітко відзначає, зокрема, що спроби Конта підвести всі явища історичного життя під теологічну, метафізичну позитивну рубрики стосуються лише релігійно-наукового боку історичного життя і не можуть без ваг пояснити всі явища життя політичного й соціального. Крім того, достатньо повно позитивізм не формулював положення про значення розумового розвитку як умови прогресу. Не визначився він і в питанні про прогрес в історії: чи відбувається він у житті кожного народу, чи тільки у послідовному ланцюгу народів, що зветься людством5.

Як бачимо, немає належних підстав беззастережно зараховувати Драгоманова до табору позитивістів. Сам він зазнав значного впливу цього напрямку і пророкував йому блискуче майбутнє серед тогочасних соціологічних

учень. Проте всіх без винятку його ідей не приймав. Як слушно зазначає Лисяк-Рудницький, “позитивізм Драгоманова можна обмежити до вимог свободи наукових досліджень, якій би не перешкоджали релігійні чи якісь інші заборони”⁶.

Водночас доводиться визнати, що саме ідеї позитивізму найбільше імпонували українському вченому, особливо ті з них, в яких обстоювалась необхідність точного (на зразок природничо-наукового) знання в царині суспільствознавства. У праці “Положення і завдання науки стародавньої історії” Драгоманов прямо писав, що ми мусимо визнати правильність принаймні двох вимог позитивізму щодо історичної науки, а саме: історична наука, по-перше, повинна дати такі самі точні узагальнення, які дають науки математичні, фізико-хімічні та біологічні, тобто покликана відкривати закони розвитку суспільства; по-друге, вона повинна дати висновки, які мають таке саме практичне значення, як і висновки природничих наук⁷.

Драгоманов переконаний у безмежних можливостях людського розуму пізнати й перетворити навколишню дійсність. І хоч наука “не одразу доводить людей до правди, хоч і по дорозі дає людям і помилки, а іноді й горе, але тільки пробою та взаємною наукою люди доходять до правди”⁸. Він прямо заявляв, що тільки розум та наука виведуть людей із біди й темряви. У цьому пункті позиція Драгоманова значною мірою співзвучна з позитивізмом, котрий прагнув довести, що “супранатуральне і легендарне світоспоглядання втратило всякий смисл і значення з настанням цього енергійного прагнення до науки, до позитивного знання... Розум, наука, свобода – ось є нові сили, які ведуть до неминучого

новлення”⁹. Саме наука прагне досягти такого результату, такої доктрини, яка могла б обійняти все, що тільки може регулювати життя і розвиток людства. Більше того, “вплив розумової діяльності є єдина корінна причина соціального прогресу”¹⁰, вона лежить в основі всіх великих перемін, пережитих людством. Драгоманов ужає також, що творчим чинником історії є інтелект. Гроге, визнавши людину найвищою цінністю, український учений вступає в очевидну суперечність із касичним позитивізмом. Слушною, гадаємо, є думка сучасних дослідників про те, що не тільки людина як найвища цінність, але й міжіндивідуальні та між-національні взаємини оцінювались Драгомановим з опяду на ідеал справедливості. Остання не вважалася мгафізичним поняттям, що має бути еліміноване на заадах строго критичних наукових підходів. Драгоманс не був позитивістом і раціоналістом того гатунку, ксрих віра в наукову істину як вищу цінність призводить догичного скептицизму чи релятивізму. Детермінізм як спсїб наукового пояснення явищ він поєднував з ідеїзмом шляхом визнання людини вільною в основі свої істотою¹¹.

Драгоманов вірив в існування та могутність природних законів історії. Такі самі закони керують політикою, і сає політична наука повинна з’ясувати людям напрям і пігрунтя їхньої громадської праці. Вчений уважав, що боргтися за соціальний ідеал треба лише зброєю знання. Осльки ж таким ідеалом йому уявлявся людський добобут, якого можна досягти тільки за допомогою здоутого наукою знання, остільки, за слухним зауваженням Д. Донцова, позиція Драгоманова зводилася до тог, що “всі соціальні недомагання можна було

вилікувати через піднесення опертої на науці зовнішньої культури, яка визволяє людськість з нужди і турбот. Соціальна проблема стала проблемою вдосконалення матеріального стану суспільності через науку”¹².

Можна навести чимало фактів, що засвідчують прихильність Драгоманова до принципів раціоналістичної філософії із яких він виходив, оцінюючи явища суспільного життя, творчість мислителів минулого. Наведемо лише один із них – розгляд ним спадщини Т.Шевченка.

Загалом світогляд Кобзаря характеризується ним як “біблійсько-революційний містицизм”, котрий спричинив до того, що Шевченко, мовляв, так і “зоставсь чоловіком, котрий мав добрі громадські бажання, часом мав повстанські мрії, а все-таки не став ні політико-соціальним, ні, ще менше, революційним діячем, навіть і таким, яким може бути поет”¹³.

Драгоманов постійно наголошує на тому, що характер суспільної думки часів Шевченка варто обов’язково зіставляти з тогочасним рівнем європейської науки. Інакше ми матимемо справу з квасним патріотизмом на зразок слов’янофільства. З цього погляду оцінюється ідеологія Кирило-Мефодіївського товариства взагалі, творчість Шевченка зокрема. В українському всеслов’янстві, вважає Драгоманов, було багато європейства, але опора на християнство тягла його назад від європейства. Він наполегливо обстоює думку, що Шевченкові бракує систематичного наукового світогляду, бо, мовляв, оточення, в якому перебував поет, не сприяло формуванню такого світогляду. Навпаки, більший за науку вплив на нього мала Біблія, де він “став шукати духа народолобного пророкування, проповід

«ду божого над неправедними»¹⁴. Релігійність Шевченка Драгоманов оцінює лише негативно, виходячи з принципового переконання про несумісність науковості з релігійністю. Крім того, він прагнув втиснути все багатство художньо-образного осягнення світу, проникнення в духовний світ людини в прокрустове ложе раціоналізму і був переконаний, нібито “любов до мужика, до невільного, а потім і до бідного – це найголовніша провідна ідея Шевченка і як поета, і як чоловіка”¹⁵. А відтак і його твори на історичну тематику треба оцінювати головним чином з погляду їх наукової вартості.

Загалом Драгоманов досить скептично ставиться до історичних екскурсів поета, дорікає йому за ідеалізацію минулого, а також за те, що, не володіючи досягненнями європейської науки (яка нібито лише одна могла показати йому ясний ідеал державного порядку попереду нас, а не позаду), він “не дав нам “провідної ідеї”, як же врятувати свою волю України не на історичному ґрунті германщини, без козацького сепаратизму, бо й сам тієї думки не мав”¹⁶.

Драгоманов не розумів, що Шевченко підходить до історії не як учений і не претендує на вичерпну наукову достовірність у висвітленні подій минулого. Історія України цікавить його не як низка тих чи тих подій, що відбулися, а як скарбниця духовних потенцій народу. Звертаючись до минувшини, Кобзарєва муза якраз і привалася у той підземний склеп народного духу, без освітлення якого неможливе відродження національної самосвідомості. А без останньої ніяка воля народу не може бути досягнута навіть за умови, що вона спиратиметься на найдосконалішу науку про майбутнє.

Як бачимо, спроби послуговуватися в аналізі поетичної творчості принципами, застосовними лише до творчості наукової, завадили Драгоманову зрозуміти справжнє значення Шевченка для України. Він так і не зміг показати, “що таке справді Шевченко сам по собі й у свій час”¹⁷.

У добу Драгоманова ще не було очевидним, що ті ідеї та ідеали, які народилися в надрах Просвітництва, не витримають випробування часом, оскільки виявляться нездатними задовольнити запити внутрішньої природи людини, потреби розвитку її індивідуального “я”. Як слушно зазначав у зв’язку з цим професор філософії Київського університету О.Гіляров, великі ідеї свободи, рівності, братерства були підказані розуму головним чином зовнішніми соціальними й політичними умовами й мали на меті зовнішнє благоденство людини, яке має ґрунтуватися на принципах розуму. Внутрішня людина, з усіма її почуттями, віруваннями, мріями, сподіваннями й бажаннями відкидалася, як підґрунтя старого, нерозумного начала¹⁸.

Європейська культура, побудована на підвалинах філософії Нового часу, пригнічує людину. “Вбачаючи в людині істоту переважно розумну, ця культура утверджує як ідеал майбутнє звільнення людини для чисто духовної діяльності, й оскільки суб’єкт протилежний об’єкту, дух – природі, – відбувається відмежування людини від природи, підпорядкування всього життя створеним нашим розумом формам”¹⁹. А відірваність духу від природи й зосередженість на самому собі, на своєму суб’єктивному світі неодмінно призводить до побудови нездійснених утопій, до конструювання таких потреб які не продиктовані природою і тому ніколи не можуть

Їсти задоволені. За своєю внутрішньою природою розум є джерелом свободи. Водночас за своїм формальним визначенням він є принципом зумовлюючим. Людина рідко усвідомлює розум у його внутрішній природі, а зсереджується на його формальному, теоретичному боці являється більш очевидному. Це спричиняє те, зауважує Гіляров, що ми підносимо форму й теорію до рівня верховного закону життя, який лише один має над цим життям панувати. Чим більше ми прагнемо підпорядкувати життя теоретичним вимогам, тим воно стає умовнішим, формальнішим і незрозумілішим.

Панування у філософії Нового часу раціоналізму над іншими гранями духу сприяло утвердженню догми, що розум – це сутність людини (адже від інших істот вона відрізняється насамперед розумом). Насправді ж розум є лише однією складовою багатогранного духовного світу людини. Розумом вона послуговується не більше, ніж почуттями. Задоволення таких сторін духу, як радість, любов, ненависть, сподівання, розчарування тощо, так само необхідне, як і потреба пізнавати світ. Подібно до того, як життя фізичного організму вимагає гармонії його різних функцій, так і духовне життя може бути нормальним лише за умови задоволення усіх сторін духу. Якщо погодитися з тим, що почуття, яке не спирається на розум, не може виступати надійним керівником практичного життя, то треба погодитись і з тим, що не може бути таким керівником і розум, якщо він не спирається на почуття.

У раціоналізмі істинність зводиться до зрозумілості й очевидності. На практиці ж абсолютизація якогось одного принципу неодмінно спричинює догматизм. Для останнього всяке положення тим очевидніше й істинніше,

чим воно формальніше й менш змістовне. Теоретично розум може проголошувати принципи свободи, рівності, братерства, одначе власними засобами він не здатний втілити в життя жодного з них. Скажімо, ідеологи Французької революції вірили в безмежну могутність розуму, нездоланну силу універсальних принципів свободи, рівності, братерства. Людина взагалі, її права, суспільний договір тощо здавалися їм самоочевидними істинами, аксіомами. Увесь суспільний устрій революційної Франції ґрунтувався на раціоналістичному догматизмі “якобінського духу”. Реальна дійсність не відповідала теорії, побудованій на щойно названих аксіомах, і тому проголошувалася нерозумною. Проте “чим настирливіше розум прагнув узгодити суспільний лад із самоочевидними принципами, тим складнішими й заплутанішими ставали відносини. Щоб надати їм ясності й відокремленості, які б відповідали теорії, теоретики змушені були вдатися до грубої сили й “жаху”; але ні груба сила, ні “жах” не могли примусити складну дійсність набути простих форм і довели лише неспроможність спроби, а тому й розуму”²⁰.

Усієї філософської глибини цієї проблеми Драгоманов цілком не усвідомлював і до кінця життя був вірним принципам просвітницького раціоналізму. На них він вибудовує і власну філософію історії, ідеї якої, гадаємо, є найважливішими серед тих, що становлять ядро світогляду мислителя.

Чому саме вони? Тому що все інше Драгоманов, з одного боку, підпорядковував розробці й обґрунтуванню власної історіософської концепції, а з другого – обґрунтовував нею і виводив з її принципів. Мають рацію ті дослідники, котрі вважають, що “свій соціалістичний

світогляд, в українські форми прибраний, буде Драгоманов на певному розумінні українського історичного процесу. Завжди і всюди в чисто політичних та публіцистичних творах Драгоманова знаходимо ми цю історичну аргументацію, Бажання поєднати сучасні політичні стремління та громадську роботу генетичним зв'язком з громадським життям минулих часів, бажання на знайомстві з минулим навчитися громадської роботи в сучасних обставинах”²¹.

До сказаного важливо додати, що формування світогляду Драгоманова аж ніяк не обмежувалося досягненням лише українського історичного процесу, а ґрунтувалося на широких узагальненнях загальноєвропейського історичного процесу, особливо історії стародавнього світу, визнанням махівцем якої він був. Більше того, на початку своєї ідейної волюції майбутній учений приділяв останній незрівнянно більше уваги, ніж першій. Отже, ми маємо достатньо підстав тверджувати, що Драгоманов ішов від осмислення загальноєвропейського історичного процесу до досягнення української історії. Глибокі знання історії класичних народів дали тим підґрунтям, на якому викристалізувався цілісний світогляд українського мислителя з його засадничими принципами лібералізму, федералізму та космополітизму. «значимо в дужках, що ми принципово не поділяємо думки тих науковців, котрі стверджують, нібито Драгоманов неперіодично суперечив сам собі, часом кардинально міняв деякі свої погляди, а й взагалі не мав гармонійного, сталого наукового світогляду...”²². Гадаємо, значно ближчою до істини є теза І.Лисяка-Рудницького, згідно з якою “систематичний характер думок Драгоманова полягає в органічній єдності його ідей, кожна з яких пов’язана з іншими, доповнює і може бути зрозумілою лише через ціле”²³.)

Розробляючи принципи власної філософії історії,

Драгоманов спирається на досягнення світової філософської й соціологічної думки, на здобутки сучасної йому історичної науки з даного питання. Кожен із висунутих ним принципів власної філософської концепції ґрунтувався на осмисленні величезного фактичного матеріалу, що почерпався вченим з історії різних епох і народів. Він критично аналізує всі відомі на той час основні історіософські теорії, проте до жодної з них не пристає беззастережно, позаяк розуміє, що розвиток політичної науки завжди залежав і залежить від політичних рухів у суспільстві (звідси її неминуча тенденційність), а філософія історії завжди була залежною не лише від тих ідеалів, які визнавав даний конкретний час, але й від розуміння можливості їх здійснення в певний час і в певному місці²⁴.

За переконаннями Драгоманова, суть та завдання філософії історії зводяться до вироблення певного критерію та ідеалу, за якими слід оцінювати ту чи ту історичну епоху, з'ясовувати причини історичних явищ і зміни епох. Саме філософія історії визначає оцінку будь-якої історичної епохи та історичних явищ.

Уже на світанку цивілізації, зазначає Драгоманов, людство почало усвідомлювати певний моральний ідеал, який слугував висхідною точкою для вивчення минулого, сучасного й майбутнього, а відтак був зародком філософії історії. Зрозуміло, що з часом змінювалися не лише конкретні подробиці цього ідеалу, але й думки про його здійснення. Загалом останні зводилися до трьох можливих варіантів: або визнавалося, що ідеальний порядок уже існував у минулому, або існує десь на периферії світу, або вважалося, що здійснення ідеалу взагалі не можливе в реальному людському житті, а можливе лише в житті

ідеальному, де будуть зібрані тільки досконалішуші, або, нарешті, визнавалося, що посильне і поступове досконалення можливе й існує у цьому світі, що ідеал бажання досконалості в майбутньому житті має не викликати байдужість до того, що робиться нині, а, навпаки, підсилювати бажання можливого уподібнення знуючого життя життю ідеальному. Останній погляд є ніщо інше, як теорія прогресу²⁵. Відповідно до цих трьох моментів усвідомлення відношення ідеалу до дійсності турилася і філософія історії, тобто оцінювання минулого й сучасного.

Аналізуючи щойно названі історіософські концепції, Драгоманов зауважує, що перші дві з них призвели до вироблення досить похмурих і безнадійних наслідків на сучасне і до ідеалізації минулого, до стародуства або повного песимізму, до гуманної мізантропії. Позаяк, на додаток, ще не існувало усвідомлення залежності досконалості людського життя від характеру суспільного ладу, від властивостей людської натури взагалі, погляд на людину був суто особистий, до того ще й абстрактний, досить часто зовсім утопічний, то стародуство, повний песимізм щодо сучасності були явищами законними й навіть необхідними.

Відтак залишається третя концепція (теорія прогресу), яка вигідно відрізняється від двох перших. Дуже, на переконання Драгоманова, "лише віра у прогрес при всій строгості ідеалу, рятує людину від песимізму відчаю, від гуманної мізантропії і навчає міряти часи і об'єкти відносною досконалості, власне історичною. Дія про прогрес не тільки розбила ідеалізацію минулого й дозволила спокійніше ставитися до сучасного, змусила дослідників історії розвитку народу і людства шукати у внутрішні причини історичних явищ та процесів –

культурні, економічні, соціальні, політичні — й ослабила в такий спосіб розуміння випадковості в історії або приписування особистостям більшого значення, ніж вони насправді мали. Лише з прийняттям ідеї прогресу визнання певної правильності та закономірності в історичних явищах знайшло собі тверду основу”²⁶.

Драгоманов переконаний, що причиною всіх хиб і прорахунків античних істориків є відсутність у них ідеї прогресу. Вона їм була просто невідома. Саме через це вони мало визнавали закономірність історичних явищ, мало уваги звертали на їх внутрішні, соціально-політичні причини, а отже, були не в змозі збагнути органічність зростання установ і взагалі життя народу та зв'язок між собою різних періодів історії одного й того самого народу. Назагал їм цікавило лише питання про причини зовнішнього посилення і падіння держав. Якщо ж в античних письменників і з'являється ідея про якусь поступовість у зміні історичних епох, якщо вони й намагалися віднайти внутрішні причини зміни історичних явищ, то ці спроби залишилися надто недосконалими, довільними, поверховими й однобічними.

Драгоманов вирізняє дві характерні особливості давньої історіографії. Перша з них полягає у переконанні, що історичні явища залежать від волі кількох чи однієї верховної істоти, котра або через примхи, чи злобу, заздрощі, або з причини порушення людьми її розпоряджень, образи святині, або через недостатню запопадливість в засвідченні прихильності до неї, або, нарешті, через порушення людиною якихось моральних понять, скоєння злочинів насилає на людину чи народ загалом лихо. І навпаки, через примхи та сама істота в нагороду підносить окрему людину чи якийсь народ до щастя й величі.

Друга особливість давньої історіографії зводиться до переконання, що в сиву давнину люди жили цілком щасливо, але чим далі, тим життя ставало гіршим і гіршим. Цей погляд, гадає Драгоманов, пов'язаний із попереднім, тим, що перша втрата золотого віку й поступова втрата людського щастя спричинилися через непокору людей волі богів, а відтак призвели до неповаги до них, зростання погорди, занепаду моралі. Саме з такою філософією причинності людського життя підходили античні автори до осмислення окремих народів і держав. "Норму цього плину, – пише Драгоманов, – стародавні мислителі уявляли собі в такому вигляді: певний народ, заслуживши для себе благовоління богів покірністю й чеснотами, підносився ними до політичної могутності; одначе потім або розбещувався під впливом успіхів і заслуговував покарання, або викликав заздрість самих богів чи фортуни, котрі насилали на нього лиха і вади, які, в свою чергу, доводили до бідувань"²⁷.

З виникненням християнства ці ідеї не зникли. Вони мали відгомін і в християнських, передусім католицьких, письменників, зокрема в Августіна, Орозія, Сальвіана. Це, на думку Драгоманова, сталося не випадково, адже факти для своїх творів вони запозичували у римських письменників, а з фактами переходили й ідеї. Часто-густо вони лише по-своєму переробляли твори поганських письменників. Останнє особливо виявилось в тлумаченні питання про хід історії, де фактично домінувала та ж ідея про залежність історичних процесів від втручання вищих сил. Звичайно, про повну тотожність не йдеться, проте форми, в яких постає боже світоправління у католицьких письменників, є, за переконаннями українського вченого, дуже часто більш поганські, ніж християнські.

Окрім класичної літератури, католицькі мислителі зазнавали найбільшого впливу Біблії; у священній історії євреїв вони вбачали своєрідний зразок історії, звідки, як зазначає Драгоманов, почерпали “не лише загальні історико-філософські поняття, без сумніву, цілком вірні але в яких вони шукали аналогії й пояснення всіляких дріб’язкових і конкретних обставин стародавніх народів іноді штучно витлумачуючи вислови, сказані в роздумі з приводу зовсім інших обставин, і натягуючи схожість фактів, зовсім відмінних між собою”²⁸.

І все-таки Драгоманов визнає, що християнство не просто повторювало, а розвивало старозавітне вчення. Виникнення нової релігії, релігії всесвітньої, яка прагнула замінити існуючі національні культури, спонукало до роздумів з приводу відношення нововиниклих ідей до національних вірувань різних народів, до античної філософії та моралістичної літератури, до соціального устрою, політичних і міжнародних відносин попереднього й сучасного суспільства. Ідея про світоправління боже все більше осмислювалася і очищалася від поганських нашарувань. Уже такі отці церкви, як Орігена Тертуліан, Арнобій та інші, висловлювали думки про поступовість виховання людського роду в напрям відлучення його від грубих форм культу, моралі суспільного облаштування (людські жертви, полігамія, війни, національна винятковість тощо) і прилучення до гуманно-космополітичного християнського вчення, як говорить стільки ж вірі, скільки й розумові, і має на меті виховати вільних синів Бога, а не рабів. “Таким чином – висновує Драгоманов, – не лише суспільне й релігійне життя збагачувалося новими вищими ідеями, а і історична наука йшла до більш досконалої доктрини, ніж

історичні поняття стародавніх”²⁹. Розумову роботу християнства впродовж II і III століть український учний називає великою й плідною.

У наступні століття (починаючи з IV) напади варварів на римські провінції та пов’язані з цим лихоліття змусили багатьох засумніватися в божому світоправлінні й розпочати пошуки причин того, що відбувалося. Незалежною стала потреба пояснення та обстоювання самої ідеї провиденціалізму. За це й узялися християнські письменники. Драгоманов акцентує увагу на двох ідеях християнської філософії історії: 1) світом править не випадок, а Бог. Він – начало всякого правила, всякої креси, всякої упорядкованості, міри, числа й ваги. Бог не лишив поза своєю увагою найдрібнішої частинки світу. Тому важко припустити, щоб він залишив поза завішами свого провидіння людські царства, їхнє падіння й поневолення. Бог створює царства на землі. Прочому не випадково, не без підстав (позаяк він Бог, а не virtupa), а відповідно до упорядкованості речей і часу, які він знає, але яких ми не знаємо; 2) Бог допускає виникнення тих чи тих царств або в нагороду за чесноти, або в покарання за вади тих чи інших народів. Веде людство до досконалості. Історія – це виховання людства. Прочому виховання не якогось окремого народу, а всього людства, адже все воно походить від однієї людини. Як і окремий індивід, людство зростає під божим наглядом і проходить відповідні вікові шаблі – юність, повноліття, старість. Проте остання не є слабкістю, як у випадку з окремим індивідом. У першій половині юності (від Адама до Ноя) людство живе без закону й підпорядковане матері. Моральні риси людини починають розвиватися в другій половині юності (від Ноя до Авраама) – тоді

виникає мова, зароджуються перекази, проте людство ще не виходить цілком з-під влади матерії. У другу епоху зрілого віку (від Авраама до Христа) розпочинається панування закону над людиною – розвивається розум, виникає усвідомлення гріха, людина бореться з матерією, хоч і безуспішно, адже милість Божа ще не звільнила її від рабства пристрастей. Поява Христа відкриває добу повної досконалості людства, облаштовує державу небесну³⁰.

Високо оцінюючи щойно названі ідеї християнської філософії історії, Драгоманов, зокрема, зазначав, що вони “мають значення вже як одна з перших спроб узагальнення й осмислення історичних фактів, як одне з перших формувань ідеї єдності в історії всього роду людського, одна з перших спроб побудови загальної історії, однаково як і спроба формулювання ідеї поступового розвитку, без сумніву помітного в історії людства”³¹. Водночас Драгоманов зауважував – якщо теоретичний бік питання про світоправління пояснюється християнськими мислителями цілком правильно, то прикладний – зовсім ні. Застосування ідей християнської історіософії до аналізу конкретних історичних епох виявилось безплідним, позаяк “історична прогресія занадто непропорційна і дивна, щоб нав’язувати її провидінню”³². Ось чому історик повинен досліджувати земний зв’язок між подіями, той зв’язок причин і наслідків, який притаманний природі фактів і може бути досягнутий лише за умови їх глибокого вивчення.

Спроби послуговуватися під час аналізу конкретних фактів історії різних народів ідеєю про провиденціальне керівництво долями і зміною народів неправомірні хоча б тому, що божественне одкровення висловлювалося

гільки про історію євреїв. Що ж до інших народів, гадає Драгоманов, можна твердити, що й їхньою долею, як і всім світом, керує Провидіння. Але яким шляхом воно їх веде – це не було нікому відкрито. Тут же український учений слушно зауважує, що стосовно тих народів, історія котрих не визнана безпосереднім одкровенням священною, робити подібні висновки, виголошувати вирoki їхнім долям через довільне тлумачення текстів Святого Письма – означає зловживати, хоч би і з найблагороднішою метою, його авторитетом.

Яскравим прикладом такого зловживання, на думку Драгоманова, є праці Августіна, Сальвіана, Орозія, Боссюета, в яких безпосередньо до сучасних їм подій прикладається все те, про що йдеться в Старому Заповіті про царства Єврейське, Вавілонське, Персидське, а сучасна їм римська дійсність описується подібно до того, як у Біблії змальовуються факти з життя народів біблейських. Такий підхід спричинив те, що згадані автори приписували зруйнування Рима варварами Божій волі. Але ж оскільки Провидіння нікому не відкрило своїх задумів про долі народів, окрім єврейського, остільки історик, переконаний Драгоманов, не повинен зазіхати на те, щоб розкрити таємниці Провидіння і домішувати істини одкровення до своїх висновків, які за самою природою науки, як справи людського розуму, не можуть не підпадати під всебічну й вільну критику.

Історики досить часто придумували свої пояснення певного історичного факту після факту (як у випадку з варварами), зводячи в такий спосіб провіденціальну доктрину до поклоніння фактові і виправдання його, замість того, щоб зрозуміти його значення в ланцюгу інших фактів.

Виступи істориків від імені Провидіння – це не що інше, як один із виявів псевдомесіанізму, властивий не лише згаданим католицьким письменникам, а й слов'янським. У цьому зв'язку Драгоманов звертає увагу на те місце в літопису Нестора, де робиться спроба пояснити причини половецьких нападів на Руську землю Божим Провидінням – як покарання за моральний розклад суспільства. В такий же спосіб пізніше пояснювали і причини монголо-татарської навали. “У наших моралістів-літописців, – пише вчений, – ми бачимо таке саме пояснення бідувань після факту, ті самі тексти із Святого Письма, ... ті самі приклади в перерахуванні вад і ті самі вади. У нас з'явилася було та сама теорія провіденціальної необхідності татар для знищення руської держави, ніхто лише не говорив, що руське суспільство удільних часів було зіпсоване остаточно і що татари були потрібні для його оновлення і для сприйняття в себе християнства, якого виявилися негідними земляки Антонія і Феодосія”³.

До цієї проблеми ми ще повернемося. Зараз же звернемо увагу лише на висновок Драгоманова стосовно християнської філософії історії. Він переконливо показує, що трактати її фундаторів з практичного боку суперечать самій ідеї християнства і, водночас, історичній істині, позаяк намагаються подати один із варварських народів (готи, вандали, франки та ін.), як Богом обраний. Щоб довести провіденціальну необхідність падіння одного народу і звеличити інший, робляться спроби показати, що якийсь один народ моральніший за інший; для цього на перший план часто висуваються досить сумнівні чесноти. “У розподілі чеснот і вад між різними народами, – пише Драгоманов, – католицькі моралісти, як допіру стародавні, поступали зовсім довільно і найменше стояли

на історичній точці зору. Вони брали за характеристичну рису народу або особистісні особливості, наприклад скупість, жадність, брехливість у приватному житті, або особливості зовсім відносні, наприклад розкіш, бідність, або ж, зрештою, риси характеру, притаманні певному ступеню розвитку народу, риси, що здатні коливатися від перемін у положенні народу, наприклад, пияцтво, військовий ригоризм, покірливість духівництву, або ж риси, які характеризують життя лише певних прошарків населення, наприклад, конкубінат і т.д., і т.д. ... Загалом стародавні моралісти... випустили з виду, що народи можуть мати від природи здібності, але аж ніяк не особисті чесноти чи вади"³⁴.

Такий підхід до проблеми обраності якогось одного народу зберігся і в пізніших історіософських концепціях, а за часів Драгоманова набув особливої популярності серед германофілів, російських слов'янофілів та польських націонал-патріотів. Щоправда, тут уже йшлося не так про якісь риси характеру окремого народу, як про речі суттєвіші, зокрема про вродженість в того чи іншого народу певних форм суспільного життя, ідеї свободи, схильності до тієї чи іншої гілки християнства тощо. Драгоманов не сприймає подібних провіденціалістських зазіхань і аргументовано їх критикує. Щоб зрозумілішою стала його позиція в цьому питанні, спинимося спочатку докладніше на його ставленні до німецької історіософії та історіографії.

Як ми вже зазначали, себе Драгоманов вважав прихильником теорії прогресу. Тому не випадковим був його інтерес до різних її модифікацій, ґрунтовний, а радше досить прискіпливий аналіз поглядів її фундаторів, передусім німецьких мислителів у особі Гердера і Гегеля.

Ідея історичного прогресу мала два формулювання. Перше зводилося до того, що кожний народ, будучи поставлений у більш-менш сприятливі умови, поступово, зусиллями власної думки і боротьби інтересів, однаково, як і під впливом обставин, поліпшує форми побуту і розширює свої моральні й наукові поняття. Така тенденція притаманна всьому людству, а не лише окремим народам, хоча зрозуміло, що різні умови спричиняють до того, що народи перебувають на різних щаблях історичного розвитку.

Згідно з другим формулюванням, усе людство являє собою один організм, який розвивається і вдосконалюється не стільки в окремих своїх частинах (нарадах), скільки в загальній масі. Причому частини (народи) – це правильно розмежовані шаблі розвитку цілого.

Першу форму сповідували англійські й французькі мислителі, другу – німецькі.

Ідею історичного прогресу Драгоманов уважав однією з найпродуктивніших в історіософських концепціях XVIII – першої половини XIX ст., позаяк (окрім обстоювання тези про вдосконалення людини в історії) вона покінчила з ідеалізацією минулого, спонукала до більш реалістичного оцінювання сучасності, а також і змусила істориків заглиблюватися у внутрішні причини історичних явищ (культурні, економічні, соціальні, політичні), змінивши водночас уявлення про випадковість та роль особи в історії. Тільки з визнанням ідеї прогресу, гадає український учений, теза про закономірність в історії знайшла для себе тверде підґрунтя.

У XVIII столітті ідея прогресу постала не тільки як суто наукова сентенція, а й мала прикладне спрямування; адже практичні питання змушували мислителів різних

країн визнати і проповідувати ідею поступового вдосконалення людини в історії для захисту нових устремлінь від нападок застарілих переконань³⁵. Однак, попри всю привабливість ідеї прогресу, потрібно було здійснити всебічне дослідження конкретних форм і умов історичного прогресу, позаяк без цього сама ідея була такою ж мірою науковою ідеєю, як і віруванням.

Віддаючи належне німецькій історичній науці у справі розробки найрізноманітніших конкретних питань історії стародавнього світу та Нового часу, Драгоманов, однак, значно вище ставить заслуги німецької думки в розробці загальних історичних ідей, що стали засадничими для відповідної філософії історії, котра ґрунтувалася на ідеї вдосконалення людини в історії та на ідеї історичного прогресу.

Як відомо, німецькі мислителі, передусім Гегель, виходили з того, що в історії слід пізнавати субстанційне. Якщо в світі панує розум, то і всесвітньо-історичний процес відбувається розумно. Дух, як субстанційне загалом, розгортається не лише в природі, але й в історії. Людство – це цілісний організм, який розвивається і вдосконалюється не стільки в окремих частинах (народах), скільки в загальній масі. Частини – це розмежовані ступені розвитку цілого, тобто духу. Згідно з Гегелем, діяльний дух творить себе як певний дух народів, котрі відіграли всесвітньо-історичну роль у його становленні. Роль окремого народу в історії визначається тим, що в якусь конкретну епоху він виступав ступенем розвитку світового духу на його шляху до свободи. Оскільки ж всесвітня історія, за Гегелем, – це прогрес в усвідомленні свободи, який ми повинні пізнати в його необхідності, постільки лише історії тих народів, котрі

свого часу виступали ступенями усвідомлення духом свободи, становлять епохи всесвітньої історії. Перед цим абсолютним правом бути носієм ступеня розвитку світового духу в даний час духи інших народів безправні і на них, однаково як і на тих, чия епоха минула, всесвітня історія не зважає.

Запропонована німецькими мислителями формула прогресу стала підґрунтям для органічного, а не механічного розуміння всесвітньої історії і в цій своїй частині імпонувала Драгоманову. Проте, якщо у фундаторів ідея вдосконалення людини в історії отримала загалом діалектичну й художню стрункість, то у конкретних прикладаннях до історії різних народів вона привела цих самих теоретиків до багатьох неточностей і недоглядів, що негативно позначилося й на розробці загальних питань. “До чисто наукових побудов німецьких мислителів прилучився ще й своєрідний патріотизм, національне самохвальство, таке властиве народам, котрі з якихось причин відстали від інших або в розвитку політичного життя (як німці від західних народів), або в культурному відношенні, а тому німецька формула філософії історії тим більше спотворює історію як германського племені, так ще більше племен дотичних”³⁶. Проте вона залишається популярною серед ідеологів пригноблених та відсталих народів, позаяк залишає їм можливість тішитися мрією про неминучу настання черги і для їхніх народів “оновити світ”.

Драгоманов не може цілком приєднатися до цієї філософії історії через принципову незгоду з низкою її вихідних положень, які містили в собі внутрішні суперечності. Теорія безумовного прогресу не прийнята для нього тому, що, по-перше, вона безумовна, тоді як

український учений вважає принципово важливим в історичному дослідженні брати до уваги життя кожного конкретного народу; по-друге, він не погоджується з тим, що всяке наступне історичне явище з усіх поглядів вище за попереднє; по-третє, він не приймає тези німецьких філософів, за якою прогрес здійснюється через зовнішні зіткнення і зміни народів, тобто відбувається у так званій зовнішній історії; по-четверте, Драгоманов заперечує ідею провіденціалізму, відкидає тезу про місії народів.

Критично оцінюючи німецьку історіософію, український вчений показує, що попри всю, здавалося б, стрункість і позитивну роль, яку відіграла свого часу ця система, її слід визнати недостатньо обґрунтованою й суперечливою. Справді, якщо допустити наявність ступенів історичного прогресу, які розподіляються між різними народами, то закономірно постає питання про причини такого розподілу. Приймаючи ж ідею провіденціалізму, ми обов'язково маємо відповісти на питання, чому і для якої мети Провидіння затримало одні народи на одному щаблі розвитку, а інші посунуло вперед. Залишаючись на ґрунті позитивних фактів і визнавши справедливість думки про залежність доль народів від навколишньої природи їхніх країн, ми розпочинаємо дослідження життя кожного окремого народу, вибір яким місцевості для свого проживання залежить від багатьох випадкових обставин. За такого підходу, вважає Драгоманов, нам доведеться розпрощатися з ідеєю про стрункий, гармонійний організм людства. Окрім того, історик мусить з'ясувати, чи народ, що репрезентує певний ступінь історичного розвитку, пройшов уже попередній, чи від природи і з самого початку найбільш пристосований до того ступеня, який відвели йому від

імені Провидіння історики? Відповіді на ці питання теорія безумовного прогресу не дає, якщо, звичайно, такою не вважати посилення на невизначений “дух народу”, який, мовляв, відразу ставить його на вищий чи нижчий щабель загальнолюдської драбини.

Тут Драгоманов має на увазі відомий гегелівський поділ людства залежно від того, яку роль той чи той народ відіграв у поступовому вивільненні людського духу від підпорядкування матеріальній природі. Згідно з Гегелем, на Сході вільним був один, у греко-римському світі – деякі, в німецькому – всі. Відповідно до цього, першою формою всесвітньої історії є деспотизм, другою – демократія й аристократія, третьою – монархія. Або відповідно – дитинство, юність і старість людства. Причому старість – це не немичність, а зрілість духу.

Ще Гердер убачав мету людського розвитку у формуванні найбагородніших рис людської душі. На його думку, лише дух роду людського здатний охопити всю його історію загалом³⁷. “Генетичний дух, характер народу, – писав Гердер, – це взагалі річ вражаюча і дивна. Його не пояснити, не можна й стерти його з лику землі: він старий, як нація, старий, як земля, на якій жив народ”³⁸.

Визнаючи унікальність кожного народу, кожної нації, Гердер не схвалював поділу людства за віком, проте, як слушно зауважує Драгоманов, зрештою приходять до того самого поділу народів, що й Гегель, а головне вважає всі частини людства органічно пов’язаними між собою³⁹.

Прихильники цієї теорії, доводить український учений, погоджуються на очевидне спрощення історичного процесу, приймаючи за особливість історичного життя того чи іншого народу якусь одну рису його побуту

чи культури (жрецтво, аристократію, демократію, монархію) за найхарактернішу саме для даного народу і за нею визначають його місце в згаданому прогресі. Причому, якщо ця риса притаманна лише одному періоду історії народу, то тільки цей період і визнається історичним. Попередній же і наступний час або ігноруються, або ж попередній вважається часом приготування до історичного періоду, а наступний – розпаду народу для звільнення місця подальшому моментові всесвітньо-історичного життя, тобто наступному народові.

Однак конкретні дослідження історії окремих народів не тільки не підтверджують цієї теорії, а, навпаки, заперечують її. Драгоманов доводить, що найвідчутніший удар цій теорії було завдано порівняльним вивченням різних народів, передусім стародавнього Сходу, і первісного стану арійських племен. Для прикладу вчений наводить той факт, що касти і деспотії є постійним атрибутом Сходу, а риси побуту і культури аріїв, зображені у Ведах, цілком подібні до багатьох рис побуту германців, гомерівських греків, римлян за часів царів, епоха переселення аріїв подібна до часів героїчної Греції, до епохи германського переселення народів. Послугування порівняльним методом якраз дозволяє показати, що “ступені загальнолюдського розвитку дійсно існують, але тільки не народи репрезентують ступені розвитку життя загального організму, який зветься людством, а кожний народ проходить відповідні більш-менш спільні ступені розвитку”⁴⁰.

На конкретних фактах Драгоманов переконливо доводить, що, коли за основу періодизації взяти царину політичного життя народів, то, скажімо, у індоєвропейців можна знайти такі спільні ступені їхнього суспільного

розвитку: а) побут кантонально-патріархальний, із зародками монархії, аристократії і жрецтва; б) побут героїчний, коли монархія, аристократія і жрецтво чітко визначені; побут, який відповідає епосі переселення народів, коли аристократія і жрецтво згуртовуються навколо монархії, причому, залежно від обставин, переважає то один, то інший елемент; в) прагнення до вироблення державних відносин на одній із названих основ – монархії або аристократії. Найчастіше аристократія жрецька чи військова або перша та й друга беруть *de facto* гору над монархією. Після цього розпочинається боротьба нижчих верств, демократії, проти вищих, яка доводить до г) тиранії і монархії або до демократичної республіки. Якщо водночас держава розширюється, якщо в такий спосіб усі члени її стають немовби аристократією щодо переможених, то розпочинається нова боротьба, повторюючи і ускладнюючи певним чином згадані нами процеси. При цьому одне й те саме явище в житті народу може повторитися, і не один раз.

На прогресивний розвиток того чи того народу, зазначає далі Драгоманов, величезний вплив мають розміри державної території, зовнішні стосунки, етнографічний склад населення, народи, котрі перебувають на іншому ступені розвитку. Все це, разом узятє, надає перевагу то одному суспільному елементу, то іншому, затримує або скорочує час для кожного періоду розвитку; словом спричинює багато видозмін, ускладнень, повторення форм життя, які й відрізняють історію одного народу від історії інших народів. Це розмаїття впливів може призводити до того, що один і той же народ у певний час не матиме нічого спільного з самим собою, яким він був за іншого часу. Отже, робить висновок вчений,

визнати якусь одну форму побуту якогось народу за характерну ознаку його історії й народності – означає погрішити проти історичної правди. Ще більше ми погрішимо проти неї, вважає він, якщо довільно візьмемо з історії кожного народу по одній рисі, і робитимемо висновки за однією епохою, утворимо штучний ланцюг народів і введемо на цій основі фаталістичне вчення про зміну народів і їхні місці.

Як бачимо, Драгоманов визнає наявність ступенів загальнолюдського розвитку, проте водночас переконаний, що не народи репрезентують той чи інший щабель розвитку загального організму, який зветься людством, а кожний народ проходить певні, більш-менш однакові щаблі свого розвитку. Щоправда, система прогресивного розвитку в житті кожного народу, розвитку, який залежить від багатьох чинників, зазначає вчений, виявляється менш стрункою і привабливою, ніж система безумовного прогресу, що здійснюється різними частинами єдиного організму (людством), зате вона значно ближча до історичних фактів. “Ми думаємо, – писав Драгоманов, – що немає ніяких підстав уважати свободу чи певний політичний лад узагалі більш-менш вродженим якомусь народу. Ми повертаємося до раніше висловленої думки про схожість вихідного пункту історії всіх арійських племен, а можливо і всіх племен людських, про схожість ступенів, які проходить розвиток усіх цих народів, і про різноманітність розвитку під впливом різних історичних умов, серед яких неабияку роль відіграє зіткнення народів, з котрих один перебуває на одному ступені розвитку, а інший уже вийшов із нього”⁴¹.

Звернувши увагу на ігнорування німецькими мислителями порівняльного методу як на принципову методологічну помилку, Драгоманов все ж головну хибу

німецької історіософії вбачає в тому, що вона шукала закономірності, рушійні сили історичного прогресу в зовнішніх відносинах народів, тоді як їх слід шукати у внутрішній історії кожного конкретного народу. Він послідовно доводить, що “здатність до прогресу є властивістю переважно думки людської, – отже, вона діятиме переважно і в сфері, що породжується цією думкою, у так званій внутрішній історії народу, і тут діятиме безперервно в тому розумінні, в якому ми говорили: закономірно породжуючи нові потреби і знаходячи засоби їхнього задоволення. Закономірна послідовність існує тільки в роді явищ, що породжуються однією причиною і в яких діє один елемент. Паралельно й одночасно з одним рядом явищ може діяти другий ряд також закономірно, але явища одного ряду будуть стосовно другого зовсім випадковими”⁴².

В історії зовнішніх стосунків між народами доволі прикладів таких випадковостей. Драгоманов ладен погодитися з тим, що один народ може закономірно (для нього) завоювати і поглинути інший, що з амальгами завойованого з загарбницьким народом може утворитися подальший закономірний розвиток. Але, щоб існувала закономірність самого факту появи права одного народу на завоювання іншого, до того ж саме в даний, а не в інший час, – з цим український учений рішуче не погоджується. “Якщо в таких явищах і існує закономірність, – наголошує він, – то зоологічна, географічна і та.ін., але не логічна й історична, не така як у явищах внутрішнього суспільного та морального розвитку народів. Уся помилка німецької філософії історії, помилка, якої часто припускаються історики навіть далекі від філософствування, полягає в тому, що вона

шукає тієї закономірності в зовнішніх відносинах народів, яка може бути лише в їхньому внутрішньому житті”⁴³.

Положення про необхідність зосередження уваги історика на вивченні внутрішньої історії народу вперше в українській та російській історіографії ХІХ ст. було висунуте і обгрунтоване кирило-мефодіївцями, передусім М.Костомаровим і П.Кулішем. Воно стало наріжним каменем для всієї української народницької історичної школи, яка остаточно викристалізувалася на межі ХІХ – ХХ ст. і до якої, безперечно, належить і Драгоманов. Причому, “увесь той багаж думок, що вносив Драгоманов, був надзвичайно цінним вкладом в нашу історіографію, а головне Драгомановські думки були свіжим і новим словом, що з’єднувалося з передовою думкою Західної Європи”⁴⁴.

В основі драгомановської концепції філософії історії лежить, з одного боку, ідея прогресу, а з другого – соціологічне розуміння історичного процесу. Саме ідея прогресу змусила істориків досліджувати внутрішні причини історичних явищ і змін у культурній, економічній, соціальній і політичній царинах суспільного життя різних народів. Як щойно зазначалося, український учений виходив з того, що здатність до прогресу є властивістю переважно людської думки і діє головним чином у тій сфері, котра породжується цією думкою, тобто у внутрішній історії народу. Саме тут вона має діяти безперервно в тому розумінні, що покликана закономірно породжувати нові потреби й шукати засоби їх задоволення. Лише така закономірність може вважатися логічною й історичною. Як слушно зауважував Лисяк-Рудницький, у брошурі “Рай і поступ” “Драгоманов розвиває справді оригінальну філософію історії. На

відміну від більшості захисників віри у поступ він не буде своєю аргументації на показі очевидних досягнень цивілізації, а на розвитку самої ідеї поступу". Чому так? Тому що "Драгоманов ніколи не сприймав поступ як якийсь автоматичний прогрес у природі і не ототожнював його з технологічними досягненнями й нагромадженням матеріальних благ, як це робило багато представників вульгарного лібералізму ХІХ ст. Для будь-кого з такою етичною орієнтацією, як у Драгоманова, поступ по суті є питанням вищого ступеня духовної культури та соціальної справедливості. Драгоманов дає цікаве прагматичне виправдання ідеї поступу. Віра в поступ надає людям змогу прагнути до вдосконалення умов як здійсненої мети й не дозволяє фаталістично примиритися з існуючим станом речей. Оскільки люди борються за краще, то можна буде досягнути справжнього поступу"⁴⁵.

Соціологічне розуміння історичного процесу, за переконанням Драгоманова, дозволяє принципово змінити методологію історичного дослідження, змінити географічно-хронологічний підхід до згрупування історичних даних логічним, що передбачає розгляд історичного процесу як універсального за своєю суттю, але відмінного у формах вияву.

Завдання історичної науки, писав учений в іншому місці, – схопити загальну норму подібних явищ, тобто їх закон. Метафізична теорія безумовного прогресу спонукала до думки, ніби історичні явища не повторюються. Але ж і жодне з природних явищ не повторюється в його конкретній формі, що, однак, не завадило природознавцям скласти систематичні класифікації явищ за їхніми властивостями. Вони перестали розглядати явища, керуючись лише збігом чи зміною їх дії в часі та

просторі. Правда, зазначає Драгоманов, і тут значення простору й часу не було обійдене увагою, але при систематичному огляді явищ простір і час набувають значення умов, у яких протікає це явище, та послідовності, в якій відбуваються його видозміни. “Більше того, всяка природна систематика або статика явищ необхідно покрие собою й історію чи динаміку їх, тому що явища переходять від найпростіших форм до найскладніших у певній послідовності. Так у біології статика і динаміка злилися в теорії еволюційній”⁴⁶.

Таку методологію, переконаний Драгоманов, потрібно застосовувати і в дослідженні історії. Якщо ми помічасмо низку однопорядкових історичних фактів одного роду і вичленяємо з них ці родові ознаки, то тоді стає зрозумілим, що певні явища історичного характеру повторюються за відповідних умов. Цей висновок і є закон історичний. Якщо ж дослідження покаже, що якісь явища повторюються менше чи зовсім перестають повторюватися, тому що вплив певних умов на них слабшає або й перестає існувати, то в цьому разі ми приходимо до другого закону, тобто до того ж самого, але інакше вираженого. Отже, робить висновок Драгоманов, щоб якимось узагальнити історичні явища і надати практичного значення науці про них, потрібно передусім розкласифікувати їх за родами й видами. Але для цього треба замінити географічно-хронологічне згрупування історичних даних логічним, позаяк, “тільки провівши факти через логічну систематику, ми досягнемо того, що топографічна і хронологічна сторони їх прояву будуть допомагати нам зрозуміти їх, а незатьмарювати і збивати з толку наше розуміння”⁴⁷. Неминучим наслідком логічної, а не топографічно-хронологічної системи

викладу історичних фактів є порівняльний метод, котрий Драгоманов розглядає як основу основ історичної науки.

Отже, мислитель пропонує систематизувати історичні явища за такою схемою:

А) матеріал, з якого складаються суспільства: а) індивідууми, б) народності;

Б) спільноти, зокрема їхні форми: сім'я, клас, союз державний, союз міждержавний;

В) продукти суспільної діяльності: матеріальні і моральні (термін "моральний" тут вживається в значенні "духовний". – Авт.).

Саме друга складова пропонованої схеми і є, власне, предмет суспільних наук, динаміка яких, на переконання Драгоманова, становить історію⁴⁸.

Усі ці положення з, одного боку, доповнювали і конкретизували викладену в праці "Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит" загально-філософську концепцію історії, а з другого – логічно впливали на неї. У ній вчений пропонує розглядати історію кожного народу як: 1) історію держави (внутрішню і зовнішню); 2) історію цивілізації (переважно внутрішню); 3) історію поширення ідеї певного народу (власне внутрішню)⁴⁹.

Серед названих складових історичного дослідження Драгоманов віддає пріоритет аналізу історії цивілізації, того, що він називає внутрішньою історією народу. Ця ідея є стрижневою не лише для осягнення суті його філософії історії, але й для розуміння найважливіших принципів світогляду мислителя – лібералізму, космополітизму, федералізму. Держава має для дослідника другорядне значення, позаяк це лише зовнішня оболонка народу, покликана оберігати його від пригноблення

іншими народами. Вона, звичайно, відіграє значно меншу роль у його внутрішній історії, ніж їй відводять історики. Драгоманов переконаний, що держава покликана забезпечити свободу кожній особистості, проте вона, як правило, цього не робить і здебільшого виходить за межі своєї законної діяльності, намагаючись експлуатувати інші народи й держави. Завойовницька діяльність приносила і приносить користь лише незначній частині суспільства – правлячій верхівці. Навіть, коли результатами завоювань послуговувалися значно ширші верстви суспільства, то й тоді, вважає Драгоманов, винятково зовнішнє, державницьке спрямування життя народу гальмувало розвиток особистості, спотворювало моральні почуття народу, не даючи змоги розвиватися початкам справедливості й тому, що називають людяністю. А тим часом держава повинна існувати для задоволення потреб матеріального і духовного розвитку особи.

Антидержавницькі переконання Драгоманова сягають так далеко, що він схильний у послабленні державних інституцій, і навіть у розпаді держави, вбачати позитивний момент для розвитку внутрішньої історії народу. З послабленням держави, гадає вчений, розвиток народу не тільки не припиняється, а, навпаки, відбувається успішніше. “Щодо розвитку ідей людяності, – читаємо ми у Драгоманова, – то вони вперше з’явилися не лише у слабких народів, а саме у народів переможених”⁵⁰. Доказом цього може бути історія єврейського й грецького народів, а також народів Риму, котрі, за переконаннями українського вченого, досягли вершин свого духовного розвитку саме в часи занепаду їхньої державності.

Драгоманов обстоює думку, що не в часи державної

величі, коли “сини Авраама”, “народ обраний” “вимітали мітлою руйнування” міста ворогів, залишаючи їхні трупи на “з’їдання шакалів”, а в часи поневолення було закладено підвалини справжньої слави Ізраїлю. Навіть матеріально єврейський народ був чи не щасливішим під володарюванням персів, греків і римлян, ніж за часів Давида й Соломона. Принаймні, пише вчений, за панування національних царів євреї не зуміли самі збудувати храм національному Богові, їхня торгівля була в руках чужинців, а в олександрійську й римську епохи вони стали промисловим і торговим народом. Щоправда, політична слабкість разом із нездоланною національною гордістю стала причиною розпорошення єврейського народу. Проте, коли б євреї були такі сильні, як римляни, вони б так само утискали римлян, як ті утискали їх. Але ще більша правда, що єврей став людиною не за часів Давида й Соломона, а в епоху після Вавилонського полону. А ті із “синів Авраама”, хто вгамував національну гордість, хто визнав, що “Бог із каміння може створити дітей Авраама”, що Месія прийшов для того, щоб “звільнити всіх людей від рабства духовного, що всі люди однаково діти Божі”, – ті справді підкорили увесь світ. Звідси висновок: “Як держава тим вища, чим більше вона забезпечує свободу і добробут кожного, так і національність тим цінніша, чим більше вона містить у собі людських властивостей. Тому єврейська національність стала вищою і ціннішою саме в той час, коли вона втратила свою винятковість або коли її винятковістю (відмінною рисою) стала людяність, і втратила свою цінність, коли знову занурювалася у вузьку, а тому нелюдську, винятковість”⁵¹.

Не менш характерною з цього погляду, гадає

Драгоманов, була історія Греції. Занепад політичної сфери грецької історії зовсім не означав занепаду грецького народу. Український учений поділяє думку англійського історика Мерівалля про те, що слава греків — переможців біля Марафону є нікчемною порівняно зі славою їх як моралістів, учених, художників. Час від Арістотеля до Птолемея і Климента Олександрійського звичайно вважають часом занепаду грецького народу, тоді як це був період найвищого розвитку грецької цивілізації. Політичний крах грецької держави був неминучим, позаяк не існувало засобів поєднати демократичні та федералістичні начала з інститутом рабовласництва. З іншого боку, грецький народ так розвинувся духовно, що не міг підкоритися одному деспотові. Державно-політичний занепад був неминучим за тих умов.

І саме на цей час, вважає Драгоманов, припадає піднесення грецької культури. Її духовний потенціал був таким значним, що греки зуміли підкорити своїх завойовників духовно. Відмітною рисою державно-політичного занепаду Греції, на думку вченого, було те, що економічним і духовним інтересам грецького народу стало тісно в політичних рамках грецької держави. Грецький купець, виробник, вчений, артист, зрештою людина взагалі, космополітичний ідеал котрої сформувався в царині філософії, не поміщалася в афінянові, спартанцеві, навіть у еллінові. Інтереси греків були на той час інтересами людства, і чим більше вони усвідомлювали свою зверхність над римлянами, чим більше вражене було їхнє національне самолюбство, тим більше вони мали піклуватися про інтереси всього людства. Греки, як і євреї, були вищими від інших за цивілізо-

ваністю, проте, підкорившись нижчим, змогли врятувати свою справу, тільки зробивши її справою людства. “Грек для стародавнього світу в римську добу став таким самим зразком людини, яким потім став християнин для євреїв, сірійців, греків і римлян, римський християнин для середньовічних народів Заходу, гуманіст для епохи Відродження. В цій історії впливу греків на сусідів, а особливо на римлян, продовжується історія грецького народу, оскільки продовжується розвиток грецького народу, хоч і без національної держави”⁵².

Та самим лише впливом на римлян не обмежується значення бездержавного періоду грецької історії. Драгоманов зауважує, що саме в цей час у надрах грецької культури виникають ідеї громадянської рівності, причому рівності всесвітньої, чого не знали патріотичні часи епохи Периклів і Бразидів, створюються величезні філософські системи, передусім система Арістотеля: еллінський розум підпадає під східні впливи, внаслідок чого виникає олександрійська школа теософів і теологів і, зрештою, народжується християнство.

Драгоманов не поділяє поглядів тих істориків науки, котрі зневажали олександрійський неоплатонізм і неопіфагореїзм як містику, а також тих істориків релігії, які відкидали поганський раціоналізм, зверхньо ставилися до пантеїстичної містики Плотіна і Прокла, звеличуючи водночас християнство і навіть християнську містику. Він вважає, що еллінському європейському розумові корисно було б проїнятися східним впливом, як і навпаки, східному – еллінським. Схід виробив багато релігійно-моральних принципів, накопичив чимало фактів природознавства, проте пояснював їх у містико-релігійний спосіб. У свою чергу, раціоналістична

філософія і природознавство греків були чудовою спробою знайти відповіді на одвічні питання життя світу й людини, однак позитивних, загальнодоступних істин не відшукали. Тим часом маси вимагали якихось позитивних засад, котрі якраз і давав східний теїзм. Східний же пантеїзм загальнодоступно пояснював багато фактів природознавства як дію живих істот, духів.

Саме тому світ пішов назустріч позитивній вірі в царині філософії і магії в царині науки. Перша була потрібна масам, і вона перемогла. Водночас у магії олександрійських мислителів крилися начала алхімії і астронології, з яких постало нове природознавство. Щодо християнства, то його виникнення спричинили потреби суспільства замінити збанкрутілу традиційну мораль новими моральними засадами. Саме воно зуміло дати суспільству те, чого не змогли дати ні скептицизм, ні раціоналізм, ні космічна містика. “Християнство було скептицизмом щодо науки і філософії і вірою стосовно моралі. Тому воно і взяло гору над усіма напрямками давнини. Крім того, вбивши остаточно міфологію, одухотворення природних явищ, воно зробило можливим більш чітке спостереження природи, як природи, підірвавши ту суміш космогонії, теології і фізики, яка характеризує олександрійську наукову діяльність і яка уже слабше проявляється у середньовічних фантастів-учених”⁵³.

Зі сказаного Драгоманов робить висновок, що для грецького народу, як і для всієї людської цивілізації, його внутрішня історія мала незрівнянно більшу вартість, ніж історія зовнішня. Причому вчений наполегливо доводить, що звеличення грецького народу було нерозривно пов'язане з його духовним проривом до вершин загальнолюдських вартостей. Не завдяки національній замкну-

тості, а на шляхах утвердження космополітичних ідеалів залишив він найпомітніший слід в історії.

Застосувавши цей же критерій до вивчення римської історії, Драгоманов схильний вбачати історичне значення Риму в тому, що, завоювавши світ, він зумів духовно підкоритися своїм підлеглим, засвоївши еллінську і східну культури. Зберігши кордони, завойовані в національно-політичний період своєї історії, він наповнив їх не римським, а всесвітнім, загальнолюдським духом. “В цьому зреченні національних традицій і духу полягає не лише всесвітньо-історичне (для прийдешнього) значення Риму, але єдиний порятунок римського народу, як національності і держави”⁵⁴.

Як бачимо, вже у магістерській дисертації Драгоманов чітко висловлює свою схильність до космополітизму, перетворюючи його в один із провідних принципів власної історіософської концепції, котрий не лише виводиться на основі глибокого осмислення історії різних народів, а й несе неабияке методологічне навантаження. Без цього принципу історіософська концепція українського вченого втратила б свою цілісність. Адже відмова від визнання провідного значення космополітичних ідей у внутрішній історії різних народів неминуче підірвала б засади ідеї прогресу в її драгомановському розумінні і змушувала б мислителя або взагалі від неї відмовитися або поділяти німецький варіант її тлумачення. Ясна річ, що обидва варіанти його не влаштовували. Відтак залишалося провадити пошуки вагомих аргументів для обґрунтування ідей космополітизму, чим і займається Драгоманов протягом усієї подальшої творчої діяльності. Однак про це йтиметься далі. Тут же лише наголосимо на тому, що вже під час написання магістерської

дисертації вчений підійшов до вироблення тієї формули, якій був вірним упродовж усього життя, а саме: космополітизм в ідеях і цілях, національність у ґрунті і формах культурної праці.

Водночас Драгоманов обґрунтовує і другий основоположний принцип свого світогляду – лібералізм і розглядає його в контексті критичного аналізу знову ж таки переважно німецької філософії історії, зокрема тієї її частини, де йдеться про місії народів.

Вчений звертає увагу на ідею Гердера, нібито німецький світ являє собою загальну свободу, примирення протилежностей природи й духу, держави й особи, церкви й держави. Призначення німецького світу – бути носієм християнського принципу, позаяк християнство, мовляв, надзвичайно прилаштоване до німецького народного духу. Німецькі ліберали запевняли, що стародавні германці були не лише особливо здібними до глибокої віри, але виявилися здатними зрозуміти внутрішній бік християнства, тоді як римський світ займався питанням про чистоту догми, про відношення церкви до держави та іншими зовнішніми питаннями. Натомість німецька свобода, свідомість особи, мовляв, співпали з християнським вченням про свободу людей і братств. Навіть войовничість германців схиляла їх до християнства, адже останнє є війна зі світом і гріхом⁵⁵.

На думку Драгоманова, ліберальне германофільство у найбільш крайній формі виявилось в праці Шерра "Історія цивілізації в Німеччині". В ній стверджується, що найхарактернішою рисою німецького характеру є шповага і обстоювання особистої свободи. Причому автор намагається довести нібито ця, як і інші позитивні риси, вроджено німецькі, а протилежні їм – продукти іноземних

упливів. Драгоманов наводить слова Шерра про те, що прогресивний рух новітнього світу до свободи започаткований німецькою расою, позаяк породжений німецькою свободою особи. Боротьба німецького духу з романським абсолютизмом у церкві й державі, який ґрунтувався на староримській ідеї абсолютної держави, визначає суть нової історії.

Критикуючи німецьких лібералів, Драгоманов передусім звертає увагу на необґрунтованість їхніх спроб подати Реформацію як суто німецьке явище. Він переконливо показує, що зв'язок релігійної Реформації з ідеями політичної свободи – риса швейцарсько-французької форми Реформації, а не німецької. Саме ідеї Цвінглі, а не Лютера, оброблені французько-жєневськими гугенотами, англо-шотландськими пуританами, і започаткували той протестантський лібералізм, на ґрунті якого визріли англійська революція і Сполучені Штати Америки. Цей лібералізм був попередником англо-французького лібералізму XVII – XVIII століть. У ньому, підкреслює Драгоманов, значно більше класичних та італійських ідей XVI століття, ніж німецьких не тому, що стародавні й романські народи були більше здатними до свободи, ніж германці, а тому, що Греція й Рим в останній період своєї історії, Італія XV – XVI століть були більш цивілізованими, ніж Німеччина не лише середніх віків, а й XV – XVII століть. Історичні обставини в цих країнах сприяли виробленню більш зрілих соціальних і політичних ідей, для порушення яких замало одного лише походження того чи того народу, його вродженого прагнення до свободи ⁵⁶.

Ідеї германофілів мали вплив і на істориків та філософів інших країн. Щоправда, як зазначає Драгоманов, більшість західноєвропейських політичних лібералів

схильна сприймати ідеї про свободу стародавніх германців швидше в тій формі, як їх подає Монтеस्क'є, а не Гегель. Французькі історики й публіцисти прагнули довести, що свобода стара, а деспотизм – продукт нового часу, що начало, привнесене германцями у римський світ, – це дух особистої свободи, пристрасть до незалежності й індивідуальності, що германці передали у спадок наступним поколінням дух свободи, як право і приналежність кожного індивіда, право бути господарем над самим собою і своїми вчинками, доки вони не шкодять іншому. Лише в новій Європі людина знаходила сама в собі і мету свого життя, і своє право. Все це, мовляв, сягає своїм корінням звичаїв стародавніх германців (Гізо). Інакше кажучи, ідею свободи принесли в Європу її завойовники. Водночас заперечувалась будь-яка цивілізаційна роль Греції й Риму.

Усі ці положення Драгоманов прискіпливо аналізує й аргументовано критикує, показуючи, що соціальна й політична свобода – продукт цивілізації, а не варварства. У Римській імперії, гадає український історик, хоч і в народковому стані, існувало багато з того, що приписується лише германським племенам. “Вдивляючись безсторонньо в історію справді симпатичних сторін суспільного побуту середніх віків, – зазначає вчений, – ми бачимо, що їхній розвиток не міг відбутися без римського впливу. Общинний і племінний побут варварів та в багато хороших задатків, – все-таки цей побут і установи так і залишилися б общинним і племінним, якби вузьким і нетривким, якби він не потрапив на ґрунт широкого єднання природних областей, яке було бляшовано Римською імперією”⁵⁷.

Уже в Римській імперії існували зародки федера-

тивних відносин та місцевого самоврядування, народні общини, початки виборності й народного суду. Щоправда, з плином часу римляни відійшли від цих форм, створивши значною мірою досконаліші форми політичного та соціального побуту. До них Драгоманов відносить рівність перед законом, введено на значній території, облаштування муніципій тощо. Водночас напередодні падіння Римської держави виявилися й темні риси політичного побуту – посилення адміністративної централізації, утиски муніципального життя та ін. Зрештою, гадає Драгоманов, на шляху свого розвитку багатьом новим народам довелося повторити форми побуту Римської імперії, маючи, звичайно, перед собою досвід попередників, отримуючи допомогу прийнятої від римлян цивілізації й релігії.

Проте все це були лише зародки лібералізму, частіше стихійного, ніж свідомого. “Ліберальні ідеї, і на цей раз цілком свідомі, – підкреслює Драгоманов, – з’являються в новій Європі під впливом відродження наук, а надто в результаті релігійних війн реформаційного періоду. Європейські народи почали приходити відтоді до більшої самосвідомості. Класичні державницькі ідеї, італійські письменники епохи Відродження підказували думку про те, що й народ може бути джерелом влади”⁵⁸.

Особливий наголос Драгоманов робить на тому, що політичний лібералізм зобов’язаний своїм виникненням у Європі головним чином науці, оскільки саме остання звільнила Європу не лише від середньовічних забобонів і католицької ієрархії, але й від світського деспотизму. Роль провідників нової політичної історії судилося зіграти Нідерландам і Англії, позаяк там краще збереглися ті середньовічні форми побуту, які відповідали

ліберальним началам. Там боротьба нових інтересів і ідей відбувалася на старому традиційному ґрунті. Саме там середньовічні форми фактично прислужилися справі нового лібералізму. Що ж до Римської імперії, то вона була єдиною стародавньою державою, яка вперше оголосила свободу природженим станом людини, а своєю метою – забезпечення блага кожному громадянину. Вона являла собою ланку, що органічно пов'язувала стародавній світ з новим, і ґрунт, на якому тільки й могло розвинути нове національно-державне життя, котре прагне з'єднати начало місцевої свободи з національною й державною єдністю, начало корпоративного самоуправління і участь громадян у політичному житті з відсутністю привілеїв.

Отже, робить висновок Драгоманов, раз свобода є продуктом цивілізації, а не варварства, то свідомі, а відтак, міцні начала суспільного порядку й свободи в новій Європі більше впливають із залишків стародавньої цивілізації і засад розумового руху XV – XVII століть, що зріс на ній, ніж із старогерманських начал. “Увесь сенс наших положень саме до того й зводиться, – пише він, – що те, що є результатом цивілізації, ніяк не може бути привласнене, ні виведене із начал якоїсь однієї народності. На момент формування новоєвропейських суспільств цивілізація була репрезентована римським народом, відтак йому ми повинні віддати шану і приписати головний вклад в їхнє життя тих начал, без яких не може бути ні морального, ні суспільного добробуту”³⁹.

Пов'язувати якісь ідеї з природними задатками того чи того народу не правомірно, тому що ці задатки не вічні й досить часто гинуть безслідно. А тим часом ідеї, як продукт

цивілізації, безслідно не зникають. У цьому принципова відмінність між цивілізованим і варварським суспільством. Драгоманов обстоює думку, згідно з якою “головна особливість ладу цивілізованого життя є визначеність форм і усвідомленість ідей, – їх якраз і не мають самородки. Властивість свідомих ідей – не гинути, а жити й розвиватися, що далеко не є особливістю природних задатків: тому останні так часто гинуть, але не було ще прикладу, щоб якась ідея загинула навіть зі смертю народу, що її виробив”⁶⁰. Така визначеність усвідомлених ідей притаманна класичним формам побуту, завдяки чому вони не тільки вистояли після навали варварів, але й підкорили останніх.

Драгоманов доходить висновку, що розуміння політичними лібералами і германофілами ролі Римської республіки, імперії і германських начал в історії цивілізації має більш публіцистичне і патріотичне значення, ніж наукове. Воно, на думку вченого, зумовлюється частково штучною філософською системою витлумачення всесвітньої історії, але здебільшого – сучасними згаданими мислителем політичними рухами та національними почуттями. У цьому зв’язку Драгоманов наводить думку визначного французького історика, прибічника ліберально-конституційного напрямку в історіографії Ог.Тьєрі, який твердив про негативний вплив сучасних ідей на дослідження минулого. Підпорядкування їм історії неминуче призводить до спотворення фактів, а історія перетворюється на справжній роман – монархічний в одному столітті, філософський чи республіканський – в іншому⁶¹.

І все ж в основі всіх цих спотворень лежить провіденціальна ідея про посланництво. Драгоманов звертає увагу на те, що вона знайшла своїх прихильників і серед

слов'янських авторів, які силкуються довести виключне право свого племені на досконале християнство. Причому слов'янофіли приписують романо-германському світу все те, що германофіли приписували кельтсько-романському світу, а що останні твердили про германців, перші приписують слов'янам. Найбільш рафіновано такий підхід виявився у польській літературі. Однак всі ці сентенції, за глибоким переконанням Драгоманова, не витримують критики, позаяк вони ґрунтуються не на принципах науки, а на національних почуттях. Почуття ж у науці не найкращий порадник.

На наш погляд, генеалогія новоєвропейського політичного лібералізму, яку Драгоманов подає у праці "Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит", органічно вплетена в його власну історіософську концепцію. Суть її зводиться до того, що "а) історія народу повинна розглядатися з державно-національної сторони і соціально-культурно-людської; б) занепад однієї сторони не тільки не завжди викликає занепад другої, але часто зумовлює прогрес другої; в) прогрес цивілізованого народу не припиняється, доки народ не поставлений в умови, рівні фізичній смерті, фізичними стихіями чи загарбниками, – хоч прогрес цей може уповільнюватися, буває не всебічним, причому прогрес однієї сторони може супроводжуватися затримкою або занепадом другої"⁶².

Підсумовуючи вищевикладене, ще раз наголосимо на тому, що історіософська концепція Драгоманова ґрунтується на засадах філософського раціоналізму. В основу її покладено ідею прогресу та соціологічне розуміння історичного процесу. Останній універсальний за своєю суттю, але відмінний у формах виявлення. Раз започаткована

цивілізація народу розвивається безперервно і органічно за певними логічними ступенями. Тому історію треба розуміти не в хронологічному, а в культурно-історичному сенсі. Емпіричний матеріал стає історією лише тоді, коли опрацьований відповідно до певних ідей і проведений через логічну систематику.

Прогрес цивілізації залежить від безперервного розумового розвитку, зумовлюється силою наукової, політичної і моральної свідомості. Хоча рушійні сили історичного процесу слід шукати у внутрішній історії кожного народу, тобто в змінах у культурній, економічній, соціальній і політичній царинах суспільного життя, проте жодна з них не має переваг перед іншою⁶³. Адже зміни в громадах і державах, за Драгомановим, найбільше залежать від змін у громадських думках. Звідси завдання історика – вивчати, осмислювати й оцінювати ідейні сторони минулого того чи іншого народу, серед яких провідна роль належить космополітичним ідеям. Основою основ історичної науки є порівняльний метод.

У подальшій творчості Драгоманов прагнув практично застосувати ці вихідні положення своєї історіософської концепції до аналізу явищ суспільного життя сучасної йому епохи, наповнюючи їх конкретно-історичним змістом, часом уточнюючи свою світоглядну позицію, але жодного разу не відмовляючись від її основоположних принципів. У цьому сенсі ми можемо говорити про синкретичність світогляду Драгоманова, зокрема його історіософських поглядів, із цим критерієм підходить до оцінювання як розвідок ученого з історії України, так і досліджень сучасної йому епохи.

Після захисту магістерської дисертації Драгоманов полишає свої студії римської історії і заглиблюється в історію цивілізації на Україні. Ми поділяємо думку тих сучасних авторів, хто вважає такий крок ученого цілком

логічним, позаяк він диктувався реаліями буття українського народу, що склалися в середині ХІХ століття. Йшлося не більше і не менше, як про саме його існування як самобутнього етносу. Драгоманов же на цей час, ставши достатньо зрілим істориком, “здобув необхідний позитивний ґрунт, по-перше, для глибокого пізнання природи Російської імперії, по-друге – для наукового усвідомлення українського народу як неповторної пелюстки в суцвітті європейства і людства, а по-третє – формування концепції виживання українців і русинів як єдиної нації. Щоб аргументовано говорити про політичну суверенність українського народу, треба було піти шляхом кирилومهфодіївців – підняти історичні й літературні пласти української цивілізації”⁶⁴. Саме цим шляхом і пішов Драгоманов.

¹ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. – К., 1991. – С. 558.

² Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – С. 71.

³ Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит // Университет. Изв. – 1869. – № 11. – С. 5.

⁴ Там само.

⁵ Там само. – С. 4.

⁶ Лисяк-Рудницький І. Цит. праця. – С. 308.

⁷ Драгоманов М.П. Положение и задачи науки древней истории // Вибране. – С. 77 – 78.

⁸ Драгоманов М.П. Заздрі боги. – К., 1906. – С. 16.

⁹ Лесевич В.В. Философия истории на научной почве (Очерк из истории культуры ХІХ в.) // Собр. соч.: В 3 т. – М., 1915. – Т. 1. – С. 11.

¹⁰ Там само. – С. 25.

¹¹ Лісовий В.С. Драгоманов і Донцов // Філософ. і соціол. думка.

- 1991. - № 9. - С. 86.

¹² Донцов Д. Націоналізм. - Лондон, 1966. - С. 21.

¹³ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Вибране. - С. 382.

¹⁴ Там само. - С. 360.

¹⁵ Там само. - С. 372.

¹⁶ Там само. - С. 368 - 369.

¹⁷ Там само. - С. 327.

¹⁸ Гиляров А.Н. Предсмертные мысли XIX в. во Франции. - К., 1901. - С.6.

¹⁹ Там само. - С. 642.

²⁰ Там само. - С. 54.

²¹ Гермайзе О. М.П. Драгоманов в українській історіографії // Філософ. і соціол. думка. - 1991. - № 9. - С. 103.

²² Потульницький В.А. Історія української політології. - К., 1992. - С.22.

²³ Лисяк-Рудницький І. Цит. праця. - С. 300 - 301.

²⁴ Драгоманов М.П. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит // Университет. Изв. - 1869. - № 2. - С. 35; № 11. - С.2.

²⁵ Там само. - № 2. - С.35.

²⁶ Там само. - С. 36.

²⁷ Там само. - С. 37.

²⁸ Там само. - С. 32.

²⁹ Там само. - С. 34.

³⁰ Там само. - С. 35 - 36.

³¹ Там само. - № 5. - С.32.

³² Там само. - С. 35.

³³ Там само. - № 4. - С. 29.

³⁴ Там само. - № 5. - С. 35.

³⁵ Там само. - № 6. - С. 11 - 12.

³⁶ Там само. - С. 13.

³⁷ Гердер И.Г. Идея к философии истории человечества. - М., 1977. - С. 140.

³⁸ Там само. - С. 314.

³⁹ Драгоманов М.П. Вопрос об историческом значении.

Римской империи и Тацит // Университет. Изв. – 1869. – № 6.
– С. 15.

⁴⁰ Там само. – С. 18.

⁴¹ Там само. – № 7. – С. 1 – 2.

⁴² Там само. – № 9. – С. 40.

⁴³ Там само. – С. 41.

⁴⁴ Гермайзе О. Цит. праця. – С. 111.

⁴⁵ Лисяк-Рудницький І. Цит. праця. – С. 306.

⁴⁶ Драгоманов М.П. Положение и задачи науки древней истории // Вибране. – С. 79 – 80.

⁴⁷ Там само. – С. 80.

⁴⁸ Там само.

⁴⁹ Там само. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит // Университет. Изв. 1869. – № 9 – С. 31.

⁵⁰ Там само. – С. 32.

⁵¹ Там само. – С. 33.

⁵² Там само. – С. 35 – 36.

⁵³ Там само. – С. 37 – 38.

⁵⁴ Там само. – С. 42.

⁵⁵ Там само. – № 6. – С. 15.

⁵⁶ Там само. – С. 25.

⁵⁷ Там само. – № 7. – С. 5.

⁵⁸ Там само. – С. 3.

⁵⁹ Там само. – С. 8 – 9.

⁶⁰ Там само. – С. 9.

⁶¹ Там само. – С. 10.

⁶² Там само. – № 9. – С. 40.

⁶³ Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну. – К., 1907. – С. 54.

⁶⁴ Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова. – К., 1991. – С. 57.

РОЗДІЛ II

ДРАГОМАНОВ І КИРИЛО-МЕФОДІЙСЬКА ТРАДИЦІЯ

Відповідаючи на привітання учасників ювілею з приводу 30-річчя літературно-наукової діяльності М. Драгоманова, який відзначався наприкінці 1894 року у Львові, ювіляр, зокрема, писав: "Похвали ваші моїм змаганням занадто великі. Коли я претендую на щонебудь, то лишень на те, щоб проповідувати і пробувати прикладом до політичної практики ті провідні думки, до котрих дійшли в 40-ві роки славні братчики Кирило-Мефодієвські, і котрі лежали в основі українського народолюбства мого і товаришів, в наші молоді часи, в 60-ті і 70-ті роки, звісно, з одмінами, котрі принесла всесвітня наука і політика в новіші часи"¹.

На перший погляд, Драгоманов занадто скромно оцінює свою роль в історії української суспільної думки. Адже його діяльність не обмежувалась лише спробою прикласти до політичної практики України 60 – 80-х років ідеї, котрих дійшли братчики в 40-і роки ХІХ століття. Зрозуміло, і не могла обмежуватися. Сам Драгоманов визнає, що він мусив зважати на той поступ, який зробили наука і політична практика від часів Кирило-Мефодіївського братства. А поступ цей був доволі значний, і не зважати на нього не було жодної можливості. І все-таки, попри все це, погодимося, що в наведеному твердженні Драгоманов аж ніяк не применшував своєї ролі в суспільному русі України другої половини ХІХ століття, якщо належним чином оціню-

вати значення, яке мали ідеї кирило-мефодіївців в історії української духовності взагалі, суспільної думки зокрема.

Загалом уся творча діяльність зрілого Драгоманова визначалась кирило-мефодіївською традицією і тільки в такому контексті її можна адекватно оцінити. Але при цьому наголосимо на двох важливих моментах. По-перше, конче потрібно визначити той зміст, який ми вкладаємо в поняття “кирило-мефодіївська традиція”. По-друге, мусимо чітко усвідомлювати, що наслідування традиції не зводиться до сліпого запозичення тих чи інших ідей, а передбачає їх критичне осмислення і подальший розвиток. Інакше традиція перетвориться на консерватизм у найгіршому значенні цього слова.

Передусім зауважимо, що кирило-мефодіївську традицію аж ніяк не можна зводити до ідеї федералізму, яка так імпонувала Драгоманову. На нашу думку, основою основ означеної традиції є українська національна ідея (в широкому її значенні): в її контексті слід розглядати і саму проблему федералізму, яку можна зрозуміти знову ж таки лише в контексті становлення української національної свідомості як свідомості відрубного етносу, що має давню й оригінальну історію: не тільки духовної культури, а й суспільних форм життя.

У працях кирило-мефодіївців є первісні формулювання української ідеї. До того про неї, а надто про її сфiлософію, можна говорити лише зі значними застереженнями. М.Грушевський мав рацію, коли писав, що, незважаючи на появу в 20 – 30-х роках ХІХ століття перших художніх творів українською мовою, чим українські письменники простягали руку слов'янському відродженню і виявляли романтичну цікавість до європейської народності, все ж про більш-менш широку постанову

національної ідеї в цьому разі ще не йдеться. Тільки у кирило-мефодіївців уперше подибуємо спробу її теоретичного формулювання “в політичній і соціальній сфері в душі прогресу й свободи”². Останнє найбільше імпонувало Драгоманову, і в цьому він, безперечно, послідовник традиції братчиків.

Імпонували йому й інші думки кирило-мефодіївців, але про це трохи далі. Зараз же розглянемо більш загальні питання, пов'язані зі становленням національної ідеї в українській суспільній думці, щоб зрозуміти причини не лише позитивного, а й критичного ставлення Драгоманова до спадщини Кирило-Мефодіївського братства.

Чому саме з кирило-мефодіївців слід розпочинати аналіз української національної ідеї?

Національна ідея, а надто її філософія, завжди виникає в межах певної культури і потребує для свого осмислення відповідного рівня розвитку останньої: як продукт духовної творчості вона за своїм змістом (в певних аспектах) ніколи не була, не є і не може бути чимось незмінним, раз і назавжди даним. У кожній національній культурі вона має свою історію, проходить відповідні етапи становлення й розвитку. Тільки історико-філософське дослідження спроможне показати, які зміни на рівні світогляду сприяють усвідомленню частиною духовної еліти нації необхідності осмислення національної ідеї. Якщо ми погоджуємося з думкою М.Бубера про те, що національна ідея постає там і тоді, де й коли якийсь народ відчуває свою єдність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, традиції, своє становлення й розвиток, свою долю і призначення. робить їх предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі³, то не менш правомірним буде визнати, що для

виникнення національної ідеї, появи перших спроб рефлексії над нею потрібен відповідний рівень розвитку філософської культури, який дозволив би дати загально-теоретичне обґрунтування самоцінності індивідуального, партикулярного.

Загальновизнано, що в ХІХ столітті національна ідея виникає як протипага просвітницькій програмі, яка ґрунтувалася на постулаті єдності світової системи, опертої на науку і керованої розумом, а також на запереченні традиції. “Вісімнадцяте століття, – писав А.Швейцер, – було абсолютно не історичним. Воно відверталось від того, що було і що є, від добра й зла, вважаючи себе покликаним висунути натомість щось більш етичне і розумне, а отже, і більш цінне”⁴. І далі: “Воля до прогресу, характерна для ХVІІІ століття, руйнує разом з релігійними також і національні забобони. Передові уми часу закликають до ломки національних рамок і вказують на людство як на величину, з якою слід порівнювати ідеали. Освічені люди звикають бачити в державі не стільки національний організм, скільки правову й економічну організацію”⁵.

Ситуація кардинально змінюється після Французької революції, а надто після наполеонівських війн. Особливо це стосується минулого, за яким починають визнавати певну оригінальність і цінність. За словами польського дослідника Є.Шацького, проникнення історії в усі сфери культури є найхарактернішою особливістю ХІХ століття. Центральною для суспільної думки стає проблема інтерпретації історії, вибір того чи іншого минулого саме як власного минулого. Причому радикала доби Романтизму “цікавила не просто спадщина, а спадщина священна, недоторкана, яка може послугувати уроком і

зразком для всіх поколінь... В основі романтичних пошуків нової традиції лежала туга за священним вогнем, що освічував би шлях сучасності, а не усвідомлення необхідності вивчення явища”⁶.

З епохи Романтизму приходить відчуття самоцінності кожної національної спільноти, а також того, що поняття нації без минулого – це нісенітниця. При цьому націю розглядають як спільноту людей не тільки в просторі, а і в часі. В такому самому контексті розглядається і національна ідея, в поле тяжіння якої включають історію з її неодмінною ідеалізацією.

Отже, виникнення національної ідеї в європейській культурі першої половини ХІХ століття було пов’язане з переходом від одного типу світогляду (Просвітництва) до іншого (Романтизму). На загальнофілософському рівні цей перехід означав зміну співвідношення загального і особливого в структурі світогляду, відмову від абсолютизації ідеї всезагальності і визнання значущості ідеї партикулярності. П.Юркевич не випадково писав, що “ніколи ще закон відрубності (специфікації) не мав такого всебічного застосування до життя і науки, як у наш час”⁷. За словами І.Берліна, “різноманітність – нова чеснота, принесена романтичним рухом”⁸.

У власне філософському сенсі це був крок у напрямі персоналізму. У культурологічному – початок усвідомлення такого співвідношення між універсально-загальнолюдським і національно-своєрідним, про яке значно пізніше М.Бердяєв напише: “Однаково правильним є твердження, що культура завжди національно-своєрідна і що існує загальнолюдська культура. Універсально-загальнолюдське міститься в індивідуально-національному, яке робиться значним саме своїм оригінальним

додосягненням цього універсально-загальнолюдського”⁹.

У царині соціальної філософії це був перехід до романтичних історіософських концепцій з їх орієнтацією в досягненні минулого на історію народу і відсуванням на другий чи навіть аж на третій план питань правової та економічної організації держави. Раціоналістична концепція неухильного поступу людства дискредитується; за влучною характеристикою Швейцера, “розпочинається партизанська війна проти волі до прогресу”¹⁰.

Змінюються уявлення про саму культуру. Для романтиків неприйнятним видається погляд на останню як на якийсь застиглий продукт діяльності попередніх поколінь, продукт, байдужий до проблем сьогодення. Вони схильні розглядати культуру радше як “функцію тривання людини на данім терені” (Є.Маланюк), як форму одночасного буття й спілкування різних – минулих, сучасних і майбутніх – культур, як форму їх діалогу і взаємопроникнення (В.Біблер). У Шевченка ця формула постала у вигляді діалогу між мертвими, живими та ненародженими. “Для Т.Шевченка, – зазначають сучасні дослідники, – в українській історії не існує сакрального часу передовсім тому, що історія сприймається ним як неперервна тяглість... тож “славне” минуле розглядається як присутнє “тепер і тут” у вигляді своїх фатальних наслідків, а відтак не може бути підставою навіть для національних гордощів...”¹¹.

Наголошуючи на самоцінності національного, на його тісному зв'язку з минулим даного народу, романтизм порушує проблему інтерпретації історії, яку в межах цієї світоглядної установки неминуче ідеалізували, міфологізували, а традицію освячували і сакралізували. Романтики, якщо й не усвідомлювали, то принаймні

відчували, що “є два переважаючих міфи, які можуть стати динамічними в житті народів, – міф про походження і міф про кінець”¹². У контексті національної ідеї, як її уявляли романтики, ці обидва міфи були “круто замішані” на релігійному містицизмі, адже становлення цієї ідеї в духовній культурі Європи першої половини ХІХ століття відбувалося в межах “христоцентричної” історіософії.

Не була винятком і Україна. У “Книгах буття українського народу” послідовно обстоюється християнський погляд на історію людства. При цьому зроблено наголос на рівності всіх народів перед Богом, котрий “постановив, щоб род чоловічеський поділився на коліна і племена, і кожному колінові і племені даровав край жити, щоб кожне коліно і кожне племено шукало бога, котрий од чоловіка недалеко, і поклонялись би йому всі люди і віروвали в його і любили його, і були б усі щасливі”¹³. У документі йдеться про євреїв як обраний народ, котрому через Мойсея Бог послав закон, якого ті, однак, не виконали, бо були неспроможні втілити в життя ідеї загальної рівності. Після пришествя Христа, його розп’яття, воскресіння та вознесіння благодать перейшла від одного обраного народу до кількох – грецького, романського, германського і слов’янського племен. Причому, на ці племена вона сходила по черзі. Найменшим братом у сім’ї Яфетовій виявилось слов’янське плем’я. “І скоро слов’яне преїмовали віру христову так, як ні один народ не преїмовав”¹⁴. Проте вони також не виконали Божого задуму і теж були покарані.

Характерною особливістю світоглядної установки кирило-мефодіївців було те, що “ідея України” осмислюється ними виключно в контексті ідеї панславізму.

Остання уявляється М.Костомарову чи не найбільш моральною, справедливою, багатою життям і сповненою надій, позаяк відображає прагнення цілого слов'янського племені вийти з вікового запізнення, дарувати кожному із слов'янських народів можливість власного розвитку за допомогою інших споріднених націй, щоб ці народи змогли ввійти в царину загальнолюдської цивілізації і з'явитися на суд Божий із незакопаним у землю талантом. Такої можливості слов'янським племенам історія досі не надавала. Як твердить Костомаров, "племена і народи зростали політично і духовно внаслідок внутрішньої сили і внаслідок обставин. Придивившись до історії, не можна не погодитися, що і греки, і римляни, племена романські і тевтонські переходили і переходять епохи своєї духовної гегемонії в людстві по очевидній необхідності, наділені внутрішньою силою духу і спонукувані при цьому обставинами, сприятливими для їхнього розвитку, вони відігравали блискучу роль в історії спочатку несвідомо, а потім, коли вже озиралися на себе, то усвідомили своє значення, разом із цим усвідомленням зрозуміли свою перевагу перед іншими, потім народилася і гордість – від того завжди з їхньою досконалістю збігалася несправедливість до інших племен, огидна святій істині християнства, що відкрита як людині точно, так і народам, державам і племенам"¹⁵.

В.Білозерський під панславізмом розумів об'єднання всіх слов'ян в одну сім'ю, яка надихатиметься любов'ю до людства і покликана розвивати християнські правила життя, прикладаючи їх до суспільства і вносячи тим самим новий елемент, новий імпульс у всесвітню діяльність. Слов'янські народи, твердив дослідник, покликані захистити себе від будь-якого варварства і

повернути свої права, з тим, щоб, утвердивши у своєму житті ідеї християнської громади, повернути суспільному життю втрачену ним найголовнішу його підвалину – релігію. Спаситель відкрив людству любов, мир, свободу, рівність для всіх, братерство народів. Він дав ідею єдності людства. Проте все це не було почуте і народи продовжують страждати від неправди й гноблення. Найбільше потерпають від цього слов'яни, в тому числі й українці. Білозерський гадає, що прийшов час для морального самоусвідомлення слов'ян, для осягнення ними свого призначення. “Як вірні громадяни, як вірні сини своєї вітчизни, одухотворені бажанням їй всілякого добра, і усвідомлюючи, що воно можливе лише при виконанні заповіту нашого божественного спасителя, – писав він, – ми повинні прагнути до здійснення в ній божої правди, до утвердження в ній свободи, братерської любові і народного добробуту, незалежного розвитку тієї ідеї, котра вкладена творцем у природу нашого народу”¹⁶. Найвищим же покликанням, ідеєю слов'ян було і лишається “поширення мирної землеробської цивілізації, людинолюбних моральних понять”¹⁷, утвердження того блага, того миру й свободи, які заповів Христос і які досі жодним народом не реалізовані.

У цьому контексті розглядаються призначення й покликання України, подальша доля її народу. Позаяк український народ – невід'ємна складова слов'янського племені, то ідеєю, закладеною в його природі Богом, є утвердження тієї ж таки землеробської цивілізації, людинолюбних моральних понять, тобто морального духу християнства. П.Куліш навіть допускав, що сама природа “потурбувалася” про Україну, сказавши: “Тут бути величезному державному господарству, тут буде

устою певної людської ідеї, доки людство не виробить
більш людяної”¹⁸. Підтвердженням сказаного, на думку
Куліша, є той незаперечний факт, що поляки не звернули
уваги на цей серйозний натяк природи і, прилучивши своє
займище до руської землі, до чужого для них світу
людської діяльності, спонукали себе на сумну роль –
залишатися вічними іноземцями серед туземців.

Як бачимо, історіософська концепція кирило-
мефодіївців була цілковито “христоцентричною”, в
основі якої лежить ідея Божого промислу. У цьому зв’язку
постає питання: як пропонована концепція співвідно-
силася з ідеєю месіанства і чи була месіанською україн-
ська ідея у кирило-мефодіївців?

Проблема месіанства має принципове, в певному сенсі
навіть ключове, значення для з’ясування суті тієї чи іншої
національної ідеї. Нею здебільшого визначається не лише
зміст, але й спроможність національної ідеї стати
життєдайною силою в процесі становлення й розвитку
національної самосвідомості. У сучасній філософській та
публіцистичній літературі аксіомою стало твердження,
що будь-якій національній ідеї, особливо на етапі її
формування, обов’язково притаманний месіанізм,
принаймні його окремі елементи. Не становить винятку,
мовляв, і українська ідея. З таким твердженням не можна
погодитися. Помилковість його пов’язана з ототож-
ненням понять “месіанізм” і “місіонізм”. А тим часом вони
зовсім не рівнозначні.

Месіанізм передбачає визнання якогось народу
народом-Месією, покликаним народити Христа. З ним
Бог уклад заповіт. Єдиним таким народом є єврейський.
“Якщо у філософії історії взагалі є твердо встановлені
істини, – писав В.Соловйов, – то такою слід вважати те

положення, що кінцеве покликання єврейського народу, істинний сенс існування суттєво пов'язані з месіанською ідеєю, тобто з ідеєю християнською¹⁹. Інший російський мислитель, Є.Трубецькой, також доводив, що народ-Месія може бути лише один, позаяк "месіанське покликання "обраного" народу не може бути ні обмежене, ні розділене ним з якимось іншим народом. У цьому можна переконатися на прикладі того єдиного національного месіанізму, істинність якого, з християнського погляду, видається цілком достовірною. Якби євреї в Старому Заповіті не були єдиним обраним народом, покликаним народити Христа, якби Старий Заповіт взагалі не був укладений Богом з одним Ізраїлем, на відміну від інших народів, Ізраїль не був би народом-богоносцем і народом месіанським"²⁰.

Месіанське покликання рівнозначне спасінню всього людства. Водночас народ-Спаситель ще не є народом-Месією, бо Месія не тільки Спаситель, але й Спокутувач, тобто той, хто приносить себе в жертву за спасіння людства. Вершина месіанства – повне ототожнення покликання нації зі справою Христа. Месіанство передбачає цілковиту єдність, неподільність нації, бо справжній Спокутувач має бути вільним від внутрішньої боротьби, адже воскреснути може лише те, що неподільне²¹.

З огляду на це жодна національна ідея, окрім єврейської, не є месіанською, хоча, скажімо, німецька, російська і польська на цю роль претендували. Месія – наднародний і не може бути зведений до обмеженого національного божества. У цьому – корінна відмінність Нового Заповіту від Старого. Якщо останній національний, то перший – універсальний, загальнолюдський

Проголошення якоїсь національної ідеї месіанської

означає перетворення відносного, людського у безумовне й безвідносне, розчинення індивідуально-національного в Абсолюті, перетворення “свого” у вселенське, що рівнозначне відмові від індивідуально-національного.

У Росії месіанізм виявився в проголошенні ідеї “російського Христа”, ідеї “Москва – третій Рим”. Православну Русь вважали єдиною “володаркою” Христа і християнства. Останнє зводилося до православ’я. «“В ідеї “російського Христа”, – писав Трубецької, – однаковою мірою спотворюється і образ Христа, і російська національна ідея. Можливо, саме через це спотворення ми досі про неї так мало знаємо. Захоплення Росією уявною завадило нам розгледіти як слід Росію справжню і, що ще гірше, російську національну ідею; духовний образ Росії хронічно заступався фантастичним маревом “народу-богоносця”»²².

Російські слов’янофіли не сприйняли навіть порушення питання про специфічні особливості східного християнства, вони не хочуть визнати православ’я лише однією з гілок християнства, ототожнюючи перше з другим. Вони змішують російське з православним, а останнє – з вселенським, відмовляючи католицизмові в праві на будь-яку християнську істину.

Першим кроком на шляху осягнення, проникнення в суть російської ідеї, як слушно зауважував Трубецької, має стати відмова від національного месіанізму. Лише за цієї умови справжні риси національного обличчя росіян перестануть розчинятися в Абсолюті і вони зможуть осягнути свою народну душу. Натомість у російській релігійно-філософській думці впродовж майже всього ХІХ ст. панувало переконання, що росіянин – не просто людина з конкретно визначеними рисами раси й

національності, а “надлюдина”, яка обіймає риси всіх національностей, що неминуче призводило до втрати власного національного обличчя. Росію звикли ототожнювати з цілим світом, вона – не Захід і не Схід, а “Сходозахід”. Росія – або народ-Месія, або ніщо, вселенське й справжньо російське – одне й те ж. Ось чому, вважає Трубецької, для осягнення справжнього змісту російської ідеї потрібно подолати російський месіанізм. Треба зрозуміти, що “російське – не тотожне з християнським, а являє собою надзвичайно цінну національну й індивідуальну особливість серед християнства, яка, безперечно, має універсальне, вселенське значення. Відмовившись від хибного антихристиянського месіанізму, ми неодмінно будемо приведені до більш християнського вирішення національного питання. Ми побачимо в Росії не єдиний обраний народ, а один із народів, який разом з іншими покликаний робити велику справу Божу, доповнюючи свої цінні особливості такими ж цінними якостями всіх інших народів-братів”²³.

Месіанізм стоїть на заваді осягнення народом своєї історії, з’ясування власної ідентичності, адже уже за своїм визначенням він передбачає спрямованість лише в майбутнє. Відсутність історичної пам’яті неодмінно позначається на психіці народу, на його ставленні до культурних надбань минулого. Якщо немає своєї (справжньої, а не надуманої чи запозиченої) історії, то не може бути й мови про діалог культур. Запозичене, чуже, хоч би як намагалися видати його за своє, завжди (принаймні на рівні буденної свідомості) сприймається як щось зовнішнє, не іманентне справжнім духовним запитам не лише окремого індивіда, але й народу загалом. “Ми так дивно рухаємося в часі, – писав

П. Чаадаєв про Росію, – що з кожним нашим кроком вперед минула мить зникає для нас безповоротно. Це – природний результат культури, цілком заснованої на запозиченні і наслідуванні. У нас зовсім немає внутрішнього розвитку, природного прогресу; кожна нова ідея безслідно витісняє старі, тому що вона не впливає з них, а з'являється до нас Бог знає звідки”²⁴. Зрозуміло, що ні про яке одночасне буття і взаємодію минулих, сучасних і майбутніх культурних надбань не може в цьому випадку йти й мови. Відтак мав рацію Бердяєв, коли твердив, що російська ідея не є ідея культури²⁵. Останнє він пояснював тим, що російський народ є народом кінця, а не середини історичного процесу, тимчасом як гуманістична культура належить саме його середині. Звідси й есхатологічність російської ідеї.

На месіанство претендувала і польська ідея – її прибічники ототожнювали польський народ з Месією, а пюділ Польщі – з розп'яттям Христа. Польський народ проголошувався обраним, покликаним утвердити Царство Боже на Землі.

Від месіанізму слід відрізнити місіонізм. Останній у жодному разі не розглядає свій народ як народ-Месію, народ-богоносець, покликаний врятувати людство, не претендує на винятковість якоїсь національної релігійної свідомості. Визнаючи, що народ-Месія може бути лише один і що з постанням християнства жоден із народів не може зазіхати на цю роль, місіонізм допускає, що народів з якимось особливим покликанням, або місією, може бути багато. Кожен має своє призначення, свою місію в межах християнства. З цього погляду, місіонізм щодо конкретної нації правомірний, якщо, звичайно, його розглядати в контексті універсальної релігії і власної історії. Адже,

як зазначав ще Соловйов, особливий характер, місце в історії, особливе служіння накладається народові його історією у вигляді великих питань, обійти які він не може²⁶. Саме цим особливим характером і призначенням, що залежать не стільки від трансцендентного начала, скільки дається народові його власною історією, й визначається суть будь-якої національної ідеї.

Чи була українська ідея у кирило-мефодіївців месіанською? Ми вважаємо, що не була, хоча в наявній критичній літературі стала майже аксіомою теза, нібито братчики піднесли на рівень програми з елементами національного месіанства. Програмні документи товариства не дають підстав для такого висновку, а омана дослідників, гадаємо, пов'язана з ототожненням понять "месіанізм" і "місіонізм".

Аналіз "Книг буття українського народу", інших документів товариства, пізніших праць його членів показує, що українську ідею вони зовсім не розглядали як месіанську. Про жоден народ, крім єврейського, ніде не сказано, що він є обраним, народом-богоносцем. Не можуть бути такими й слов'яни, бо це не один, а кілька народів, що має принципове значення. Адже, за Святим Письмом, богообраним може бути лише один, а не кілька народів.

Не знаходимо ми в "Книгах" навіть натяку на те, що український народ можна розглядати як обраний Богом народ. Він – частина слов'янства, наділена індивідуальними рисами, покликана виконати свою місію, але не стосовно всього людства, а тільки щодо слов'янства, в межах виключно слов'янського світу. Ця місія визначається не божественним промислом, а історичними традиціями народу, які автор "Книг" пов'язує, з одного

боку, з ідеєю свободи (“не любила Україна ні царя, ні пана”), а з іншого – з обстоюванням чистоти віри (вільні козаки постановили “чистоту християнську держати”, “віру святу обороняти”). Щоправда, стверджуючи, ніби тільки “в Україні осталась історична віра”, він поділяє помилку російських слов’янофілів, котрі, як ми вже зазначали, ототожнювали християнство з православ’ям. Одначе, якщо останні наполягали на тому, що тільки російський народ є істинно християнським, то щодо українців у “Книгах” так питання не стоїть.

Останні параграфи “Книг”, на які найчастіше посилаються дослідники, теж не дають підстав приписувати братчикам месіанські зазіхання, адже там ідеться лише про місію України щодо інших слов’янських народів. Навряд чи можна витлумачити як месіанство слова про те, що “не пропаде Польща, бо її збудить Україна”, “і встане Україна з своєї могили, і знову позоветься до всіх братів своїх слов’ян, і почують крик її, і встане Слов’янщина”²⁷. Тут, як і на початку “Книг”, ідеться не про виконання волі Божої, а про спадкоємність власної традиції суспільного устрою, який був притаманний Україні ще за двісті років до того. І в майбутньому вона не матиме жодних переваг перед іншими, а буде рівноправною Річчю Посполитою в союзі слов’янським.

Кирило-мефодіївцям був чужим комплекс винятковості українського народу, позаяк вони не бачили можливості її виправдання ні в релігійній, ні в культурно-історичній спосіб. Вони розуміли, чи принаймні відчували, що з появою християнства національний месіанізм утрачає всякий сенс. Адже християнство робить усі народи рівними перед Богом. У програмі “Основи” (її фундаторами, як відомо, були саме кирило-мефодіївці)

не випадково було записано: “Визнаючи значення кожної народності в суспільному житті людства, ми завжди повинні намагатися зрозуміти наші національні особливості, наші природні, ні в кого не запозичені, засоби існування, ми повинні прагнути до того, щоб знайти поміж інших народів таке місце, яке займає дієвий сім’янин у колі інших членів родини. Усякий народ тільки відтоді стає необхідним членом загальнолюдської родини, відколи, шляхом всебічного самопізнання і повного визволення моральних сил своїх, почне вносити у загальне життя людства здобуток, який ніякий інший народ не має”²⁸.

Найпроникливіші сучасні дослідники змушені визнати, що єврейська модель націотворення не для України, “адже не існувало окремішнього, “свого” українського Бога, так само, як і скільки-небудь виразно окресленої спеціально-української божистої місії (ревні спроби філософів українського романтичного месіанізму 1840-х якось заповнити цю лакуну, вигадавши для України місце “наріжного каменя” новітньої історії, залишилися все ж напівоформленими)”²⁹.

Отже, порівнюючи російський месіанізм з ідеями “Книг буття українського народу”, ми не маємо ніяких підстав твердити про наявність у ній ідеї месіанства українського народу. У “Книгах” чітко визначається лише місія України у створенні майбутнього союзу слов’янських народів і не більше. Мав рацію Д. Чижевський, коли писав, що “кому б не належали “Книги буття”, – їх дух перейнятий... антропоцентризмом – всю історію в них освітлює ідея людської свободи...”³⁰. Це і є саме той “особливий промінь”, який характерний українській нації і є першою складовою української ідеї.

Утвердження ідеалу свободи і рівності слов'янських народів – ось у чому полягає покликання, місія України.

Наступна ознака української ідеї, задекларована й обґрунтована кирило-мефодіївцями, – історичність, не есхатологічність.

Зрозуміло, що вирішальний вплив на світогляд братчиків мало те, що вони усвідомили обмеженість раціоналізму просвітницької історіографії і беззастережно стали на позиції романтизму, який був на часі. Проте не меншу роль у становленні їхнього світогляду і відіграло глибоке розуміння суті українського менталітету, психології народу, особливостей його культури, за досягнення якої постійно дбали кирило-мефодіївці.

Братчики розуміли, що українська самосвідомість внаслідок історична. Українська нація завжди жила своєю історією, збереглася в її коловороті завдяки історичній пам'яті. За переконаннями П.Куліша, “наш українець (простий) тільки доти й християнин, поки всі його звичаї її вірування при ньому”, а широким масам народу “потрібні діди, батьки, звичаї, щоб бути твердими в чеснотах”¹. На наш погляд, тут Куліш схопив саму суть проблеми, а саме: історичну зануреність і зумовленість психології та релігійності української нації, що виявляється уже на рівні буденної свідомості. Сучасне без минулого для українця позбавлене сенсу, позаяк останнє (через звичаї, історичну пам'ять) реально присутнє в сьогоденні, “визначає” його справжню вартість на конкретному етапі розвитку національної свідомості. Саме на традиції ґрунтується та “внутрішня сила духу народу”, яку кирило-мефодіївці схильні були перетворювати на засадничий принцип власної філософії історії, вважаючи, що в історика на першому плані має бути

діяльна сила людської душі, а не результати саме її діяльності. За переконаннями Костомарова, племена народи політично й духовно зростали завдяки зовнішнім обставинам і внутрішній силі свого духу. Звідси його теза про необхідність вивчення життя людей, їхніх звичаїв та психіки (а не державних атрибутів) як про головну мету історичної науки. Подібно до того, як етнограф має бути сучасним істориком, так і історик своєю працею повинен вивчати стару етнографію. Передусім його мають цікавити не предмети, а живі люди, котрим ці предмети свого часу належали. “В цьому, – писав Костомаров, – уся таємниця сучасної історичної вимоги. Військова подробиця, посольські переговори, кодекси законів розпоряджень не можуть бути головним предметом спостереження історика – це справа археолога; історик настільки ними повинен послуговуватися і вважати своїм надбанням, наскільки вони пояснюють мораль, організацію людей, до якої відносяться сукупність людських понять і поглядів, спонуки, що скеровували людські дії, забобони, які їх пов’язували, прагнення, які їх захоплювали, фізіономія їхньої спільноти. На першому плані у історика має бути діяльна сила душі людської, не те, що зроблено людиною”³².

Тут, власне, йдеться про пріоритетність для історика внутрішньої історії, історії культури, а не історії держави: позаяк “держави є більш випадковим витвором завоювань, ніж необхідним наслідком географічних і етнографічних особливостей народного життя”³³. Це типово романтична концепція історичної науки; вона зводилася до пошуку минулому реалізації народного “духу”. Саме в цій площині осмислюється українське минуле кирило-мефодіївцями.

Сучасні дослідники слушно наголошують на тому

що для України "історична свідомість у всі часи була однією з необхідних форм реалізації власних намірів, а історія – єдиною санкцією існування, питання континуїтету завжди було чимось більшим, ніж просто створення чергової схеми"³⁴. В осягненні означеної історичної свідомості і вбачали братчики одне з основних своїх завдань. Причому, історичні розвідки саме в цьому напрямі розглядалися ними, з одного боку, як єдино можливий спосіб обґрунтування тяглості історії українського народу, а з іншого – як умова його національного відродження. На їхню думку, національне відродження – це передусім відродження духовне, адже народи, згідно з Кулішем, різняться ідеалом, яким сповнена душа народу, – ідеалом Бога, душі, честі, любові, доблесті, обов'язку – всім, чим живе цілий народ як збірна особа. Народи можуть бути спорідненими за походженням, але протилежними за ідеалом. Ідеал – це їхнє знамено, яке переходить у спадок від покоління до покоління. "Ідея чистої правди і високої моралі, що становить душу поезії (а, за переконаннями Куліша, тільки поетичний народ є народом моральним і лише такий народ, навіть після свого занепаду, не зникає без благодіючого сліду. – Авт.), так глибоко вкорінюється в народі, хоч би яким глибоким не було його падіння, що за словом божественних уст, у разі його мовчання, саме каміння дістає дар слова і волає про заглушену, замовчену, утаювану істину"³⁵. Саме в пошуку "заглушеної, замовченої, утаюваної істини народу" вбачали своє завдання речники української ідеї, починаючи з 40-х років ХІХ століття. Знайти таку істину означало для них осягнути сенс і зміст української ідеї. Єдиний шлях до цього – вивчення й осмислення історії народу. Саме ним пішов Т.Шевченко.

Куліш не дарма назвав його нашим першим істориком, адже він “перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як Боже слово, відповідь. Шевченко перше всіх додумався, чим наша старосв'їщина славна і за що проклянуть її грядущі роди”³⁶.

Якщо Г.Квітка перший зрозумів поезію народних звичаїв, то Т.Шевченко розкрив поезію українського народного життя. Якщо Квітка тільки здивував усіх, показавши велику героїчну душу в тихому й сумирному образі пахарському, в простому сільському житті, то “Шевченко дав нам збагнути її глибину таємничу: визваз він перед наші очі забуту давнину українську, і побачили ми, що ся душа смиренна не днями, не годинами, а цілими віками в обідах і напастях перебувала, та й не зникчємніла, не знітилась, нечестивій волі слугою не вчинилась, а глибоко сама в себе входила і понуро серед лукавих людей стоячи, своєї пори, своєї долі мовчки виглядала”³⁷.

Шевченко, за образним висловом Куліша, підняв з домовини німу нашу пам'ять, викликав на суд нашу мовчазну старосв'їтщину і поставив перед нею українця, аби той подивився, який він є тепер і яким через свою історію став. Без такого ретроспективного погляду важко було збагнути, звідки взявся той величний у своїй простоті сільський мир, який зобразив Квітка у своїй повістях. Звернувшись до минулого, Шевченко запалив світло, завдяки якому всі побачили, що звичаї українського народу – та сама історія народного духу, що й народна пісня, дума. Духовно український народ не перетворився на раба, зберігши свою самобутність серед інших слов'янських народів.

Акцентуючи увагу на духовній стороні історії народу.

кирило-мефодіївці виходять у такий спосіб на проблему осягнення української національної ідентичності. Вони були переконані, що народи різняться між собою передусім особливостями їхньої внутрішньої природи, котра обов'язково виявляється у способі вираження думок, почуттях, порухах душі, навіть у сприйнятті релігії. На думку Костомарова, явища зовнішнього життя, які становлять суму відмінностей однієї народності від іншої, суть лише ознаки, за допомогою яких виражає себе те, що ховається на дні народної душі. Кожному народові притаманні свої звичаї, характер почуттів, склад розуму, спрямування життя, погляди на життя духовне й громадське. Усе це формує відповідний, "свій образ", який властивий саме цій народності й відрізняє її від іншої. Або, іншими словами, власний характер, тобто "особливий погляд на речі, котрий має як будь-яка людина, так і будь-який народ"³⁸. Причому, попри неминучі зміни ознак народності впродовж її історії, головні риси "свого образу", власного характеру вона завжди зберігає.

Проаналізувавши з цих позицій "образи" української і російської народності, Костомаров доводить їхню повну протилежність. Остання виявилася вже в XII – XIII століттях. За словами історика, південно-руське плем'я характеризувалося перевагою особистої свободи, великоруське – перевагою спільноти. За переконаннями перших, зв'язок людей ґрунтується на взаємній згоді і може розпадатися, коли така згода зникає; другі прагнули встановити раз і назавжди необхідний і нерозривний зв'язок, освячуючи його апеляцією до Божої волі. В однакових стихіях суспільного життя перші засвоїли дух, другі прагнули дати йому тіло. У політичній

сфері перші були спроможні створювати добровільні товариства, пов'язані настільки, наскільки до того спонукала нагальна необхідність, і міцні настільки, наскільки їхнє існування не суперечило незмінному праву особистої свободи; другі прагнули утворювати міцне общинне тіло, пройняте єдиним духом. Перші йшли у напрямі федерації, другі – до централізованої держави”.

Отже, Костомаров доводить відмінність між українським і російським (за сучасною термінологією) менталітетом та пов'язане з ним прагнення до різних типів громадського життя. Йшлося, зрештою, не лише про різну історичну долю двох народів, а про два різні народи, один з яких є спадкоємцем київської традиції свободи й індивідуалізму, другий – володимиро-суздальської, а згодом московської традиції авторитаризму й підпорядкування особистості колективові.

Щоправда, сам Костомаров не робив таких радикальних висновків із власних наукових досліджень. Його позиція значно поміркованіша: українці і росіяни – це дві гілки одного руського народу, які істотно доповнюють одна одну. В “Автобіографії” він прямо писав, що в його статті “Дві руські народності” доводиться: “дві руські народності доповнюють одна одну і їхнє братнє з'єднання рятівне і необхідне для них обох”⁴⁰. В іншому місці визнає навіть необхідність злиття обох народностей⁴¹. Що ж до ідеї українського сепаратизму, то вона видається йому взагалі безглуздою. У праці “Українофільство” вчений досить рішуче заявляє, що “якби існувала у когось така думка, то вона була б така ж безглузда, як думка про самобутність усякого удільного князівства, на які колис розбивалась Руська земля в удільно-вічовий період нашої історії, проте навряд чи така думка могла б знайти соб

тривале перебування в голові, котра не потребує допомоги психіатра”⁴².

В епілозі до “Чорної ради” Куліш також зауважує, що в цьому творі він прагнув довести моральну необхідність злиття в одну державу південно-руського племені з північним⁴³.

Як би там не було, але проблему піднято. Більше того, вона перетворилася на стрижневу для всього українського національного руху від часу його виникнення. Для цього існували об’єктивні причини, які братчики (окрім Шевченка) не зрозуміли. Аналізуючи стан українського національного руху ХІХ століття, І.Лисяк-Рудницький наголошує, що для нього (руху), мабуть, не було важливішої ідеологічної проблеми, ніж визначення української позиції щодо Росії. Практична ж її актуальність диктувалася потребою виробити політику стосовно російської імперської держави, яка проводила нещадну колоніальну політику в Україні. “Теорія мала відповісти на питання, як співвідносяться між собою українці та росіяни як народи: чи вони творять єдину за своєю суттю національну спільноту з невеликими племінними і мовними відмінностями, чи являють собою два цілком різні національні організми, а чи слід прийняти якийсь проміжний погляд. Фактично всі українські суспільно-політичні мислителі тієї доби сушили голову над цією проблемою і в пошуках національної тожності щораз радикальніше стверджували відмінність України як етнічної та історичної реальності”⁴⁴.

На ранніх стадіях національного відродження українські інтелектуали займали в цьому питанні доволі помірковані позиції, не сприймаючи українсько-російські взаємини як непримиренний етнічний антагонізм. Відтак

не ставилося і питання про відокремлення України від Росії. Проте вже на цій стадії зароджується і альтернативний напрям – сепаратизм, що його репрезентував Шевченко. “Однак, – зазначає Лисяк-Рудницький, – сепаратистський напрям наражався на неабиякі інтелектуальні труднощі: він ішов проти усталеної думки про близьку етнічну спорідненість українців і росіян, вкоріненої в спільній спадщині давньої Русі й підтримуваної спільною православною релігією. Знаменно, що навіть в “Історії Русів”, яка так промовисто протестувала проти ліквідації московською владою автономії козацької України, часто говорилося про росіян як про “однакового походження й однакової віри”⁴⁵.

Отже, саме ідеї кирило-мефодіївців стали тим підґрунтям, на якому визрів увесь український рух, зорієнтований на досягнення особливостей світогляду українського народу, в межах якого тільки й могла виникнути національна ідея з усією її специфічністю й індивідуальною неповторністю. Становлення її відбувалося в межах світоглядної установки, яка виходила з трьох засад: антропоцентризму, христоцентризму й україноцентризму. Для братчиків українська ідея – це утвердження того світобачення, світосприймання, світовідчуття, які виробив у собі український народ упродовж власної історії і чим визначається його спосіб буття. Поставивши так проблему, кирило-мефодіївці обґрунтували необхідність глибокого вивчення вітчизняної історії як історії духовного життя народу і вийшли в такий спосіб на питання про її специфіку та українську ідентичність. Осягнення останньої потребувало всебічного порівняльного аналізу всього того, чим визначається спосіб буття, менталітет українців, зі світоглядними

установками та менталітетом сусідніх народів, передусім російського. Однак такий аналіз не міг залишитися предметом лише теоретичної зацікавленості. З суто теоретичної проблема наминуче перетворювалася на політико-ідеологічну, що не було випадковістю – адже “існує історична закономірність, стверджена досвідом, що, згідно з нею, в країнах, які не мають свободи, ми зустрічаємо тенденцію до “ідеологізації” політики і рівночасно до політизації культури й духовного життя”⁴⁶.

Братчики до цього виявилися не підготовленими і ще за життя змушені були поступитися місцем у національному русі новому поколінню.

“Перетікання” теорії у сферу ідеології та політичної практики часто вимагає не просто уточнення, а корінної зміни світоглядних установок, відмови від принципів одного світогляду і прийняття чи вироблення іншого. Що ж до української ідеї, то тут ішлося про переосмислення вихідних засад романтизму. Першим це усвідомив Драгоманов, а тому його ставлення до ідейної спадщини кирило-мефодіївців значною мірою визначалося саме потребою подолання обмеженості цього світогляду.

Як ми вже зазначали, Драгоманов вважав себе спадкоємцем ідейних надбань братчиків. І це справді так, адже йому імпонували демократизм, спрямованість програми кирило-мефодіївців на обстоювання політичної свободи, ідеї федералізму, протести проти соціального гноблення та національного поневолення, низка історіософських ідей, зокрема зорієнтованість народницької історіографії (а якраз братчики були її зачинателями в Україні) на вивчення внутрішньої історії, історії культури, а не держави, відсутність псевдомесіанства у їхній історіософській концепції (Драгоманов не дарма

цитує те місце у Куліша, де той твердить, що в документах братства Україна не поставлена альфою і омегою⁴⁷, зауважує, що Київський гурток був далеким від релігійної і національної винятковості⁴⁸). Водночас він досить критично ставиться до філософських засад світогляду, деяких тез політичної програми та романтичних мотивів історіософії кирило-мефодіївців. І саме в цьому безперечна його заслуга перед українським національно-визвольним рухом взагалі, суспільно-політичною думкою зокрема.

Драгоманов свідомий того, що ідея національного відродження скрізь народжувалася в лоні романтизму. Тривала праця романтиків сприяла самопізнанню народу, усвідомленню ним своєї окремішності, що слугувало утвердженню принципу народної волі і красі автономії. Два останні принципи найбільше поцінуються прибічниками теорії соціального прогресу, з котрих, як уже говорилося, належав і Драгоманов. В інше в романтизмі він пояснює археологічним обскурантизмом, шовінізмом та ін. На його думку, романтизм відігравши позитивну роль у справі пробудження національної свідомості, в другій половині XIX століття стає архаїзмом, що не відповідає реаліям нового часу позаяк “довга праця над тим, щоб розбуджувати почуття народності через романтично-археологічних розвору старовини, багато уносить каліччя народному уму чоловічому чуттю і задержує у середині народа думку поступу і самокритики, як се бачимо і в чехів, німців самих італіянців (про поляків і говорити нічого)”⁴⁹.

Українофільство, за переконаннями Драгоманова, закономірне явище вітчизняної історії. Його появу слід розглядати в контексті тих процесів, які характерні для

Європи ХІХ століття взагалі. Йдеться про зміну усталених завойовницько-бюрократичних і станових порядків, що стали причиною емансипації народів, а відтак і національностей. “Український народ, з його національністю, не може бути винятком, – ось чому і для нього мав настати час не відродження, не збереження, а розвитку, – і для цієї потреби повинна була, серед нього, народитися та партія, яку називають українофілами”⁵⁰. На думку вченого, коли б справи в Україні надалі просувалися так само, як це було до появи українофільства, то українська національність, враховуючи реалії її існування в умовах Російської імперії, з часом неминуче б зникла. В соціальному плані українському народові потрібне все те, що й іншим народам. Однак йому потрібне ще й визнання його національності та оберігання її розвитку. Ось чому “на Україні тільки нелогічний народник може не стати українофілом і навпаки”⁵¹.

Драгоманов розуміє, що кирило-мефодіївське товариство ідейно не було ізольоване від зовнішніх впливів, але воно ніколи сліпо не наслідувало ні германофілів, ні російських слов’янофілів та західників. Братчики стояли посередині між російськими західниками і слов’янофілами, “і цей стан їх, почасти відповідаючий історичним ознакам України, давав їм свою оригінальність і силу, через котру вони вносили багато поправок в теорії російських західників і слов’янофілів і в науці, і в політиці. Дякуючи тому наші старші українофіли, починаючи від таких, як Максимович, котрих націоналізм зв’язував ще з європейським романтизмом, і кінчаючи кружком Костомарова, котрого політичні тенденції в 1848 р. були далекі від тенденцій

“Молодих Італій”, “Германій” і т.ін., не тільки дали нам наукові праці про Україну, і досі найліпші з того, що в нас про неї писано, а ще багато де в чому вели перед навіть усій Росії”⁵².

Мислитель показує, що джерелом ідей кирило-мефодіївців були не новітні європейські думки про волю, а всеслов'янство (панславізм) Коллара, Шафарика, Ганки, яке позначилося і на поглядах московських слов'янофілів. Проте, на його думку, український панславізм не тотожний московському, позаяк спирається на інші історичні традиції. У першого позаду була козаччина, а не Московське царство, а під ним – придушена Україна, а не “сверкающая стальной щетиной” імперія. Українські мислителі мали змогу проповідувати ідеї новоєвропейського лібералізму у формі української традиції, московські слов'янофіли такої змоги не мали. І пізніше українофільство відрізняється від російського народництва тим, що в нього “немає ідеалізації українського народу перед Заходом, ні запрошення до друзів народу “зняти зі свого народництва німецький одяг”, ніякого “общинофільства”, “росколофільства” та інших виявів східняцького русофільства, такого помітного в добрій половині писань “російського” народництва”⁵³.

Драгоманов визнає, що в українському всеслов'янстві було багато європейства, але й чимало такого, що зближувало його з московським слов'янофільством, заважало зрозуміти новітні європейські думки⁵⁴.

Головною перешкодою на шляху кирило-мефодіївців до європейства була релігійність їхнього світогляду. Перші українолюбці зупинилися перед вірою, не сприйнявши просвітницьких ідей XVIII століття. Більше того, вони, гадає Драгоманов, не звернули уваги на те,

що від середини ХІХ століття в Європі неухильно утверджується світогляд, який ґрунтується на принципах раціоналізму, спирається лише на науку, відкидаючи всілякі релігійні забобони.

Натомість, за свідченням Куліша, віра Христова й історія слов'ян були для кирило-мефодіївців світлом і теплом до великого подвигу. Всі вони шанували Святе письмо, намагаючись відшукати в ньому підвалини для власних ідей. Драгоманов же вважає останнє принципово неможливим, адже, "як би не здавались братолюбними й вільнолюбивими деякі слова в Христа й у пророків, а все-таки раз у них нема ніякої ясної думки про форми всього громадського й державного порядку, а в друге в них на головну сцену ставиться не воля людини, а воля божа, і через всякі слова про братерство між людьми й проти насильників зводиться на те, щоб терпіти, поки сам Бог не схоче визволити рабів. А найголовніше всього – це те, що "святе письмо" не підтримує думки, що щастя людське – перед нами, а не позаду нас. Тільки чоловік, що начитався "слова божого", міг написати своїм приятелям таке, як д.Куліш: "Занедбайте політику. Сам собою настане час, коли від вашого слова впадуть стіни ерихонські"³⁵.

Зрозуміло, що раціоналіст Драгоманов, котрий до всіх без винятку проблем суспільного життя намагався підходити з позицій науки, не міг пристати на таку точку зору. Він не заперечує певної позитивної ролі християнства в історії людської цивілізації: адже саме воно створило універсальну віру, яка дала змогу подолати обмеженість поганства і обґрунтувати рівність усіх націй перед Христом. "З того часу, як розійшлося християнство по великій частині світу, між різними народами християн-

ськими, не глядячи на їх мови й звичаї, виробилось щось загальне, початок братерства . Окремі нації стали себе вважати частинами одної родини... і навіть коли люди одного народу робили щось негарне людям другого, то перші жалілись на весь християнський світ, що, мовляв, з ними поступають не по-християнськи”⁵⁶.

Сприяло християнство й виникненню ідеї космополітизму. Воно було другою після буддизму релігією, в лоні якої (протестантизм) народилася думка про вищість ідеї людськості порівняно з усіма іншими соціальними ідеями. Це спричинилося до того, що “коли навіть повстали в Європі рухи національні, то й ті рухи оперлись, власне, на космополітичні думки: мовляв, коли всі народи однакові брати, то не слід, щоб один народ панував над другим. Так думка про людськість поставлена була вище над думкою про націю та віру, з їх особливими звичаями, урядами та інтересами, і стала таким суддею посеред суперечок поміж націями й вірами та основою до волі кожної нації й віри в тих границях, поки нація чи віра не неволить других”⁵⁷.

Загалом же ставлення Драгоманова до релігії було негативним. Він був переконаний, що “Христова віра” і “Святе письмо” – це найміцніша з ниток, які тягнуть людство назад від суспільного прогресу. Навіть виникнення ідеї про свободу й рівність кожної людини перед державою і суспільством пов’язане з усвідомленням передовою суспільною думкою Європи необхідності визнання свободи совісті. Не може релігія виступати і фактором державної єдності, позаяк, ставши на шлях встановлення державної єдності за допомогою єдності релігійної, політична влада послабить єдність державну, бо переслідувані партії прагнутимуть створити державу

в державі, намагатимуться знайти собі союзників в інших державах. Європейські країни пройшли неминучий шлях через криваві війни на релігійному ґрунті, через знищення цілих держав, перш ніж стало зрозумілим, що для збереження державної єдності потрібне розмежування церкви й держави. Отож, “тільки свобода совісті, тобто відділення поняття про державу від поняття про релігію і може встановити єдність держави”⁵⁸.

Зважаючи на все це, Драгоманов переконаний, що соціально-політична програма кирило-мефодіївців була не більше, як романтичною мрією. “Можна навіть сказати, – робить він висновок, – що то були ще й не думки, а більше мрії, мрії людей більш із добрим серцем, ніж із ясним політичним розумом і наукою, яка веде чоловіка не тільки бажати того чи іншого, а ще й працювати, щоб бажання стало хоч коли-небудь ділом. Перед тим ділом київські братчики навіть іще жахались”⁵⁹.

Як бачимо, оцінюючи філософські засади світогляду кирило-мефодіївців, Драгоманов виходив із тези про принципову несумісність науковості з релігійністю. Він неодноразово у різних своїх працях підкреслює, що й саме християнство усвідомлювало цю несумісність, вбачаючи у вільній науці повстання проти Бога. Навіть греки, оставши християнами, палили свої дохристиянські книги. Відкинутий був і міф про Прометея, бо в ньому проводилась ідея про те, що “люди повинні цілком надіятись на себе самих, на свій розум та на свою любов один до одного”⁶⁰. Як можна твердити про істинність релігійних догматів, коли існує безліч віровчень, кожне з яких претендує на істинність? За теперішнього стану природничих і гуманітарних наук абсурдними уявляються Драгоманову зазіхання якогось віровчення на “вічну

правду". "Щось одне: або астрономія, або Ісус Навін, або геологія, або Мойсей, або фізика, або воскресіння мертвих, або порівняльна філологія і історія — або визнання відверто будь-якої біблії, будь-якої релігійної системи..."⁶¹.

На жаль, Драгоманов так і не усвідомив того, що людина постійно відчуває потребу в цілісному уявленні про світ, якого, попри всі бажання, сама лише наука не може дати. Адже "для людини, як розумної істоти, — писав С.Булгаков, — незмірно важливіше будь-якої спеціальної наукової теорії уявляється розв'язання питання про те, що ж являє собою наш світ загалом, яка його субстанція, чи має він якийсь смисл і розумну мету, чи має якусь ціну наше життя і наші діяння, яка природа добра й зла та ін."⁶². Оскільки наука відповіді на ці питання не дає, людина змушена шукати її в царині метафізичного мислення. Але й останнє не завжди може її задовольнити, і вона звертається до релігії, яка теж є, за словами Булгакова, активний вихід за межі свого "я", живий відчуття зв'язку цього кінченного і обмеженого "я" і безкінечним і вищим, розширення нашого почуття і безкінечність, у прагненні до недосяжної досконалості. Релігія апелює до віри, а вірити можна навіть у те, що не можна довести розумом.

На що могла надихнути, скажімо, Шевченка сучасна йому матеріалістична філософія, яка переконувала і тому, що; мовляв, "усі малодушні вчинки виникають у всіх людей із одного джерела: людина чинить так, як приємніше їй чинити, керується розрахунком, який вимагає відмовлятися від меншої користі чи меншого задоволення для отримання більшої користі, більшого задоволення"⁶³? Чи могла задовольнити його така моральна

філософія, яка ототожнювала поняття “добро” і “розумність”? Ні – не могла, бо тут уся різноманітність спонукальних мотивів людської поведінки зводилася до утилітарного принципу, а Шевченко своєю поезією співав велич людського духу, непересічність саме духовних надбань українського народу.

Костомаров (як і Куліш) зумів значно глибше проникнути в суть творчості Шевченка, ніж це зробив Драгоманов. Уже під час першого ознайомлення з творами Кобзаря він багнув, що муза поета роздирала завісу народного життя, а якою з'являлося раптове світло істини, жалісливо прихованої від спокійного натовпу. Тарасова муза відкривала підземний склеп духу народу, що кілька віків таранно приховувався від самого цього народу, сміливо сходила в цю порожнечу зі своїм невчасним світочем і відкривала за собою шлях і сонячним променцям, і свіжому двітру, і допитливості людській. Шевченко висловив те, що висловила б кожна людина з народу, якби її народне єство могло піднятися до здатності висловити те, що було в глибинах її душі. Святий скарб був прихований під тягарем житейської прози і для самого народу невидимий, непомітний, доки животворні звуки генія не трікнулися схронів душі народу. Шевченко говорив так, як народ ще не говорив, але як він уже готовий був заговорити. В епохи потрясінь у народу з'являється потреба самооживлення, самовираження. Він готовий висловити багато бажань, надій і сподівань, але зробити це може лише через своїх обранців, для яких мало вивченими бути – душі народної треба, робить висновок Костомаров⁴. А як за часів Шевченка можна було мати таку душу, відкидаючи християнство, котре століттями цю душу творило?

Саме цього й не зрозумів та, власне, й не міг зрозуміти

Драгоманов, позаяк оцінював Шевченка, за образним висловом Д.Донцова, з позицій “стаціонарного світогляду”. Гадаємо, останній певною мірою мав рацію, коли писав: “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 переконаннями, 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”⁶⁵.

Драгоманов так питання не ставив і не міг ставити, оскільки пошук відповіді на нього вимагав виходу за межі раціонального мислення, чого наш учений не міг собі дозволити. З цим же пов’язане і нерозуміння ним значення історичної поезії Шевченка для формування національної самосвідомості українського народу (про що вже йшлося в першому розділі).

Загалом же історіографія кирило-мефодіївців (передусім Костомарова) мала значний вплив на Драгоманова. Особливо це стосується засадничої історіософської ідеї, а саме: в основі історичного процесу лежать духовні чинники. Історія будь-якого народу – це історія ідей, а не наслідків його матеріальної діяльності.

Сприйняв Драгоманов і костомаровську ідею про історично зумовлену відмінність менталітету українців і росіян, поділяючи водночас думку свого попередника про те, що руський народ слід розуміти як дві народності, між якими існує глибокий кровний та нерозривний духовний зв’язок, що ні великороси без малоросів, ні останні без перших не можуть успішно розвиватися⁶⁶.

Драгоманов також багато писав про спільність історичних доль обох народів, однак чимало було ним

сказано і про відмінність історії Великої Росії та України. Так, виступаючи в 1878 році на Паризькому літературному конгресі з повідомленням на тему “Література українська, заборонена російським урядом”, він прямо заявив: “Заздалегідь можна сказати, що народ, який заселяє окрему країну, народ, що зберіг до такого ступеня оригінальність своєї мови і своєї національності, повинен мати і таку оригінальну історію”⁶⁷.

Учений звертає увагу на те, що в Західній Європі українська історія сприймається не інакше, як частина історії Польщі або Росії. Це пов’язане з тим, що впродовж XIV – XV століть українці перебували під політичним пануванням Польщі, а з XVII століття – Московщини, а відтак історія України, за його висловом, потоплена в історії цих двох панівних держав. Навіть період до XIII століття, коли існувала федерація вільних міст, зокрема міст південної Русі, що утворилася навколо Києва, історики беззастережно зараховують на користь імперії царів, тимчасом як остання утворилася значно пізніше, безпосередньо з Московського князівства. Висновок Драгоманова однозначний і майже дослівно повторює точку зору Костомарова з цього питання: “Зрештою, московські установи – деспотичні і аристократичні, що розвинулися під впливом татар, – не мають майже нічого спільного з установами вільних князівств і південної і північної Русі, починаючи від XI-го до XIII століття. Крім того, треба зазначити, що історія давньої Київщини тісно пов’язана з козацькою Україною як місцем подій та походження історичних діячів, так і своїми республіканськими установами”⁶⁸.

Остання думка, гадаємо, також узятя в Костомарова. Адже відомо, що останній, розглядаючи роль Київського

віча у виборі князів та їх вигнанні і звертаючи увагу на поступове зростання ролі в цих діях військових, а також іноземних найманців, дійшов висновку, що козацтво в своїй суті виникло в XII – XIII століттях⁶⁹.

Особливу увагу Драгоманов звертає на відмінність у розвитку цивілізації в Україні й Великоросії. Причому свою роль у цьому процесі відіграла татаро-монгольська навала. Вчений схиляється до думки, що остання мала різні наслідки для Московщини, з одного боку, та України і Білої Русі – з іншого. В останніх розвиток цивілізації не був перерваний цією навалою. “Якою б тяжкою не була навала Батиевих татар на Києво-Галицьку Русь у XII столітті, все-таки ця Русь швидко очуняла від погрому і навіть навіювала до себе страх у татар і скоро перейшла до наступальних дій супроти них, отож ця епоха навряд чи може бути названа часом іг монгольського для Русі Південно-західної такою мірою, якою вона була для Русі Північно-східної”⁷⁰.

Зруйнування Києва, безперечно, загальмувало розвиток української цивілізації. Але, переконаний Драгоманов, її давні традиції були особливо сильні, щоб зовсім зникнути. Уже в XV столітті починає відчуватися літературний прогрес, який стає чимраз помітнішим, зокрема після створення в Україні і Білорусії в XVI столітті міського самоуправління і ремісницьких цехів, подібно до Німеччини та інших країн світу. На відміну від Московської цивілізації, котра, знищивши Новгородську і Псковську республіки, знищила тим самим усю культуру Великої Русі XV століття, Україна цього періоду йшла в своєму суспільному та культурному розвитку заодно із Західною Європою. При цьому вона не нищила, а, навпаки, продовжувала традиції Київської Русі, яка мала

найтісніші зв'язки з сучасною їй Європою. “Характер літописів півдня народжуваної Русі, те, що ми знаємо про існування шкіл у Києві та на Волині, певний ступінь освіти князів, з яких деякі знали багато іноземних мов, навіть грецьку і латинську; їхні бібліотеки; їх часті зв'язки з закордоном – усе це дає право твердити, що Русь цієї епохи, зокрема південна Русь, ні в чому не уступала щодо культури країнам Західної Європи. Ця Русь не мала нічого спільного з Московщиною XV – XVI століть, на кшталт якої помилково звикли судити й про всі інші Русі”⁷¹. Московщина, каже Драгоманов, аж до XVIII століття перебувала у майже варварському становищі, позаяк навіть шкільне навчання там запроваджується тільки в епоху Петра I.

Різною була і літературна діяльність у цих двох країнах. Московщина не зазнала впливу ідей Ренесансу і Реформації, тоді як літературна творчість в Україні XVI століття, на думку Драгоманова, є відображенням літературного руху епохи Відродження наук і Реформації, спільного всім тодішнім європейським країнам, до яких належала і тодішня Південна Русь. До того ж XVI – початок XVII століття для неї, як і всієї Європи, були часом перекладу Святого Письма на народну мову⁷².

Особливу увагу Драгоманов звертає на те, що історія України характеризується змаганнями народу до республіканських і демократичних установ, до утвердження свободи кожної особистості (у цих поглядах теж виявився вплив Костомарова). Уже в XVII столітті українці чітко усвідомлювали своє право на власну працю, волю й землю. І навіть кріпосний гніт московського уряду не зміг переломити волелюбство “впертого малороса”.

З усього вищесказаного Драгоманов робить висно-

вок: “З XVI століття, крім земського і національного захисту, якому присвячена козацька поезія й історіографія, в південноруському житті і літературі сильно проявляється прагнення до освіти з досить сильним прагненням до свободи і різноманітності особистого мислення. З кінця XVII – XVIII століть видно прагнення до самосвідомості в історіографії і у спробах того реально-сатиричного відношення до життя, котре могутньо вплинуло на великоруську цивілізацію через Гоголя. Історіографія південнорусів з XVII і XVIII століть, особливо “Історія Русів”, пробувала разом з тим провести певні начала самоуправління, а народ своєю історією показав, що він готовий на все заради отримання свободи особистої, у своїй же поезії показав, що він цілком свідомо боровся за цю свободу”⁷³. Причому, якщо в книжковій літературі України XVIII століття ця тема вже відсутня (в релігійному русі це виявилось ще в XVII столітті), то в народній поезії обстоювання соціальної свободи, протест проти рабства не переривається, а триває далі.

Згідно з Драгомановим, вільнодумство, прагнення до освіти, соціальної й особистої свободи і різноманітності особистого мислення, а також сатиричне ставлення до життя – найхарактерніші риси українського менталітету. В царині суспільного життя українському народові притаманна постійна боротьба за утвердження республіканських і демократичних установ. Усе це разом узятє можна охарактеризувати як вияви, складові української ідеї в її драгомановському розумінні.

Названі риси український народ зумів зберегти впродовж багатьох століть. Драгоманов робить висновок, що “за своїми рисами Київська Русь Володимира.

Нестора і автора “Слова о полку Ігоревім” була також південно-західна Русь, яка в дещо зміненому вигляді жила і живе й тепер під назвою Малоросія, і якщо в ній раніше почався розвиток цивілізації, то ця обставина повинна ж проявлятися і в нинішньому стані тамтешнього народу; якщо так швидко після прийняття християнства Київська Русь витворила Нестора, Мономаха, “Волинський літопис”, “Слово о полку Ігоревім”, то повинен же був у всьому цьому прийняти участь і характер народу, який населяв і населяє всю цю країну, а не одна лише відносна близькість до Візантії і до південно-західної Європи взагалі, хоч і вона, в свою чергу, не могла ж не вплинути на сприйнятливість народу до цивілізації”⁷⁴.

Навіть появу таких визначних українських просвітників, як Петро Могила, Лазар Баранович, Феофан Прокопович, Драгоманов схильний пояснювати неперервністю освіти і зв'язків з освіченим світом Південної Русі з давніх часів і аж до XVIII століття. Причому безперечним є зв'язок цих культурних діячів із народом, котрий їх народив. Однак, оскільки цей зв'язок ніким не досліджений, переважна більшість науковців убачає в літературі й освіті України XVI – XVIII століть лише наслідок латинсько-польського впливу, визнаючи в ній національним лише захист православ'я. У цій літературі, зазначає Драгоманов, поцінують тільки наслідування її церковний характер, забуваючи про тісний зв'язок тодішньої південноруської школи і церкви з життям, забуваючи також, що якби увесь тогочасний літературний рух був лише запозичено-наносним, схоластичним, то він не міг би народити згаданих нами культурних, церковних і громадських діячів.

Як бачимо, зіставляючи культуру Київської Русі і

України XVI – XVIII століть, Драгоманов виходить на проблему тяглості української історії. Він вважає, що для вітчизняної історіографії нагальною стала потреба “осягнути історію нашу сукупно в усі її доби: княжо-городську, феодально-литовську, пансько-польську, козацьку, царсько-російську (з виділом цісарсько й конституційно-австрійським) – і в усяку з цих діб звернути увагу на зріст чи упадок людності, господарства, порядків і думок громадських і державних, освіти, пряму чи косу участь українців усяких класів чи культур в історії й культурі європейській. Зложити правдивий суд над усіма ваганнями цих всіх справ у нашій історії можна тільки рівняючи її з історією других народів Європи”⁷⁵. Чому саме Європи? Тому що, за глибоким переконанням ученого, Україна впродовж усієї своєї історії включно до кінця XVIII століття являла собою європейську потугу. Ми поділяємо думку О.Гермайзе, згідно з якою “західно-європейські аналогії з українським минулим, що їх робив Драгоманов, приводили його до висновку, що українська історія справді розвивалася по тих самих законах і тими самими шляхами ішла, що і історія Західної Європи, тільки в Західній Європі всі суспільні інститути розвинулися повніше, яскравіше і не мали штучних перешкод, як це було на Україні”⁷⁶.

Оцінюючи стан сучасної йому української історіографії, Драгоманов змушений констатувати, що порівняльний метод ще далеко не став для неї нормою. Більше того: “Українці ж або обходяться без усякої філософії, або держать себе в якомусь узенькому, провінціальному та до того й зовсім неясному, плаксивому романтизмі, перед котрим людині, що не має сама охоти пускатись у

довгі наукові досліді, зостається тільки сказати: було жолись, та що з того?!”⁷⁷.

Як приклад, Драгоманов розглядає творчість найбільш значного на той час історика В.Антоновича. Останній до най дрібніших подробиць описує ті чи ті події минулого, але, немовби навмисно, обходить ідейні сторони історії, не робить належних узагальнюючих висновків із фактів, ухиляється від порівняння вітчизняної історії з історією інших народів. Антонович розповідає про народні ідеали, але не розкриває їх змісту, не оцінює їх. Він не показує, “яке місце вони можуть мати в спільній великій еволюції європейської людності і т.ін., тобто таких провідних думок, котрі одні тільки й можуть сказати громаді, як їй бути з народницькими симпатіями, кудя їх приткнути в сучасності”⁷⁸.

Сказане однаковою мірою стосується праць М.Сумцова, П.Житецького, П.Куліша і навіть М.Костомарова. Найбільше хиби теперішньої науки про Україну показує те, пише Драгоманов, що вона ніяк не може дати собі ради з козацтвом, “хоч найбільше з ним возиться”. Замість того, щоб, застосувавши порівняльний метод, об’єктивно оцінити позитивні й негативні риси козацтва, розкрити причини його смерті, показати те цінне, що воно залишило по собі, історики обмежуються захвалюванням православно-козацького руху як “народного”, як “спасителя нашої національності”. Тому, коли Куліш виступив із різкою критикою козацтва, українолюбці не змогли йому нічого протиставити, окрім лайки. Тим часом, гадає Драгоманов, зміна поглядів Куліша на козацтво вочевидь засвідчила, що настав час, коли не можна вже оцінювати історію України з погляду одного, та ще й хвилевого, стану людності, ні навіть з погляду

тільки національного, а надто перемішаного з православним. Ось чому Драгоманов, звертаючись до істориків, письменників, публіцистів, постійно наголошує на необхідності вироблення наукового підходу до осмислення минулого України. “Правдиво науковий, широкий погляд на історію України, – пише він, – мусив би показати нашій громаді й чужим, як фатальні національно-крайові задачі українські сповнялись і під чужими урядами і як поступ цивілізації на Україні, навіть і в чужій формі, вів до того, щоб виготовити ґрунт для свідомого українства. Через це вияснилось би краще й те, наскільки Україна могла б цивілізуватись сама й послужити для всесвітньої цивілізації при повній самосвідомості й автономії, до котрих вона поривалась не раз і котрі вона тепер може досягнути на дорозі всесвітнього поступу”⁷⁹.

Попри всю справедливість і важливість драгомановської критики української історіографії другої половини ХІХ століття, все ж слід визнати, що позиція її автора була односторонньою. Обстоюючи (свідомо чи несвідомо) принципово однолінійне, недіалектичне розуміння природи історико-суспільного розвитку⁸⁰, Драгоманов, безперечно, переоцінив значення європейського контексту для осмислення українського історичного процесу. Сталося це передусім через те, що він, як типовий ліберал і прогресист своєї доби, “беззастережно вірив у те, що європейські ідеали – наукового поступу, громадської та особистої свободи, соціальної справедливості – об’єктивно добрі та абсолютно обов’язкові. Вони були для нього оціночною мораллю, з якою він підходив до дійсності. Отже, помітно, що він знаходив засадничу згідність між тим, що було його ідеальним мірилом, і тим, що він уважав за основний закон української історії”⁸¹.

З нашого погляду, Драгоманов не збагнув значення того факту, що після поразок революцій 1848 року в країнах Західної Європи розпочався процес внутрішньої інтеграції та консолідації на основі національної ідеї, а процес руйнування абсолютизму супроводжувався процесом національного самовизначення народів. Він ладен погодитися з тим, що ХІХ ст. є століттям національностей і національних об'єднань, проте для нього більш вагомим є те, що це століття гуманізму і декларації прав людини, століття величезних міжнаціональних об'єднань. Силу й співчуття у народів світу мають ті рухи, "в яких питання національності є разом і питання культури та прав людини"⁸².

Драгоманов мав рацію, коли твердив, що національна ідея сама по собі не виліковує від усіх громадських інгараздів, а без інших культурних ідей може навіть «служувати джерелом великих помилок. Проте він помилявся, відсуваючи цю ідею на другий чи навіть на третій план у справі національно-визвольної боротьби пригноблених націй. Визнаючи національність як наслідок певних природних й історичних обставин народного життя, як сукупність ознак, притаманних певній кількості індивідів, наш історик вважав синонімами слова "національна одиниця" і "етнографічна особа"⁸³, хоч це далеко не тотожні поняття. Звідси його обмежене тлумачення нації лише як етносу, а не як культурно-політичної спільноти, неспроможність, за словами І. Франка, піднятися до осягнення нації як чогось органічного, історично конкретного, нерозривного і вищого над усяку територіальну організацію⁸⁴. Відтак, нація не могла стати для Драгоманова інтегруючою ідеєю програми відродження України.

¹ Відповідь Михайла Петровича Драгоманова // Михайло Петрович Драгоманов. 1841–1895. Єго юбилей, смерть, автобіографія і спис. творів. – Львів, 1896. – С.105.

² Грушевский М.С. Очерки истории украинского народа. – К., 1991. – С.317.

³ Див.: Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1992. – С.8.

⁴ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992. – С.139.

⁵ Там само.

⁶ Шацкий Е. Утопия и традиция. – М., 1990. – С.241.

⁷ Юркевич П.Д. Материализм и задачи философии // Юркевич П. Философские произведения. – М., 1990. – С.195.

⁸ Повернення "народного духу". Інтерв'ю з Ісасю Берліном // Сучасність. – 1993. – № 3. – С.93.

⁹ Бердяев Н. Русская идея // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С.104.

¹⁰ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – С.145.

¹¹ Забужко О.С. До проблеми історизму в філософському світогляді Т.Г.Шевченка // Творчість Т.Г.Шевченка у філософській культурі України. – К., 1992. – С.50.

¹² Бердяев Н. Цит. праця. – С.104.

¹³ Костомаров М.І. Книги бугтя українського народу // Кирило-Мефодіївське товариство. – К., 1990. – Т.1. – С.153–154.

¹⁴ Там само. – С.162.

¹⁵ Рукопис М.І.Костомарова про панславізм // Там само. – С. 264.

¹⁶ Пояснення В.М.Білозерського до статуту Кирило-Мефодіївського товариства // Там само. – С.392.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Кулиш П.А. История воссоединения Руси. – М., 1877. – Т. 3. – С. 263.

¹⁹ Соловьёв В.С. Русская идея // Соч. – М., 1989. – Т. 2. – С. 222.

²⁰ Трубецкой Е.Н. О христианском отношении к современным событиям. Статьи. Письма // Новый мир. – 1990. – № 7. – С. 211.

²¹ Мейер А.А. Религиозный смысл мессанизма // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 102 – 107.

²² Трубецкой Е.Н. Цит. праця. – С. 217.

²³ Там само. – С. 218.

²⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма // Статьи и письма. – М., 1989. – С. 44.

²⁵ Бердяев Н. Русская идея // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 88.

²⁶ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч. – М., 1989. – Т. 1. – С. 273.

²⁷ Костомаров М.И. Цит. праця. – С. 168.

²⁸ Цит. за: Жмир В.Ф. На шляху до себе // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 3. – С. 156.

²⁹ Забужко О. Єврейство як носій національної ідеї в рецепції української літератури початку ХХ століття // Там само. – 1994. – № 1 – 2. – С. 37.

³⁰ Чижевський Д. До світогляду Шевченка // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993. – С. 331.

³¹ Куліш П.О. Лист до М.І.Костомарова про вивчення і розвиток української культури // Кирило-Мефодіївське товариство. – Т. 1. – С. 267.

³² Костомаров Н.И. Об отношении русской истории к географии и этнографии // Костомаров Н.И. Собр. соч. – СПб., 1903. – Кн. 1. – Т. III – С. 720 – 721.

³³ Костомаров Н.И. Автобиография. Бунт Стеньки Разина. – К., 1992. – С. 190.

³⁴ Толочко О. “Русь” очима “України”: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 113.

³⁵ Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія // Хроніка 2000. – 1993. – Вип. 5/71. – С. 80.

³⁶ Куліш П. Чого стоїть Шевченко jako поет народній // Твори. – Львів, 1910. – Т. VI. – С. 489.

³⁷ Там само.

³⁸ Костомаров М.И. Слов'янська міфологія. – К., 1994. – С. 8.

³⁹ Костомаров Н.И. Две русские народности // Костомаров Н.И. Собр. соч. – СПб., 1903. – Кн.1. – Т. 1. – С. 55.

⁴⁰ Костомаров Н.И. Автобиография. Бунт Стеньки Разина. – С. 198 –199.

⁴¹ Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. – С. 330.

⁴² Там само. – С. 341.

⁴³ Кулиш П.А. Об отношении малороссийской словесности к обще-русской. Эпilog к "Черной раде" // Кулиш П.А. Черная рада. Хроника 1663 года. – СПб., 1899. – С. 369 – 370.

⁴⁴ Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – С. 272.

⁴⁵ Там само. – С. 273.

⁴⁶ Там само. – С. 150.

⁴⁷ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Драгоманов М.П. Вибране. – С.345.

⁴⁸ Драгоманов М.П. Антракт з історії українофільства // Там само. – С. 208.

⁴⁹ Там само. – С. 230.

⁵⁰ Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? // Там само. – С. 447.

⁵¹ Там само. – С. 453.

⁵² Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Там само. – С. 482

⁵³ Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? // Там само. – С.453.

⁵⁴ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Там само. – С.348.

⁵⁵ Там само.

⁵⁶ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Там само. – С. 470 – 471.

⁵⁷ Там само. – С. 471.

⁵⁸ Драгоманов М.П. Восточная политика Германии и обрусение // Драгоманов М.П. Политические сочинения. – М., 1908. – Т.1. – С. 52.

⁵⁹ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм // Драгоманов М.П. Вибране. – С. 348.

⁶⁰ Драгоманов М.П. Заздрі боги // Пам'яті Михайла Драгоманова. – Харків, 1920. – С. 111.

⁶¹ Драгоманов М.П. Три листи до редакції "Друга" // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці: В 2-х т. – К., 1970. – Т. 1. – С. 418.

⁶² Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. – М., 1902. – С. 3.

⁶³ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн.собр.соч.: В 15 т. – М., 1950. – Т. 7. – С. 285.

⁶⁴ Костомаров М.І. Спогад про двох малярів // Спогади про Тараса Шевченка. – К., 1982. – С. 133 – 137.

⁶⁵ Донцов Д. Націоналізм. – Лондон, 1966. – С. 219.

⁶⁶ Костомаров М.І. Спогад про двох малярів // Спогади про Тараса Шевченка. – С. 136.

⁶⁷ Драгоманов М.П. Література українська, заборонена російським урядом. Повідомлення представлено Паризькому літературному конгресові в Парижі 1878 року // Окремий відбиток. – С. 5.

⁶⁸ Там само. – С. 6.

⁶⁹ Костомаров Н.И. Две русские народности... – С. 42.

⁷⁰ Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова // Драгоманов М.П. Вибране. – С. 53.

⁷¹ Драгоманов М.П. Література українська заборонена російським урядом... – С. 18.

⁷² Драгоманов М.П. Малороссия в ее словесности // Драгоманов М.П. Вибране. – С. 17.

⁷³ Там само. – С. 45.

⁷⁴ Там само. – С. 6 – 7.

⁷⁵ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу. – С. 490.

⁷⁶ Гермайзе О. М.П. Драгоманов в українській історіографії // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 123.

⁷⁷ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську

національну справу – С. 491.

⁷⁸ Там само. – С. 489.

⁷⁹ Там само. – С. 491.

⁸⁰ Лисяк-Рудницький І. Цит. праця. – С. 370

⁸¹ Там само. – С. 289 – 290.

⁸² Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит // Университетские Известия. – 1869. – № 9. – С. 43.

⁸³ Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? // Вибране. – С. 430.

⁸⁴ Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Франко І. Зібр. тв. у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 438.

РОЗДІЛ ІІІ

ІСТОРІЯ І СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ

Так склалося, що з усієї ідейної спадщини М. Драгоманова увагу дослідників здебільшого привертали його суспільно-політичні погляди. Внесок мислителя у розвиток політичної думки розглядається неоднозначно: про це сперечалися ще його сучасники. Варіанти оцінок сьогодення – від Драгоманова як поборника соборної незалежної України-Руси¹ до Драгоманова – “общеруса”, автономіста, який зробив чимало і доброго, і шкідливого у щій справі². Що ж до ближчого до ХІХ століття часу, то тут можемо навести цілий спектр продиктованих в основному партійними симпатіями висновків: Драгоманов – соціаліст і федераліст (С.Єфремов, В.Дорошенко), Драгоманов – конституціоналіст-демократ (Б.Кістяківський), анархіст і водночас автор програми державної єдності України (М.Павлик), негативні твердження І.Франка, від яких він іноді відмовлявся та повертався до них знову.

1906 року в Парижі побачили світ два томи зібрання політичних праць М. Драгоманова, видання яких здійснив Б.Кістяківський. У передмові до першого тому, підписаній тоді близьким другом і одностумцем видавця, П.Б.Струве, зазначено: “Драгоманов першим із російських публіцистів дав російській демократії широку та ясну політичну програму. Він перший різко й чітко роз’яснив російському суспільству смисл та значення конституційного ладу і, особливо, прав особистості, нацятки самоуправління... питання про соціалізм він

ставив як проблему політичної і соціально-економічної творчості, яка здійснюється в реальній політиці... він був представником не псевдонаукового, а істинно наукового, або позитивного соціалізму”³. Наголос на прикметнику “російський” тут не випадковий і стосується значною мірою поглядів Кістяківського. Від перших років свідомого громадського життя (тобто від середини 1880-х років) він прагнув віднайти можливості для реалізації політичної програми свого вчителя і вважав, що саме російський (тобто загальноросійський) конституційно-демократичний рух, з одного боку, та соціалістичний – з іншого, зможуть здійснити те прагнення. Помилковість сподівань на актуалізацію політичної спадщини Драгоманова засвідчила повна байдужість громадськості до паризького видання, а згодом – до московського, перший і останній том якого “Центр и окраины” вийшов 1908 року. Два наступні томи не побачили світу – видавець переконався, що ці праці не цікавлять читача.

Значна за обсягом передмова до другого тому паризького видання (у московському перероблена на ґрунтовне дослідження), написана Кістяківським із використанням біографічних матеріалів, надісланих йому М.Павликом, докладні примітки до кожної із статей – результати зусиль, докладених вченим, аби вшанувати пам’ять свого вчителя та нагадати однодумцям про теоретичні джерела й історичні корені їхньої діяльності. Але поряд із загальним позитивним оцінюванням намірів автора передмови вельми гостру критичну реакцію викликало визначення політичної позиції Драгоманова (“конституціоналіст-демократ”), найперше з боку С.Єфремова.

Останній наполягав на тому, що Драгоманов був

передусім глибоко переконаним та науково вихованим українським соціалістом-федералістом. А конституціоналізм у системі політичних поглядів Драгоманова, як вважав Єфремов, був умовою здійснення соціалізму, так само, як перебудова держави на засадах політичної свободи – неодмінною умовою протидії централізації, до якої схильний не лише самодержавний володар, але й самодержавний парламент⁴.

І. Франко вважав критичні зауваження Єфремова неправильними, а Драгоманова – наскрізь антисоціальним, бо той ґрунтував “всю соціальну будову на принципі повної особистої волі, тобто принципі, який у крайній консеквенції рівнозначний із самоволею, отже з тим, що переважно роз’єднує людей”⁵. Тому соціалізм посідав другорядне місце в уявленнях Драгоманова, який “соціалізм зачіпав лиш о стілько, о скілько політичні жомбінації, мавши на оці життє і інтереси народних мас, заходили на поле неминучих соціальних реформ у далекій ббудущині”⁶. У зв’язку з цим, писав Франко, лібералізм ((по суті, не властивий соціалістам, як кожній войовничій партії), мав в особі Драгоманова палкого прихильника. Лібералізм, чи навіть анархізм, швидше етичного, ніж соціологічного гатунку, заступив Драгоманову цінність колективних суспільних факторів, зокрема нації, що її він вважав більше формою, сповненою загальноєвропейського змісту, ніж соціальним явищем. Тому в практичній політиці Драгоманов “не поважився покласти національний принцип основою ідеальної російської конституції, а силкувався замаскувати його принципом обласної автономії”, хоч у теорії пішов значно далі⁷.

1911 року до цієї дискусії долучився М.Павлик. Драгоманов, вважав він, був прихильником повної волі

для всебічного, отже й політичного, розвитку України, автором ідеї про українську державу (“або, коли хочете, – писав Павлик, – територію, захоплюючу всі наші землі в Росії і Австро-Угорщині, – територію, зовсім незалежну, себто фактично державу – державу з внутрішнім ладом, відповідними ідеалові соціалістично-безначальному”)⁸. Нарешті, визнавав Павлик, розібратися в тому, чому три найближчих учні Драгоманова – він, Франко та Кістяківський – так по-різному розуміють суть того, чого навчав їх учитель, може напевне лише “хтось четвертий, хто знав би докладно поперед усього всю “Драгоманівщину”, друковану й писану, але, на жаль, такий зовсім ще й не народився”.

Зрозуміле бажання учнів Драгоманова та наших сучасників розглядати ідейний спадок видатного мислителя у зв’язку із сьогоденням, його актуальними проблемами. Цікавим тут є те, що протилежні оцінювання (як-от Франка і Павлика, котрі на той час вже зламали колишні дружні стосунки), повторюються й нині, і так само, як колись, відсутній “хтось четвертий” – примиритель протилежностей, чи, можливо, відсутнє бажання з’ясувати можливість такого примирення. Зрозуміле одне: ідеї, що колись об’єднували соціалістичний рух у цілій Україні (бо так звана галицька радикальна партія, до якої належали Франко і Павлик, мала зв’язки серед “драгоманівців” по всій Україні – всі “драгоманівські” гуртки отримували видання цієї партії “Народ” – і проектувалась саме як загальноукраїнська соціалістична партія згідно з ідеями “Вільної спілки”), раптом втратили практичне значення програми дій, розпались на друзки вже на початку 1890-х років.

Вихід із цієї ситуації запропонував Б.Кістяківський. Він вважав, що політичні погляди Драгоманова поєд-

нують в собі ідеї соціалістичні, конституційно-демократичні та ліберальні, а це поєднання, в свою чергу, відповідає змістові суспільно-політичної свідомості тогочасного передового українського суспільства і взагалі є характерним саме для українського демократичного руху, де переконання не мали тих крайнощів партійної непримиренності та агресивності, до яких були схильні вдаватися російські радикали. Схожі погляди висловлюють також сучасні дослідники суспільно-політичних реалій ХІХ століття у Росії та Україні, пов'язуючи з такими особливостями симпатії українських соціалістів-народників до конституційно-демократичної програми на відміну від їхніх російських колег¹⁰. Що ж до Кістяківського, то тут спрацювали ще і його особисті переконання: основою політичної організації суспільства він вважав широкий непартійний громадський рух, більшість якого становитимуть люди з поміркованими поглядами, як "еволюційні соціалісти", ліберальні земці, конституціоналісти-демократи. Ще 1903 року, коли "радикали" на чолі з В.І.Леніним публічно оголосили про розірвання стосунків із "лібералами", він писав до П.Б.Струве: "Уся різноплемінна інтелігенція, в тому числі і так званий "третій елемент" (земські спеціалісти. – Л.Д.) ... звикли підсоложувати себе найрадикальнішими і бурхливими програмами і тяжіють до соціал-демократів чи до есерів". Цей радикалізм залишає лише одну можливість для організації політичного руху – нелегальні партії, а це відштовхує від політики широкий загальний поміркованих і врешті-решт буде "сприяти заміні самовладдя Романових божою милістю самовладдям Леніна в ім'я самодержавного народу"¹¹. Трохи згодом Кістяківський дослідить історію київської Громади саме

як такої непартійної громадсько-політичної організації. Тим часом саме зовнішній еклектизм політичної концепції Драгоманова зумовлював не лише суперечності в поглядах, але й їх непристосованість до тієї боротьби за політичну владу, яка точилася в Росії від початку ХХ століття.

В ідейному спадку Драгоманова можна виявити обґрунтування програми просвітницької (культурницької) діяльності Старої Громади та історичних підвалин демократичних і ліберальних прагнень українофілів (“Народні школи” та “Пропаший час” у часописі “Громада”), соціалістичну програму молодогромадівців (“Переднє слово” до “Громади”), “Вільну спілку” – узагальнений виклад “громадівського” українського соціалізму, написану для гуртка соціалістів-федералістів, виклад ліберально-демократичних і конституційних ідей, адресованих так званому “Земському союзу”, і навіть виправлену ним конституційну програму, яку граф П.П.Шувалов збирався подати цареві. Всі вони реалізують той погляд Драгоманова, за яким в Україні так само, як і в кожній західній країні, існує багатий спектр громадських і політичних інтересів, особливо прогресивних. Їх слід обґрунтовувати, розвивати, обстоювати; особливість суспільно-політичного життя України полягала в тому, що до цієї справи бралися різні гуртки, але його зміни могли бути пояснені завдяки єдиній теорії. І така теорія вже вироблена західною суспільствознавчою наукою.

Місце, яке посідав в історії української суспільно-політичної думки Драгоманов, визначено ним самим. “В кожному політичному русі, – писав він, – є й теоретичний бік, який, при уважному аналізі, виявляється чи не головним, оскільки він, власне, визначає мету руху,

надихає і навіть породжує практиків”. Цей бік руху репрезентований письменниками, які мають свою суспільну службу і тим краще її виконують, чим менше відхиляються від своєї ролі саме теоретиків: неупли-ливих, незговірливих, непрактичних людей¹². Учений доводив, що для тогочасної Росії, яка, на відміну від Англії, де політика твориться емпірично, шляхом угод між партіями з конкретних питань, не мала розвинутої політичної структури і відповідного представництва суспільних інтересів, така роль теоретиків є визначальною.

Вже самі обставини, за яких Драгоманов обстоює поєднання зусиль політичних теоретиків і практиків, свідчать про принциповість його надпартійного ставлення до політики. Тодішнє суспільство було розколоте негативізмом молодих радикалів, які засуджували бездіяльність лібералів та їхні сподівання на можливості політичного вирішення нагальних суспільних проблем, на “теоретиків” та “діячів”, що прагнули визволення народу за допомогою народу. Вперше тоді усвідомлена необхідність інтелігенції спиратись на народні маси і встановлювати з ними зв’язок була властива народництву 1870-х років. За словами одного з провідних діячів того руху, російського народника М.О.Морозова, “слово “радикали” стало назвою, спільною для людей активного настрою – соціалістів, федералістів, анархістів, ткачовців; його протиставляли “слову “ліберал”, під яким визна-вались усі, хто розмовляв про свободу..., але не були здатні пожертвувати собою за свої переконання, тим часом як радикалами називалися люди справи”¹³. Протилежність оцінювання народного революційного руху та чекання “руху води” від уряду, практичних дій та теоретичних розмірковувань, віра в те, що народна

буря сама все вирішить і надії на конституційні концепції, які за обставин розчарування у реформах видавалися утопічними, поляризували суспільну свідомість. Тому проголошення необхідності доповнення “практиків” “теоретиками” у політичній реальності було замахом на стереотипи громадської думки, демонструвало здоровий глузд ученого, а водночас – його скептичне ставлення до емоційного переживання тих стереотипів і сприйняття їх на віру. Але така позиція викликала незадоволення та критику з обох таборів. “Треба бути деякий час немодним, щоб згодом виявитись правим”, – повторював Драгоманов слова Ж.Ренана щодо тієї ситуації, у якій він часто опинявся через свою надпартійність, неупередженість. Наукове дослідження політичних реалій, критика політичної свідомості, де за основу методології обрано історизм, ставлять засади тієї неупередженості: “для політики потрібна історія, як для медицини фізіологія”¹⁴. Згодом М.Павлик згадував, як якийсь з противників казав Драгоманову: “По що ви, Михайло Петрович, мішаєтесь до політики? Ви би писали за свою історію – та й годі”. На це Драгоманов відповів: “Коли ж бо мені ще цікавіше робити історію, ніж писати за неї”¹⁵. Про те “робити історію” та бути політиком – різні речі. Драгоманов, проголошуючи свою позицію “незговірливого теоретика”, добре це розумів.

Якою ж уявляв письменник історичну науку, котра мала стати основою для практичного творення історії та визначити мету політика-практика? Це передусім – історія народу на противагу “дипломатичній історії”.

1871 року, вперше виїхавши за кордон, до Німеччини, Драгоманов пише своєму другові та родичу М.Шульженку про враження від тих викладів історії, що їх він слухав

у німецьких університетах: “Людей, народів, навіть принципів моральності – немає, а все Міттерніхи, Вільгельми, Людовики і т.п., все вигода чи невигода державної політики”¹⁶. Тут-таки Драгоманов звертає увагу на діаметральну протилежність інтересів політиків і народу, а також на своєрідне паразитування політичної еліти на громадських потребах і національних почуттях. Уряди перетворюють національність на централізуючу силу, а далі йдуть зніщення, змадьярення тощо; політики, оратори, професори, літератори підносять принцип національності, а разом з ним – його зворотний бік – расову ненависть і несуть відповідальність за війни. Насправді симпатії народу звертаються туди, де поважають громадянські свободи, і тоді громадські і національні прагнення зливаються. “Приклад Швейцарії вказує, що, за свободи, навіть присловута єдність національності ні для чого не потрібна і дає привід подумати, що потомки вважатимуть нашу боротьбу за національність, єдність, турботу про державні національності і національну державу такою ж глупотою, як ми ввже вважаємо глупотою турботи 16 – 17 століття про державні релігії, релігійну єдність. Ми вже розуміємо, що держава не є релігійний союз, – але ще боїмось визнати, що вона просто “економічний союз”, – а тільки таке визнання спрощує справу”¹⁷.

Політична ідеологія, так само, як релігія, утворює ілюзорний світ. Його творці, виходячи з власних ідеалів, ббудують далекі від дійсності доктрини, поєднуючи чиновницьке адміністрування з авантюризмом. Перші статті Драгоманова на політичні теми (це, власне, його легальна публіцистика в російській пресі), присвячені критиці цього способу мислення та з'ясуванню обставин

протистояння “доктринерів централізму” з “Московських ведомостей” і українофілів у поглядах на стосунки “народностей” Західного краю.

Українофільство стало громадським рухом за кількох обставин. По-перше, великорусофільське західництво, “яке краще назвати російським гуманізмом”, ніколи не виступало активно з питань, що стосувалися західних країв Росії – через столичне незнання та петербурзько-великоруський провінціалізм. “Російські західники виростили на ґрунті народності міцної і забезпеченої (державною незалежністю. – Л.Д.), що могла беззастережно віддаватися вирішенню космополітичних, чистосупільних питань, вони дивились із співчуттям на людей, які вели мову про Західний край і не знали, що там класи – народності, а тому там кожне суспільне питання ускладнюється питанням національним”¹⁸. Коли виникла реакція після польського повстання 1863 року і це ускладнення стало очевидним та важливим, відродилась ідея офіційної народності у поєднанні з ідеями національно-державного централізму на пруський зразок, відповідно до поглядів частини західників-гегельянців. Загальмувалися так необхідні для західного краю реформи земства, суду, свободи провінційної преси, послабилась увага до народної освіти, віротерпимості та ін.

Драгоманов привертає увагу до українофільства як громадського представництва “народного елементу” краю, “русского”, на противагу шляхетсько-польському, сподіваючись, що воно, “в ряду других движений в русском обществе”¹⁹, викличе до себе симпатії та прихильність цього суспільства. Тут не місце заглиблюватися у подробиці доказів Драгоманова про те, що українофільство не є ані “польська інтрига”, ані

“малоросійський сепаратизм”. Головне, що метою тих доказів було довести – українофільство має право на реалізацію своїх намірів – літературних, земських, просвітницьких. Адже спостереження над ходом суспільно-культурного руху в Малоросії, від часів Мазепи до наших днів, показує послаблення тут прагнень до політично-національної винятковості “і поступове піднесення прагнень соціально-культурних у формах народних і в гармонії з подібними прагненнями північно-російськими”²⁰. Цей дух виробився на лівому березі Дніпра і є “руським українофільством”, на відміну від польського, правобічного. Втім, історія досить чітко показує несумісність цих національностей (Драгоманов посилається на Куліша) і неможливість польського українофільства, яке ігнорує історію та “народний елемент”.

Теорія про “руську” єдність “великоруської” та “малоруської народностей”, якої дотримувалися М.Костомаров та П.Куліш (утворена за часів “покровительства” українофільству з боку частини російського “суспільства”, коли ліберальне потепління 1850-х – початку 60-х років матеріалізувалося в петербурзькій “Основі”), дуже скоро втратила свою актуальність для більшості українофілів молодшого покоління.

Ще 1862 року П.Житецький писав в “Основі”: “Ми називаємо себе загальноруськими патріотами і вносимо нове самостійне начало в загальноросійське життя”²¹. А вже через десять років він зауважує щодо критики Драгомановим націоналізму, яку той висловив у галицькій “Правді”: міркування Драгоманова “завжди викликають у мене бажання заперечити і обмежити. Що й казати? Погана справа націоналізм, якщо він ховається у свою вбогу шкарлупу та ухиляється від протягів

загального прогресу, що загартовує о
але ж "так справа віддавна склалась у нас,
грунті, так їй, видно, судилось ще довго бути
схильні до чесної незалежності, обирають
національності. Саме цього пункту ніколи не слід
випускати з уваги в усіх висновках і міркуван
відношення загальних ідей (тобто ідей "загального
прогресу". – Л.Д.) до націоналізму"²².

Втім, чи було "руське українофільство" Драгоманова
терміном, утвореним з суто журналістських міркувань,
чи тимчасовим переконанням, – це не є важливим.
Головне полягає в думці, що національність є не
політичною ідеєю, а історичним явищем. У процесі
історичного розвитку народу нація стає способом його
самовизначення. Тому національне питання неможливо
вирішити ані етнографічними і філологічними дослід-
женнями, ані політичними засобами – чи є народ окре-
мім національним утворенням поряд з іншими, можуть
вирішити лише умови його життя та його власна воля –
"вся сукупність народного і політичного життя"²³; жодна
формула, виведена спеціалістами теоретичним шляхом з
мовної чи побутової особності народу, недостатня, щоб
мати політичні чи навіть літературні наслідки. Оскільки
особність залежить від умов "історичних, релігійних,
економічних, культурних, а головним чином, від волі
самого народу, яка походить від свідомості, що тому
корисно, потрібно, приємно чи як там не є, бути в єдності,
політичній чи літературній, з іншим народом, чи
окремо"²⁴. Волю народу визначають його життєві
інтереси, а не теоретичні начала, отже лише вільний
розвиток народної індивідуальності сприяє розв'язанню
національного питання.

Висловлюючи погляди цілком прагматичні, Драгоманов виходить із розуміння суспільно-політичної свідомості як самоусвідомлення народу на противагу консервативній течії, що звертається до віджилих схем “історичного права”, подаючи власну ідеологію як керівну доктрину. Натомість демократичний напрямок мислить у спосіб, який від початку 1860-х років є деідеологізуючим, заявляє про себе як про критичне та раціоналістичне мислення, що має звільнити історію від політичного доктринерства.

Визначаючи вирішальне значення суспільної свідомості в історичному процесі та ототожнюючи її як таку діяльну силу з самосвідомістю народу, українофіли декларують практичність своєї програми ще 1862 року: “Головним положенням всіх наших понять є те глибоке переконання, що жодна особа, гурток, група, чи навіть весь так званий освічений прошарок суспільства, не мають права нав’язувати величезній більшості народу, користуючись з його нерозвиненості і безгласності, що звідси випливає, будь-яку теорію”²⁵. Єдиний обов’язок людей, які здобули освіту, полягає в тому, щоб надати народові можливість усвідомити себе, свої потреби. А до того часу будь-яка теорія – від англійського парламентаризму до соціалізму – лишиться лише фразою. Безперечно, обставини, за яких ця програма була виголошена (як відповідь на звинувачення українофілів у революційних намірах, соціалізмі, атеїзмі) і, відповідно, спроба справити позитивне враження “аполітичністю”, наклали свій відбиток на спосіб викладу. Тому конкретні заходи – провадити народну освіту на народних началах (користуватись українською мовою у школі) та берегти моральнісні основи життя народу (релігійність, родину – основу влаштування

громади), обґрунтовані як загальні моралізації. Але справа полягала не лише в зовнішніх обставинах.

Світогляд українофільства ґрунтувався на етичних принципах: служіння народу було водночас обов'язком освіченої верстви та знаком її належності до нації. Драгоманов намагається знайти більш загальний і об'єктивний контекст для обґрунтування своїх суспільно-політичних поглядів і подає їх у світлі проблеми співвідношення нації і вселюдськості.

Найчастіше дорікали Драгоманову – і його найближчі спадкоємці, і наші сучасники – за ігнорування значення нації. Ця, майже традиційна, критика розпочата ще І. Франком (нація не є формою, заповнюваною загальнолюдським змістом, як вважав Драгоманов, а соціальним явищем). Тим часом, з погляду Драгоманова, нація не є простою формою загальнолюдського, а “людство є сукупністю націй” і, якщо людина не любить жодної нації, то забуває “живих і страждальних людей, перетворює людство справді в “порожній ідеал”²⁶. Нація є волевиявленням народу, тобто колективним індивідом історії, і навіть тоді, коли народ забуває рідну мову і пристає до чужої, то це стається з його власної волі²⁷. У даному разі йдеться не про розчинене в емпіризмі реальних обставин загальне поняття, а про суб'єктивізм прагматичного гатунку, який підносить свідомість і людську волю до значення вирішального фактора життя. Практицизм “роблення історії” протистоїть ідеології, воля народу – політичній чи теоретичній уможлядності. Можна простежити ідейний зв'язок уявлення про націю – волю народу з суб'єктивістською теорією нації В. Старосольського, відповідно – творення народом усіх аспектів власного життя (від літератури до політики) з органічною

ідеєю нації, яка стала основою політичної емансипації українства наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття. Проте проблема, яку намагалося вирішити українофільство, полягала саме в подоланні недоліків ідейного усвідомлення ним тієї історичної реальності, якою була нація, невідповідності, насамперед, абстрактних та емпіричних уявлень, вироблених ним, тій загальній цінності, яку воно вбачало у феномені нації. Мова йде про націю – минуле та націю – майбутнє, умови та способи націотворення, реалізації колективної волі.

Розглядаючи “крайне” українофільство та “московське” слов’янофільство як загалом подібні у своїх помилках ідейні течії, Драгоманов досить виразно демонструє причини їхньої обмеженості. Зокрема, московське слов’янофільство виявило свій “сепаратизм” та “хлопоманію”, побачивши “виключного представника руської і навіть слов’янської народності у великоруському селянинові, а ідеальну державу – у московській державі ХVІІ століття, коли і боярин, і цар мало відрізнялися за моральнісним складом від цього селянства. Все те, що зроблено в Росії після Петра, московські слов’янофіли не бажали визнавати за руське, все це вони вважали ушкодженим західництвом”²⁸. Отже, те суспільство, яке вони визнають за втілення народних ідеалів, є селянством ХVІІ століття, коли воно було малоруським, білоруським та великоруським, коли не існувала ще Росія, а були Велика, Мала і Біла Русь. Тому підстав захищати загальноруське у московських слов’янофілів немає, що й засвідчує їхній “сепаратизм”. Слід визнати ХVІІІ століття органічною частиною російської історії, перестати нарешті ділити світ на великорусів та іногородців, православних та басурман, перестати боятися майбут-

нього, яке начебто зруйнує історичні народні цінності. Отже, розглядаючи історію лише як минуле, хоч і минуле народу, неможливо виробити той загальний погляд на історію, який стане підвалиною для практичної справи. Сучасність є її органічною складовою частиною, так само, як і майбутнє, тенденції якого це сучасне розкриває. Минуле, сучасне і майбутнє утворюють єдину синтетичну “конструкцію” історичного часу. Цю тезу Драгоманов висловлює вже 1870 року, надаючи народницькій історіософії, яка розглядає етнографічне дослідження життя народу як історичне джерело нового виміру, застосовуючи його саме до накреслення перспектив української нації. Досі, писав він, дивляться на Малоросію як на одну з провінцій Росії, вважаючи, що всі особливості її народу пояснюються місцевими фольклорними особливостями, а історія народу становить інтерес лише для висвітлення подробиць минулого цієї російської провінції. Насправді ж Малоросія покликана відіграти значну роль у майбутньому Росії – вона “за своїм положенням, етнографією та історією є перехідною ланкою від Росії до південно-західного слов'янства, а відтак і взагалі до південно-східної Європи”²⁹. Отже, вже на початку своєї наукової праці молодий дослідник замислюється над тим, що нині ми називаємо українською національною ідеєю, намагаючись з'ясувати майбутню долю України.

Вже згодом, 1878 року, Драгоманов подає цю ж ідею як програмову для української інтелігенції, яка хоче “ухопити кінець нитки, що ввірвалась в нашої історії XVIII століття та тягнеться сама собою у народі (селянстві) і зв'язати її з великою сіткою наукових і громадських думок європейських людей”³⁰. Отже, крім доповненого майбутнім

часового виміру, історія має ще й “просторовий” обшир, який виходить далеко за межі не лише України, але й Росії, – це інтелектуальний простір, окреслений світовою думкою, – де українська нація є рівною з іншими.

Майбутнє є важливим виміром часу для історії, яку належить “робити”, для історії, що подає обґрунтування мети політика-практика. Тут на передній план виступає явище суспільного інтересу, і саме воно, фіксуючи ціннісні світоглядні уявлення дослідника, змушує його протиставляти історію дипломатичну історії народній чи, в інтерпретації західних учених, “політичну політику” і політичну історію політиці і історії соціальної. Цей, по суті, суб’єктивний момент розцінюється як умова об’єктивного погляду на процес суспільного розвитку в цілому та вироблення правильної політики. Г.Гервінус, якого Драгоманов зарахував до прогресивних західних істориків, вважав, що немає потреби чекати, доки в архівах збереться достатня кількість державних документів про сучасний період історії, щоб історик міг розпочати її дослідження – в тих секретних документах немає нічого такого суттєвого, щоб вони могли змінити уявлення про рухи та прагнення народів до свободи й самоврядування. До того ж всі архіви та визнання державних людей мало що означають для пояснення рушійних сучасних ідей. Тому історик має бути “не лише суддею минулого, а й радником сучасного, обговорити з безпомилковою вірністю незавершені ще політичні відносини, ті, що існують та діють в наші дні та ще будуть продовжуватися, – це, безперечно, найвище завдання, на якому історичний спостерігач може випробовувати неупередженість свого розуміння, самозречення своєї особистості і непідкупність своїх суджень”³¹. Майже

буквально повторюючи цю думку про історика-теоретика, Драгоманов відходить від народницької історії, де визначення народу та нації подаються як сукупність характерних рис етнографічної індивідуальності – природжених та вироблених культурою, і переходить до історії соціальної, яка охоплює феномени усвідомлення та здійснення суспільних інтересів, наближаючись, таким чином, до уявлення про націю як реалізовану історичну волю народу. Серед прогресивних суспільних сил він намагається відшукати ту провідну, яка здатна втілити в життя історичне майбутнє.

Теза, що її колись висловив К.Маркс: “Філософи різним чином пояснювали світ, справа полягає в тому, щоб змінити його”, – була афоризмом часу, а політична економія, яку марксизм поклав за основу своєї технології, – одним аспектом загального для ХІХ століття прагнення влаштувати суспільний світ. Іншим стала соціологія, соціальний підхід у історії та політиці. “Суспільство, – писав 1866 року один із німецьких соціологів, – є не що інше, як народ, узятий з погляду його праці, його власності та моральнісного складу, що впливає з обох цих факторів”, і цей момент є справді важливим, порівняно з однобічними схоластичними прийомами сучасної політекономії²². Новий зміст суспільного життя став причиною розрізнення громадянського суспільства і політичного, збудувавши на цьому розмежуванні явище “соціальної політики”, “тобто державну будову, основувану на природничо-історичному вивченні народу в усіх його групах і станах”, політику прогресивну й народну²³.

Відповідно до практичного характеру соціальної історії інтереси народу – “четвертого стану” – стали ціннісною основою реалістичної течії суспільно-

Політичного мислення, яке на сході Європи, в Україні, мало поєднати завдання розвитку народу-нації з рішенням соціального питання. Труднощі цього синтезу позначилися на світогляді українства. Створюючи образ "плебейської нації", воно мало розшукати відповідні шляхи її розвитку, способи реалізації її політичної, культурної та економічної свободи.

"Золотий вік" українського республіканізму, козацьких вольностей, прав особи, закріплених звичаєвим правом, духовних цінностей "благочестія" став матеріалом до усвідомлення культурної індивідуальності національної історії. Відтак інтелектуальний процес усвідомлення нації визначив суть її розвитку в XIX столітті, а політичний контекст, у якому цей розвиток відбувався, вимагав щодо нього відповідних інтерпретацій.

Матеріалізм та емпіризм у науці, прагматизм у політиці були загальними ознаками мислення, оцінюваного як прогресивне з середини століття. Наприклад, такий авторитетний діяч російського соціалістичного руху, як П.Л.Лавров, зводив значення поняття нації до природно-історичної основи, а націоналізм трактував, відповідно, як вияв тваринності. Тож з емпіричної історії народу, або соціальної історії, уявлення про загальну і сутнісну роль нації в історичному процесі зникає.

Відраза до "духу Меттерніха", цього всіляко підтримуваного російським урядом реакційного політика, створила у Європі середини XIX століття ліберальну думку, представники якої негативно ставилися до отожднення нації і держави. Перетворення нації на географічне поняття відповідало цьому негативізму. "Історія цивілізації народу жодним чином не залежить від

рішень дипломатичних конгресів”³⁴, – писав Й.Шерр в “Історії цивілізації Німеччини”, одним із перекладачів якої був Д.Писарев. На думку німецького історика, лише природні межі, визначені поширенням мови, вказують на межі предмета його вивчення, лише сукупність земель, визнаних німецькими за способом мислення, за мовою та звичаями, він називає Німеччиною. Країна на той час становила собою не політичне ціле, а “лише географічний термін” (В.Ріль). Тому погляди німецьких лібералів, які відповідали цьому становищу, з розумінням сприймалися в Україні. Очевидним є їхній вплив на Драгоманова, на його задум написати історію цивілізації українського народу – земель, об’єднаних мовою, звичаями, але не державними кордонами.

Вже наприкінці ХІХ століття твердження, що нація є загальним і стійким феноменом суспільної історії поряд з частковою і тимчасовою потребою того чи іншого класу, стають відтінком спектра прогресивних переконань. Соціалізм 70-х років у Російській імперії обмежувався більш жорсткими рамками радикалізму, хоча й російські, і українські соціалісти-народники за тих часів надавали великого значення історичним, культурним та економічним рисам народного життя, прокладаючи межу між суто марксистським соціалізмом у Західній Європі та общинним соціалізмом у Росії. Отже, редукція історії нації до соціальної історії народу не була повною. Драгоманов подає політичне вирішення соціального питання як процес розвитку “плебейської нації”, нації-демосу цілком згідно з вимогами часу, а відтак сутність цього розвитку інтерпретує як творення суспільної культури, а не держави.

¹ Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії Драгоманова. – К., 1991. – С. 3 – 4.

² Вільчинський Ю.М. Соціально-філософські погляди М. Драгоманова: історія і сьогодення // Вільчинський Ю.М., Вільчинська С.В., Карась А.Ф., Скрипник М.А. Розвиток філософської думки в Україні (XIX – XX ст.). Ч. 2. – Львів, 1992. – С. 49 – 59.

³ П.С. (Струве П.Б.) От редакции “Освобождение” // Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Париж, 1906. – Т. 1. – С. V – VI.

⁴ Єфремов С. Відгуки з життя та письменства // Нова Громада. – 1906. – № 6. – С. 152 – 169.

⁵ Франко І. Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова // Літер.-наук. вісник. – 1906. – Т. 35. – Кн. 8. – С. 237.

⁶ Там само.

⁷ Там само. – С. 231.

⁸ Павлик М. Михайло Драгоманов як політик. – Львів, 1911. – С. 24.

⁹ Там само.

¹⁰ Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX – XX вв. – К., 1990. – С. 128.

¹¹ Цит. за: Шаццлло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905 – 1907 гг. – М., 1985. – С. 152 – 153.

¹² Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия // Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Т. 1. – С. 81.

¹³ Цит. за: В.В. (Воронцов В.В.) Корни народничества семидесятых годов // Вестник Европы. – 1913. – № 4. – С. 150.

¹⁴ Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М.П. Літерат.-публ. праці. – К., 1970. – Т. 1. – С. 428.

¹⁵ Юбілей 30-літньої праці Михайла Петровича Драгоманова // Народ. – 1895. – № 12. – С. 11.

¹⁶ До первісної ідеології М.П. Драгоманова (Лист до М.М. Шульженка). Окр. відб. – С. 395.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Драгоманов М.П. Политические сочинения. – М., 1908. – Т. 1 – С. 245.

¹⁹ Там само. – С. 249.

²⁰ Там само. – С. 256.

²¹ Основа. – 1862. – № 3. – С. 16 – 17.

²² П.І.Житецький до М.П.Драгоманова. 27.VI.1872 // Архів Михайла Драгоманова. – Т. 1. Листування Київської Старої Громади з М.Драгомановим (1870 – 1895 рр.) – Варшава, 1938. – С. 129.

²³ Драгоманов М.П. Политические сочинения. – Т. 1 – С. 323.

²⁴ Там само. – С. 321.

²⁵ Матеріали для біографії В.Б.Антоновича (з приводу двадцятої річниці з дня його смерті). – К., 1929. – С. 39.

²⁶ Драгоманов М.П. Что такое украинофильство // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С. 448.

²⁷ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М.П. Вибране. – С. 477.

²⁸ Драгоманов М.П. Политические сочинения. – Т. 1. – С. 129.

²⁹ Драгоманов М. "Малороссия (Южная Россия) в истории ее литературы с XI по XVIII век" И.Г.Прыжова. Воронеж, 1869 // Вестник Европы. – 1870. Кн. 6. – С. 755.

³⁰ Передне слово до "Громади" // Громада. – 1878. – № 1. – С. 30.

³¹ Гервинус Г. История девятнадцатого века от времени Венского конгресса. – СПб., 1863. – Т. 1. – С. III.

³² Риль В.Г. Гражданское общество. – СПб., 1883. – С. III.

³³ Так само. – С. 8.

³⁴ Шерр И. История цивилизации Германии. – СПб., 1868. – С. 1.

РОЗДІЛ ІV

СУСПІЛЬНА КУЛЬТУРА ТА ПОЛІТИКА

Інтерпретація соціальної історії як раціональної основи політичних перетворень у суспільстві знаменувала собою не лише якісно новий ступінь усвідомлення політичної самодостатності сфери “народного життя”, але й новий стиль історичного мислення, що відзначався, на відміну від попередніх, своєю критичністю щодо будь-яких позаісторичних “начал”, схем, критеріїв.

Просвітництво XVIII століття звільнило історію від ортодоксального схематизму та богословського упередження, спрямувало індивідуалізм проти традицій, але, застосовуючи до неї власний моральний та інтелектуальний масштаб, зберегло метафізичну позаісторичну позицію. Історична школа XIX століття надала універсального значення народному духові та національному характерові, опинившись потому в опозиції до ліберальної теорії природного права. Філософським узгаальненням історичного критицизму, відповідного ліберально-демократичним поглядам середини XIX століття, стали ідеї Л.Фейєрбаха, який проголосив світ “іспублікою”, яка не зносить ні абсолютного, ні конституційного верховного “начала”.

У середовищі прихильників поміркованого, так званого “професорського” лібералізму соціальна філософія та соціальна історія набувають відтінку анархізму, продиктованого політичним скептицизмом. (До речі, саме до таких поміркованих лібералів належав Гьєрвінус, позитивно оцінений Драгомановим. Автор

“Історії німецької поетичної літератури”, у якій він доводив зв’язок поезії з політичним життям і національним розвитком німецького народу, мав великий авторитет серед проголосників ліберальної реформи союзної будови німецької держави). Це середовище утворює рух ліберальної інтелігенції, яка вбачає своє покликання у вирішенні суспільно-політичних проблем, як, насамперед, інтелектуальних, сприймає “життя з точки зору певних ідей та ідеологій, а не конкретних суспільних прав, привілеїв і повинностей, як це спостерігалось до її появи в інших суспільних груп. Замість того, щоб розглядати суспільство у вузькій перспективі шляхтича, міщанина чи селянина, представники інтелігенції вважали, що вони дивляться на суспільство в цілому, враховуючи інтереси всіх”¹. Та вже самий раціональний спосіб осягнення того інтересу і його обґрунтування як загальності наукового аналізу суспільних реалій вказували на важливість статусу інтелектуалів у цій справі, на її “суб’єктивний” підтекст.

М. Драгоманов інтерпретував проблему відповідності суспільних норм та суспільного буття як доповняльність мислення політика-теоретика (інтелектуала, який сприймає картину світу об’єктивно і тому здатен виробити мету для практика як неупереджений дослідник) і практичної політики. А тим часом інтелектуальний універсалізм, вихований у лоні академічного мислення, неодмінно врешті-решт потрапляє в ситуацію, коли, зіткнувшись з опозицією до нього явного плюралізму стилів мислення, зумовлених життєвими інтересами, що виникли на ґрунті варіацій колективно несвідомого, змушений шукати вихід із цього зіткнення. Власне, виникає зіткнення між тими, для кого проблема соціальної

теорії є цікавою дискусійною темою, та тими, для кого вона є питанням існування, а відтак наукове мислення поглинається політичним способом її застосування і вона потрапляє до неорганічного для неї контексту політичного конфлікту, що “від самого початку є раціоналізованою формою боротьби за соціальне панування”, де “удар спрямовується проти соціального статусу опонента, його суспільного престижу та впевненості у собі”². Зрештою, відмежування інтелектуала від такого способу привласнення соціальної теорії є важливою обставиною його особистого існування та умовою існування інтелектуальної спільноти взагалі, оскільки вона проголошує неодмінність отримання незаплямованої політичними пристрастями об’єктивної істини безвідносно до того, з яким конкретним методом пов’язується її досягнення – позитивістським чи діалектичним.

Те, що Драгоманов називав своєю “неохотою до всяких партійних назв од імен особистих”, до виключності у тактичних питаннях політичних програм³, “метафізики” політекономії і загадування на далеке майбутнє, характерного для соціалістичної доктрини, є вираженням тенденції до інтелектуалізації політичного мислення. Адміністрування у поєднанні з авантюризмом (ці якості він поєднує, навіть характеризуючи особи талановитих організаторів, наприклад П. Чубинського), доктринерство та мертвотний схематизм властиві політичній діяльності і свідомості чиновництва. Такі самі якості демонструє революційна (тобто суто політична) опозиція до влади. Тому визначенням способу практичного втілення його теоретичної політики є не стільки партійна програма, скільки поняття суспільної культури. Воно відповідає раціональному мисленню інтелектуала,

який свідомо протиставляє політичну ідеологію пошукам універсального способу “робити історію”.

Думка про особливе значення поняття культури – якісної характеристики соціальних, політичних, господарчих компонентів життя народу – та поняття суспільної культури зокрема, у наукових працях та публіцистичних творах М.П. Драгоманова, належить Б.О.Кістяківському. Він вважав, що дослідження співвідношення загальної соціальної теорії та реальності має здійснюватися тим методом, який виробила філософія культури. Адже суспільна реальність охоплює, крім необхідних зв'язків, духовні цінності, норми, створені культурною спільнотою. У біографічному та аналітичному нарисі до першого тому, здійсненого ним 1908 року видання “Политических сочинений” М. Драгоманова Б.Кістяківський роз'яснює ту єдність, яка існувала між його поглядами та поглядами його вчителя: “Його політичні погляди спиралися на міцну основу широких наукових узагальнень, які були результатом його величезної ерудиції в галузі загальної історії. В центрі його світогляду було не політичне життя суспільства, а щастя народних мас, можливе, як він твердо був у цьому переконаний, лише на високому рівні культури. Вищим благом культури він вважав повний розвиток індивідуальності як кожної окремої особи, так і цілих народів. Охоплюючи поняття культури в її найбільш повному значенні, він мислив її як довершену організацію всіх боків життя – економічного, соціального і духовного, до того ж як організацію всього народу, а не самих його верхів. Ця остання риса у розумінні культури диктувалась широким демократизмом”⁴. Отже, соціальна культура є підвалиною життя суспільства – не самих “верхів”, а власне змістом творення історії: розвитку індивідуальності народу та особи.

У цій галузі здійсненням певних програм, за М. Драго-

мановим, є проголошення та здійснення “соціально-культурно-політичної ідеї”, яка спирається на суспільні реалії і виражає потреби їх розвитку та перетворення: “Сила зросту нових громадівських порядків полягає не стільки в повстаннях проти старих порядків, а особливо не в скасуванні державних порядків, скільки в зрості малих і великих товариств між людьми, в зміні звичаїв і думок людських по всім громадам якоїсь країни, коли не всіх країн, хоч би на перший раз самих європейських, – в цілім ряді праць зовсім не політичних, в громадських і господарських, родинних, наукових”⁵. Надія відразу зробити в Росії соціальну революцію заведе у глухий кут “гарячих російських соціалістів”, вважав Драгоманов, через нестачу у громадах Росії практичного і теоретичного ґрунту для соціалізму, наявного в Європі, “яка бачила, починаючи з якого-небудь X – XI століття, безперервний прогрес через громадську працю”⁶. З цих міркувань він покладав розвиток соціалістичних відносин на перспективу та на волю самих виробників і ставив на перше місце свободу людини, нації, господарської та духовної діяльності, яка забезпечить цей розвиток: “Принципи сучасної всесвітньої цивілізації найбільш відповідні поступові: лібералізм в його найпослідовнішій формі – федералізму – в справах державних, демократизм – в справах соціальних з його найтвердішою гарантією – асоціацією в справах економічних, раціоналізм – в справах письменських, наукових, уміlostях”⁷.

Аналогічні твердження пізніше висловлювалися К.Ясперсом, який спробував провести межу між ідеями молодого Маркса, а також поглядами Ніцше на створення людини як на мету “плануючої свідомості”, та свідомістю, що лише зазначає відкриті можливості та

вірогідності майбутнього, хоча й змушена відмовитися від об'єктивного критерію розсудку в знанні справедливої будови світу, довершеного, з'ясованого цілого: "Замість цього нам належить мислити та діяти у цілісності світу, кожному на своєму місці"⁸.

Практичний соціалізм, чи, користуючись терміном Струве, позитивний, який, за власним визнанням Драгоманова, він сповідував на протигагу соціалізму етичному (до прибічників якого Драгоманова незаслужено зараховує Р.Лисяк-Рудницький), є "органічним" уявленням, яке "не створює чарівних мрій, живе теперішнім, виходить з розумної тверезості і неперервної комунікації між людьми"⁹ від минулого до майбутнього, від нації до людства. Натомість "соціалізм, який в якості комунізму переповнений ентузіазмом і вірою у безумовне досягнення блага для всього людства і насильницьки здійснює шляхом детального планування формування майбутнього... спустошує віддану йому людину вірою, яка отримала вигляд знання, а тих, хто не поділяє цю віру, використовує у якості наданого йому у повну владу матеріалу"¹⁰.

Теорія еволюційного "практичного" соціалізму інтерпретує цей суспільний лад як вільну діяльність народу, послідовну демократію у формах, притаманних культурним особливостям його історії. Жодного інтересу до того, як "улаштується вище начальство", тобто державна будова, жодної штучної, метафізичної ідеї – лише реконструкція історії та, врешті-решт, інтерпретація суспільної технології як "роблення історії". Найважливішими з передумов її здійснення є воля особи та громадське самоврядування. Останнє дало підстави наступникам зарахувати Драгоманова до числа теоретиків конституціоналізму.

Ніхто до М. Драгоманова, писав Б. Кістяківський, – Герцен, який закликав до звільнення кріпаків, ні східник Тургенев, ні лідери російської соціологічної школи П. Л. Лавров чи М. К. Михайловський, які створили соціально-філософські основи російського революційного руху 1870 – 1880 років, – не висували як головну вимогу часу здобуття політичних прав особи, хоча й засвоїли західноєвропейські політичні вчення, побудовані на визнанні невід’ємних прав людини та громадянина. Ці попередники та сучасники Драгоманова зважали конституційний лад цілком тотожним буржуазному суспільству, до якого ставилися критично. Лише Драгоманов став творцем першої в російському революційному русі конституційної теорії, стверджував Кістяківський. Федералізм у цій теорії є визнанням автономних прав політичних, соціальних та національних груп, тобто способом розв’язання питання про політичну свободу, який не обмежується створенням центрального народного представництва. Від часу редагування “Вольного слова” (1882 – 1883) М. Драгоманов вважає конкретним виявом громадського розвитку Росії земство. Отже, централізованій державі було протиставлено самоврядувальну діяльність громадянського суспільства у формах, властивих Росії.

Масовий, громадський рух, який протягом століть утворює певні соціальні структури, керується цінностями, що їх поділяють освічені люди з трудовими класами, є фундаментом суспільної культури. Татарські набіги та “московський збір країн руських”, писав Драгоманов, “зробили у Великій, Малій та Білій Русі те, що знищили майже скрізь городи й городян-ремісників, яким і без того важко було закластись у такій широкій та малолюдній

країні”¹¹. Таким чином було порушено форми громадського самоврядування, які вироблялись у Східній Європі так само, як у Західній, за часів феодалізму. Протистояння західноєвропейських релігійних, виробничих (ремісничих), академічних та територіальних (міських) спільностей-громад самовладним феодалам було ґрунтом не лише для економічного розвитку буржуазії, але й для накопичення суспільного досвіду організацій та діяльності громадянства. У Росії, навпаки, влада держави набула абсолютного характеру, ні громадські, ні особисті свободи не лише не були проголошені як цінності, але й не мали відповідних організаційних форм забезпечення цієї свободи – як-от незалежних судових установ, які б обстоювали права особи та об’єднань. Драгоманов вважав, що саме знищення городян-ремісників було особливістю формування російської абсолютистської держави, тобто знищення “тої основи громадської, якою держалась тоді вся культура Європи й на якій з XVI століття держався весь поступ її – од вільнодумства до громадівства. До того ж ще треба придати, – писав він, – що безперервна війна з-за збору Московщини завше поновляла феодалізм – роздачу земель із людьми служашчому дворянству й зробила те, що селян закріпили в Московщині саме тоді, коли в Європі скрізь вони явно почали увільнятись: у XVI – XVIII століттях”¹².

Втрата основи соціально-творчої діяльності громадянського суспільства позначилась і на характері його еволюції – вона позбулася спадкоємності – риси, властивої взагалі творенню культури. Пріоритет державності, централізованої та воєнізованої “сильної влади” над деградованим громадянським суспільством привів до того, “що ні один із ступнів зросту громад-

ського, який вона (Московщина. – Л.Д.) проходила, не дав громаді майже нічого того, що ті ступні давали в Європі: аристократія не дала рицарської честі й духа невідлеглих, церква ні зерна звички до науки й твердої совісті, царство – рівності й волі крпацької”¹³. Відповідними були й “політично-культурно-соціальні ідеї”, завдяки яким централізована монархічна держава сприймалася передовсім як провідна соціальна цінність і “городськими міщанами”, і селянськими “мирами”, і освіченим дворянством у першій третині ХІХ століття. Збереглися ці ідеї й згодом, коли соціалісти вірили у “народного царя”.

Україна теж зазнала руйнування громадянського суспільства за часів татаро-монгольської навали, потім – війни між Москвою і Польщею. Крім того, вона зазнала і руйнації волі державної, негативного впливу русифікації міського населення.

У 1870 – на початку 1880-х років Драгоманов розробив уявлення про необхідність створення відповідного соціалізму (який він визначав як послідовну демократію) рівня розвитку соціальної культури суспільства: розвиток громад, зміни в соціально-правовому статусі пригноблених націй, класів та особи, а також зміни стану суспільної свідомості на основі засвоєння наукових поглядів на історію.

Поняття культури органічно входило в систему історичних та соціально-політичних поглядів М. Драгоманова. У наведених думках його чітко простежується пріоритетність культурологічного аспекту політичних уявлень – масовість (у контексті загальнонаціональної свідомості), спадкоємність (у зв’язку з певними історичними обставинами минулого), типовість (порівняно з

аналогічними системами політичної і правової діяльності та відповідних уявлень країн Заходу й Сходу) і само-відновлюваність – збереження, скажімо, ідеї про “збирання земель” навколо єдиного центру на різних етапах розвитку російського суспільства та її доповнення ліберальною антитезою про самоврядування земель і Земський Собор.

Філософський позитивізм у соціальній теорії має справу з тим самим предметом, що й діалектика, – духовністю людського життя; лише стиль того мислення – скептичний, відсторонений, прагматичний – не дозволяє йому в тих явищах, які Мангейм назвав колективним підсвідомим, вбачати здійснення ідеї, а в падінні в прірву незвіданого досвіду – вільний політ творчості. Втім, якщо ми торкнулися стилю мислення, підкреслимо, що саме позитивізм становить філософську основу того інтелектуального лібералізму (охрещеного у ХІХ столітті індивідуалізмом), який і досі, дратуючи прибічників консервативної та радикальної течій суспільно-політичної теорії та практики, є “способом ведення діалогу з вічними проблемами”¹⁴ та засобом від їх “остаточного вирішення”, тобто власне способом їх існування в середовищі культури. Тож бачення людської духовності не стільки крізь призму здійснення чи виявлення ідеї, скільки як проблемного стану, не є простою проекцією природничо-наукового мислення у соціально-філософську сферу. Віра та ідеологія, які потрапляють у поле зору позитивістської соціальної філософії, на відміну від її критиків, що схиляються до універсалізації інтуїтивних осягнень людського досвіду, так само потребують обмежень і критичного ставлення, бо вони є такими самими складовими частинами того досвіду, як наукові

поняття, і так само руйнуються та зводяться у всеохопному часі історії. Нитка цієї ідейності та традицій лібералізму, виснувана англійським позитивізмом, тягнеться і крізь погляди Драгоманова, поєднуючи в його особі філософію західноєвропейського лібералізму та “практичне україно-фільство” другої половини ХІХ століття.

Так, Д.Юм вважав, що загальне в мисленні (згадаємо “теоретичні або метафізичні начала”, критиковані Драгомановим) є “лише уявною точкою поєднання різних та мінливих якостей”¹⁵, піднесеним до загальності образом, утвореним суб’єктом пізнання. Відсутність у теорії пізнання Юма визнання реальності загальних понять як універсальних засобів досягнення дійсності пояснюється його розумінням будови суспільства, суспільної історії та місця в ній мислячої особистості. В ідейному плані основою цього розуміння був лібералізм, “дух поміркованості”, у когнітивному – скептицизм. Дослідження історії суспільства (його “Історія Англії”) у країні, де панували релігійна непримиренність і фанатизм, у “вільній та непартійній манері”, небажання угодувати жодній з партій в “обставинах заглибленої у партійні чвари нації”¹⁶ свідчать про те, що філософа не задовольняли ані стихійність масових рухів з їхньою вірою, ані універсалістське трактування ідеології політичною елітою. Це світогляд англійського етичного та політичного плюралізму, що утверджував волю думки як невід’ємне громадянське право особи. Проголошене Дж. Ст.Міллем обмеження не лише деспотії політичної еліти та держави, але й тиранії більшості, яка “глибше проникає в усі подробиці приватного життя і закабляє саму душу” на відміну від політичної влади, пошук межі, яка б охороняла меншість не лише від урядового примусу,

але й від “тиранії панівної у суспільстві думки або почуття”¹⁷, окреслили зміст інтелектуального лібералізму, який разом з лібералізмом політичним викликав симпатії у Драгоманова саме до англійського бачення практичної соціальної науки.

Політика, за Драгомановим, спирається на поступову еволюцію культури суспільства, що охоплює всі аспекти його існування: зміни, що їх спричинює культурна еволюція, можуть бути дуже значними, але, на відміну від революційних, органічними. Сама політика не може вирішити навіть свого власного завдання, якщо його розв’язання не виникло в глибинах духовного і господарчого життя. Отже, “давати дуже велику вагу повстанням, а до того вірити у те, що велика корінна зміна усіх громадських і господарських порядків, котру звать “соціальною революцією”, може стати ділом одного великого повстання, навіть і в одній великій країні, – це показує звичку думати більше про державні справи, ніж про громадські і господарські”¹⁸. Зміна звичаїв та думок хоч би в більшості передових країн Європи спроможна змінити хід історії, до того ж відповідно – і характер праці господарської, наукової, родинних стосунків, а також відносин у людських спільнотах – громадах. Тому в умовах російського суспільства соціалісти повинні бути не партією, а громадою (спільнотою громад) і свою програму здійснювати лише в процесі еволюційного розвитку всього народу, а не революційним переворотом.

У світогляді Драгоманова уявлення про суспільну культуру є органічним компонентом, який визначає спосіб “робити історію” на відміну від суто політичного способу діяльності. Це поняття охоплює “соціально-

культурно-політичні ідеї”, які виробилися протягом тривалого часу, форми громадського життя та ведення господарства, властиві даному народові, характеризує його як суб’єкта історії. Тому структура історичного знання (оскільки йдеться про суспільний розвиток та про потреби, визначені суспільними інтересами), охоплює знання нормативне – мету історії, чи “ідею історії” як культури. Суть проблеми полягала в тому, щоб з’ясувати, що являє собою ця “ідея історії”.

Духовне життя, яке мислиться як культура, тобто як виразник творчих здатностей людини, містить у собі загальні ідеї, завдяки яким певний вид творчої діяльності має сенс у даному культурному контексті. Отже, має бути пережитий і засвоєний духовний досвід, який становить самоцінність культурного феномена і робить її само собою зрозумілою незалежно від минулих практичних потреб та всупереч їм (як наука заради науки, мистецтво заради мистецтва, нація заради нації), а також створює відповідні типи представництва тих феноменів (раціональність, прекрасне, патріотизм) у системі культури.

Коли Драгоманов писав, що доведення існування нації –наслідок народного волевиявлення (а також виявлення волі індивідів у громадянському правовому суспільстві), а не наукових досліджень, він мав на увазі саме наявність такого досвіду. Те саме стосується заперечення здатності будь-якої партії реалізувати політичну програму, якщо вона не відповідає цьому культурному досвіду, у тому числі – програму “крайнього національства”. Аналогічну думку висловлювали українофіли, коли твердили про відсутність “державницького начала” в українському народі. Драгоманов писав: “Поки що я кажу одверто, що ніде не бачу сили,

грунту для політики державного відриву (сепаратизму) України від Росії”¹⁹. Він сподівався, що “усвідомлення” стане способом піднесення колективного досвіду маси до рівня загальної культурної ідеї – самоусвідомлення нації. Тому мета драгомановської практичної політики є “культурницькою” (охоплюючи і подолання штучних адміністративно-бюрократичних обмежень для діяльності освічених верств суспільства, які повинні працювати на користь народу). Не можна стверджувати, що раціональність є єдиною підвалиною того “усвідомлення” – найперше, це література (отже, комплекс етично-естетичних ідей). Релігії теж належить важливе місце у цьому процесі: Драгоманов неодноразово звертається до історії протестантизму в Україні, який, гадає вчений, більшою мірою, ніж православ’я, відповідав громадським демократичним стосункам, що тут виникали. Втім кінцевою метою розвитку народу є не утворення колективного індивіда – нації, а злиття його культури із всесвітньою, яка і утворює, врешті-решт, контекст національної історії.

Видана того самого року, що й горезвісний Емський указ, який фактично забороняв “малоросійську” мову та літературу, праця Драгоманова “По вопросу о малороссийской литературе” подавала предмет свого дослідження як частину вільної, громадської і народної діяльності, котра, на відміну від утвореної культурно-історичними умовами (спільними з XVIII століттям державною історією та культурою) загальноросійської літератури, має оцінюватися з природно-історичного погляду як література недержавна, народна. Праця становить великий інтерес з огляду на визначення світогляду та методу вченого, бо була чи не першою

вказівкою на ту “ідею історії”, яка стосувалася його уявлення про суспільний ідеал.

Як оцінювати літературу даного народу? Чи має вона право на існування, яке її культурне значення в історії розумового розвитку? – питає російський журналіст. Самий факт існування літератури – то вже і є її право, відповідає Драгоманов. Що ж до значення для розумового розвитку, то треба уточнити, про кого йдеться. Народна література служить розумовому розвитку тих, хто розмовляє чи розмовлятиме мовою народу (малоросійського). І так кожна народна література – великоросійська чи будь-яка інша: чим більше вона охоплює людей, тим більшим робить “соціально-культурне всесвітньо-історичне тіло. Вже тому недержавні літератури з’єднують, а не роз’єднують людей”²⁰.

Всесвітньо-історичне тіло (ще й соціально-культурне) є, безперечно, образом, що позначає певний світоглядний орієнтир дослідника. У ньому так само мало фізіології, як і містики: це “тіло” досить ідеальне, та все ж має і свою матерію (віддаленою аналогією може бути всесвітнє тіло Дрозду – “ноосфера” Вернадського, уявлення, яке вирросло з тих самих коренів позитивізму – світогляду ліберального народництва).

З огляду на умови, що впливали на розуміння суспільної історії у Росії другої половини ХІХ століття, інтерпретація раціональності як єдино відповідного способу з’ясування об’єктивного змісту української ідеї у контексті духовної культури має значно ширше, ніж методологічне значення. Вона розкриває ту, загалом несприятливу для оформлення ідейності українства ситуацію, у якій державницька чи релігійна “ідея історії” залишалася йому чужою, бо нація втратила свою

аристократію та духовенство. Тож державницька та релігійна ідеї, хоч і конкурували між собою, протиставляючи державу народу, все ж могли бути легально проголошені лише представниками домінуючої нації – великоруської, у спосіб, не відповідний дискретному станові суспільства з різними національними культурами народів, що його утворювали. Універсалізм імперської політичної єдності намагався подолати цю дискретність, ігноруючи індивідуальність культур; універсалізм релігійно-етичний пропонував відмовитися від неї на користь вищої духовної єдності.

Як писав Г.Шпет, держава в Росії намагається контролювати культуру і те, що має здійснюватися культурним шляхом, здійснювати шляхом управління. Отже, всюди в історії точиться боротьба між культурою, позаяк вона є сутнісно вільною, і державою, яка за своєю сутністю консервативна, зв'язана і зв'язує²¹. Опозиційність культури щодо політики держави віддавна розглядалася як протилежність культури і політики взагалі. Релігійне трактування російської національної ідеї будувалося за слов'янофільським народницьким принципом: народ був носієм етично-релігійної духовності, по суті своїй протилежної політичному “державницькому началу”. “Бездержавна” духовність становила основу для побудови всесвітньої наднаціональної єдності людства. В.С.Соловйов наполягав на тому, що російській національній ідеї не властивий “егоїстичний” націоналізм, хоч він і не заперечував певних особливостей реалізації загальнолюдських цінностей залежно від звичаїв та етнокультури народу. Національна місія Росії, на його погляд, полягала в об'єднанні багатьох народів на ґрунті вищої – релігійної духовності християнства

(кафолічної церкви). Принцип народного суверенітету, з якого походила західноєвропейська правосвідомість, не застосовний до російської державної історії, стверджував філософ разом з пізнішими слов'янофілами. Адже російська державність усталилася, власне, тоді, коли народ віддав самодержавцю політичну владу, позбувшись "властолюбної хиті" (І.С.Аксаков), і залишив собі служіння морально-релігійним вартостям ("свята Русь")²². Історичні обставини, за яких між владою та суспільством утворилася прірва, увічнювалися в ідеалі "святої Русі", що вимагав аскетичної та діяльної святості, самопожертви. Характерно, що слов'янофільські погляди (зокрема І.С.Аксакова) на усунення народу від державних справ мають певні аналогії з думками Драгоманова про відокремлення національного від держави, а спроби В. С. Соловйова подати національну місію Росії як служіння загальнолюдській справі, яке потребує зречення національного егоїзму, були сприйняті Б.Кістяківським як вдалий спосіб розв'язання національного питання в Росії, подібний до того, який пропонував Драгоманов (про це він писав у передмові до паризького видання політичних праць свого вчителя). У помилковості цієї аналогії Кістяківський пересвідчився пізніше.

Складається ситуація, за якої проголошена кирило-мефодіївцями релігійна ідея української нації конкурує з відповідною ідеєю російського слов'янофільства. М.Костомаров, ототожнюючи генезис російської державності з запозиченням візантійської церковності, звертає увагу на невідповідність релігійного розуміння російської ідеї до демократичного світогляду народництва, а в елементах "духовного народного складу" вбачає основу такої невідповідності. У духовному складі

українського народу особиста воля домінує над общинністю, властивою російському народові, який намагається втілити своє стихійне прагнення до общинності у “державному тілі”, апелюючи до Божої волі як причини встановлення суспільних зв’язків²³. Але Костомаров відмовляється шукати те народне начало українства, яке б визначило його загальну “ідею історії”: “Розвиток особистої сваволі, свобода, невизначеність форми, – писав він, – були визначальними рисами південно-руського суспільства у давньому періоді, і так воно виявилось надалі. З цим поєднувалася хиткість, недостатність ясної мети, поривання, прагнення до творення і якийсь розклад недобудованого, все, що неминуче впливало з переваги особистості над суспільністю”, “сам народ, очевидно, йшов до розкладу і все-таки не міг розкластись”²⁴. Не міг розкластися (заперечував на це П.Куліш), бо зберіг у собі природну, творену Богом здатність людської душі до Слова та тривалий час дотримувався християнського порядку часів апостольських, опираючись спробам встановити “штучні” порядки корпоративності та ієрархії. Тож світ Слова, що його зберігає у своїй душі український народ, протистоїть ладові, де політика, філософія та література існують на потребу державній владі, університетській професурі та столичним літераторам, де серце “преси калатає сильніше на користь народу, що вбив своїм централізмом навіть провансальський посів народної поезії, аніж на користь народу, який від Біблії і античного світу перейшов до поезії рідної легенди, пісні, до поезії затишного бюргерського і сільського побуту, де старозаповітнє божество з’являється в грізній та благій величі, яка формує юні серця”²⁵. Цей своєрідний

релігійний “позитивізм” дістає логічний висновок у соціологічному підході до історії.

Куліш досить чітко показує, що не лише світ західного буржуа чи російського урядовця є чужим етосу українського “хутора”, але й інтелектуал, який прагне стати його висловником, залишається непотрібним у тому середовищі, де хранителем мудрості є такий собі сільський проповідник. Романтизм інтелектуала тут вимушено поглинається архаїзмом буденності, культурна індивідуальність життя нації збігається з застиглістю повторення традиції, сам інтелектуал стає “надлишковим”, а його громадська активність і критичне мислення потрапляють у пастку безнастанних розмежувань між романтизованою народною традицією і безумовним негативізмом в оцінюванні “штучного порядку”.

Отже, пошук практичної сили та відповідної ідеї, здатних здійснити “сепаратизм” суспільства від тотального контролю держави (а саме такий “сепаратизм” є змістом української національної ідеї в українофілів, такий осамий зміст вкладено й у розуміння російської національної ідеї слов’янофільством), тобто підстав власної волі народу – українського з його “недержавництвом”, чи російського, що віддав верховному диктаторові свої громадські амбіції (інший варіант “недержавництва”) приводить дослідників до визнання вічної таємниці народної душі, замилованого споглядання її “первісності”, зрештою, до увічнення духовних начал народного життя: як автономної сфери життя суспільства. Тож цей “сепаратизм” знаходиться за межами політики.

Спроба утворити релігійну ідею нації залишає по собі матеріали до вивчення історії, у якому на перший план висувається тяглість староруської ідеї народоправства,

висунутої колись братствами проти шляхетсько-польської держави. “Не мали ми своєї держави ні тоді, ані опісля, – писав П.Житецький, – але ж ся ідея була нашою державною силою через всі часи боротьби нашого народа з польською державою. Під впливом сеї ідеї православна віра стратила всі ознаки візантійства, переробилась в так зване благочестіє, котре колись дуже високо цинив народ наш, бо воно утворилось не в державних канцеляріях, а на вільному повітрі, в життю самого народа”²⁶. Але громадські традиції, якими керувався той демократичний спосіб церковного врядування, не отримали належної самостійності, щоб набути політичного значення. Невипадково Драгоманов висловлює жаль з приводу того, що вплив західного протестанства та його паростки в Україні виявилися занадто слабкими для того, щоб дух лібералізму закріпився в народній культурі.

Усвідомлення демократичного елементу – народу, як справжнього суб’єкта історичного процесу, відбувається в руслі ідей українофільства, коли “начала” національної історії все ж набувають політичного значення, а також у рамках того критичного підходу до історії, який відмовляється від жодних “начал” – національних чи політичних. Представником першого напрямку був В.Антонович, другого – М.Драгоманов.

Спадок цього видатного історика є ще недостатньо вивченим з ідейного боку. М.Грушевський характеризує В.Антоновича, як попередника Драгоманова (“громада стала гаслом Антоновича в історії значно раніш, – писав він, – на якесь чверть століття, ніж стала в новій редакції програмою для Драгоманова і його гуртка”²⁷), який використав ідеї Лелевеля про первісне “гміно-владство”, популярні в тих колах, де бував Антонович.

За Антоновичем, три складові частини зумовлювали перебіг історії України аж до XIII століття – тубільна громада, дружина, яка все, що мала, добувала коштом громад та їхніх прав (чужий елемент, де індивідуальність висувалася на передній план, а не стушовувалася), та князь, який намагався закріпити собі дружину, зробити її осідлою. Цей процес, позначений протистоянням князя з осідлими дружинниками (боярами) міським та сільським (смердам) громадам, було перервано у східній Україні монголами. Відтоді боярство руйнується, лишаються общинники – власники землі. Отже, за Антоновичем, політичне та громадське життя як процес національний вперше обірвався в Україні ще в XIII столітті. Відтоді власне національними залишаються громади. Вже у XV та XVI століттях у Придніпровській Русі утворюється громадський лад з місцевих елементів – козацький, нащадок старих слов'янських громад, з характером військовим, витвореним обставинами, а згодом, під впливом стосунків із Польщею, він набуває військово-громадського станового характеру. Ці висновки Антоновича Грушевський називав підсумком увсього історично-народницького (чи історично-демократичного) напряму, близькими до романтичного народництва. Незважаючи на бажання Антоновича бути позитивістом в історичній науці, близькість до романтичного народництва позначилася на з'ясуванні історії українського народу як такої, що має особливі національні риси (власне, “начала”, інтерпретовані як узагальнення історичних фактів та культурної антропології – національні характери), не властиві західним чи східним сусідам (нездатність жертвувати особистим на користь влади як особливість “етнографічного складу”)²⁴.

Отже, в українському історичному процесі, за Антоновичем, присутня національна ідея, яка, як вважав Й.Гермайзе, полягає в общинності, рівноправності й демократизмі. “Цю провідну ідею українського національного колективу Антонович, знайшовши в староруському укладі життя, – писав Гермайзе, – знаходить на всьому протязі української історії, і на собі та на своєму поколінні відчуває тягар історичної місії довести до кінця, бодай у формулюваннях ці ідеї, зробити їх конкретною метою життєвої боротьби і громадської діяльності. Український історичний процес зв’язується на протязі довгих століть, міцно цементується отією ідеєю і уявляє щось ціле, непорушне в своїй нерозривності та пресмственному зв’язку”²⁹.

Зауважимо принагідно, яким значущим у контексті тогочасної історичної ситуації – соціалістичного будівництва, виглядає прочитування “ідеї історії” Антоновича, подане Гермайзе, та його відмінність від висновку Грушевського, зумовленого давнішими мотивами. Український колективізм як національна ідея виглядає аж занадто актуальним для того часу і сприймається як далеке від неупередженості твердження; індивідуалізм на противагу владі є відлунням лібералізму.

Погляди Антоновича та критичне ставлення до них Драгоманова (хоч він і не відкидав загалом історичної достовірності твердження про “громадівський”, тобто саме “соціальний”, а за пізнішим варіантом терміна – “соціалістичний” сенс висновків з цієї тези) характеризують два докорінно відмінні підходи до “ідеї історії”. Якщо Антонович подає її як сутність певного, окремого “історико-культурного типу”, то Драгоманов розглядає ті самі історичні особливості як варіант світової культури,

сходинку в розвитку людства. Проголошуючи вищість вселюдського та критикуючи “вузьке національство”, Драгоманов мав на увазі те розуміння народності-нації, що його виробило українофільство.

Цій темі присвячена досить значна частина дискусії Драгоманова з “громадівцями” (членами київської Громади); можна навіть вважати, що вона висвітлює суть непорозумінь між ним та українофілами, які колись відрядили свого колегу за кордон для літературної діяльності, забороненої в Росії Емським указом 1876 року.

“Друже мій, не пишіть “Малоросія”!”, – закликав Драгоманова О.Лоначевський-Петруняка, один із діяльних учасників Громади, етнограф. “Для чого вводити в українську мову нове слово “Малоросія”? Кажу вводити, бо окрім вас ніхто з роду не писав його по-українськи”, – продовжував він. Утворена в обставинах, за висловом Лоначевського-Петруняки, гетьмансько-царської провінції, назва не відповідає насамперед національній самосвідомості українців. Ця назва проклала дорогу міфу про так звану “Общерусію”, звівши розуміння української нації до незначних особливостей місцевого провінційного життя Росії. Насправді Україна потребує визначення своєї власної ідеї, мети та ідеалу, близьких її народу, а вони не збігаються з політичними переконаннями, виголошуваними російськими радикалами, до яких, з погляду “громадівців”, наближався Драгоманов. Лоначевський-Петруняка передає Драгоманову слова правознавця О.Кістяківського: “Ні Колокол, ні Вперед, ні Бакунін не задовольняє нас – українців; у нас єсть якийсь свій ідеал, але ми його ще й самі не розчовпали; цей ідеал тільки й може виявитися, як він – впливе з серця багатьох, а не

одної людини”³⁰. Отже, “не вдавайтесь з нами в політику, а пишіть нам те, чім серце наболіло!”³¹

Відповідаючи на критичні закиди своїх колег, Драгоманов зауважував, що, коли б не патріотичні переживання, відчуття любові до рідного краю, він не брався б до тієї праці, до якої поставила його доля. Він добре усвідомлював цю обставину, коли писав: “... доля ... зробила так, що я ставсь першим панмалорусистом на практиці, тая доля випхала мене працювати безпосередньо на усій нашій етнографічній обширі од Дону до Тиси. А тут то на самому українстві, та ще на старому, далеко не вийдеш; де-де так зовсім нема йому місця, де в чому треба його переробити дуже, поки воно не буде спосібно обняти усі краї наші. Я не тільки бажаю, але просто працюю для того, щоб іменно нове українство було зв'язком усіх країв нашого етнографічного роду, – радий би, щоб усі вони підписались і під менньом Україна (хоч це для мене діло поверхове...), – тільки треба, щоб Україна заслужила попереду свій чин, щоб справді завелось нове, логічне, організоване, робуче і дуже українство. А як воно вразить голови скрізь, “avo die Kleinrussische zunge Klingi (де звучить українська мова. – Л.Д.), – тоді вже скрізь наша “gesammte Vaterland” (спільна батьківщина. – Л.Д.) сама себе назве Україною... Мення “Мала Россія”, “Малороссія” більш по чину нам тепер”, адже народ і на Волині не зна, що він український”³² (тобто селянин на питання “хто він є”, відповідав – “православний”). Відшукання ідейності нового українства – і в науковому дослідженні того, що становить суть нації, і в сфері практичній (політичній) – було головною проблемою, над якою працював мислитель.

Вже в особистих переживаннях дослідника, в тому,

що він відчував себе українцем, лише вивчаючи рідну історію та складаючи популярні брошури (“писання для народу”), криється вказівка на об’єктивну причину труднощів із вирішенням цієї проблеми. Той світ матеріальної та духовної культури, який мав би стати для його мислення “переживанням події людської самоідентифікації” і насамперед – національної, обмежувався історичним минулим та народністю як етнографічною ідентичністю. Ідеал, який утворило “старе українство” на цьому ґрунті, був ідеалом збереження історичної пам’яті та народності; він спирався на уявлення про сутнісну “іншість” українського народу, порівняно з його сусідами, на уявлення про абстрактні “начала народної душі”, які визначали та визначатимуть його особливе місце в історії. Знайшовши тут відповідного носія національного духу – козацтво, “старе українство” віддало йому роль представництва та символу всієї нації. Драгоманов добре розумів обмеженість цього світогляду, критикував його “безполітичне культурництво”, хоча й вважав за можливе використати вироблені ним схеми для популярних праць та політичного просвітництва. Він писав: “І я в козаках і турках (тобто у своїй книжці “Про козак та турків”, що вийшла 1874 року. – Л.Д.) і популярних брошурах – українець, а за Случчу та в ненародних сферах українцем бути не могу, – бо там не Україна”³. “Нове українство” мало відкрити якісно новий сенс свого духовного буття у ширшому культурному контексті, дістати визначення тих суспільних вартостей, які стали б синтезом його духовного досвіду, всього попереднього досвіду переживання значущості свого місця в суспільному “всесвіті” та збагнути мету своєї діяльності.

Складність вибору способу практичної діяльності за умови емпіризму наявного поняття нації, окресленого історією-минулим народу (за загальним визначенням, народу, що не мав “державних начал”, не брав свідомої участі в політичному житті) та “атомованістю” стану суспільної самосвідомості освічених верств українства, яке не знаходило відповідної реалізації для своїх переживань та прагнень в імперській Росії, стає підставою для проголошення практики “малих справ”, для вирішення проблеми практичної діяльності як проблеми особистого переконання та способу життя. “Практичне українофільство” стає своєрідною катакомбною вірою після заборони легальної літературної та просвітницької діяльності 1876 року. Один із провідних мислителів цієї течії О.Ф.Кістяківський занотовує у щоденнику думки про головні риси світогляду українства 1870 – 1880-х років: “Драгоманов мріяв створити соціалістичне радикальне українофільство, я ж думаю про створення українофільства як національної свідомості. Українофілом повинен бути практично кожен житель Малоросії ... Українофільство повинно бути практичним, кожен, працюючи у своїй галузі на своєму терені, на якій поставила його доля, повинен бути національним, — це так звана мала політика на відміну від великої так званої драгоманівської політики”³⁴. В умовах політичної несвободи “практичне українофільство” становило суть поглядів багатьох свідомих українців переважно ліберально-демократичного спрямування.

Драгоманов, не відкидаючи необхідності повсякденної праці на науковій ниві та в галузі народної просвіти, не чекає, доки виробиться, визріє та охопить всіх ідея українства, і шукає її там, де бачить майбутнє

нації. Європейський вимір розуміння української ідеї як мети свідомого українства, що має "робити історію", є загалом тією революційною думкою, яку Драгоманов намагався внести в ідеологію українофільства. Але виявлялось, що в тому вимірі "України немає", а старе уявлення про народність залишалось "малоросійським". Слід було знайти спосіб, яким історик, не створюючи "начал", не маючи жодної упередженої думки, яка б підміняла собою волю народу, зміг поєднати "народність" і "політику", те, що означає "знати історію" та "робити історію". Ця проблема стосується не лише суто аполітичних питань, а й власної "території" українофільства – фольклористики. На її прикладі пересвідчуємось, що єдиним методом історичної науки та теорії історичної діяльності є порівняльний.

Нинішня народна творчість, вважав Драгоманов, не є органічною, у ній присутні елементи, запозичені в інших народів і дуже давні за походженням. Відчутну роль у цьому процесі відіграє взаємодія між усною народною творчістю та писемними джерелами, які стають відомими народеві, коли якийсь текст казки чи поезії перетинає кордони за допомогою освічених людей. Цей вплив на фольклор Драгоманов виявляє в політичій народній пісні і у випадках, здавалося б, цілком пов'язаних з народним побутом, – казках, байках. Тож "в народній словесності, котру так багато людей схильні брати в її цілому викладі за продукт місцевого національного творива, міститься бодай певна кількість елемента заграничного та інтернаціонального", до того ж "навіть у народних віруваннях, котрі тепер передаються усним способом і котрі так багато людей схильні брати лише за щось національне, а й споконвічне", "присутній елемент літературний і

Відносно новіший. Висновок сей стане, на нашу думку, особливо навчаючим, коли ми розширимо его на всі поля народного життя”³⁵.

Уже це критичне ставлення до усталеного розуміння народності досить чітко подає цілісну картину світогляду дослідника: всесвітній культурний процес, особливе місце інтелектуалів та роль народної культури, яка своєрідним чином адаптує внесені до неї теми. Ті самі компоненти співіснують і в процесі політичному – вони визначають, яким саме чином той процес здійснюється та якими силами; він є культурно-історичною еволюцією, де ідеї, сформульовані “теоретиками” відповідно до світових прогресивних тенденцій, використовуються народом. Щоб бути зрозумілим народові, інтелектуал має враховувати його національні особливості і звертатися до нього рідною мовою.

Отже, дослідження народної словесності не дає уявлення про те, що є нація (народність), бо немає таких її творів, які можна було б вважати виключно національними (народними). Так само розчиняється у вселюдськості коло політичних ідей. У тому просторі теоретичного предмета, який будує Драгоманов на руїнах українофільського світогляду, немає методологічних підстав до синтезного погляду на націю. Проте вчений відчуває суспільно продиктовану потребу мати такий синтез. “В міру своїх сил, – писав Драгоманов, – я працюю над обробкою матеріалу для національної психології української і в своїх працях по народній словесності відмічаю завше подобенство й відміни українських творів від чужих, українські варіації взятих у чужих народів тем і т.д. Але я не дозволяю собі ніяких сумарних висновків, доки сотні праць по подобному методу будуть зроблені

в однім крузі народної словесності, – а є ще чимало й других кругів”³⁶. Це, наприклад, коло таких суспільно-політичних феноменів, як стосунки між націями у багатонаціональній державі, спосіб, у який побудовано державу, уявлення про право й закони, волю особи тощо. У цьому колі так само важко виявити щось специфічно національне, характерну та сутнісну лише для даного народу властивість його життя й свідомості. Будь-яка держава, де ігноруються права національних меншин, де висувається принцип виключних прав “державної нації” як ідеологія внутрішньої та зовнішньої політики, заснована на тому ж таки “обрусенії”, суть якого – культурний шовінізм, опертий на державну машину, – однакова повсюди: у Франції, Німеччині чи у Росії. Тому “обрусеніє”, заперечує Драгоманов “крайнім національникам”, є не особливістю національного характеру, а явищем, спільним для централізованих держав; воно має зникнути у демократичному суспільстві, де політичні інституції позбавлені національного принципу так само, як і впливу церковної влади. Насправді держава є економічним союзом, і чим швидше цю обставину усвідомлять, тим певнішим стане рух до прогресивного розвитку суспільства.

Оскільки жоден народ не має історично стійких національних рис і тому не є “централістом”, “русифікатором”, “нетерпимим до чужої віри” і т.ін. за своєю природою, оскільки жодна релігія чи держава не є явищем суто національним, тобто немає “національних святощів”, як реального втілення національних ідей, а існують лише періоди розвитку та історичні обставини, за яких переважає той чи інший варіант суспільної свідомості, то слід відмовитися від пошуку національної сутності як

“метафізики”, бо в історії ідей немає нічого стабільного, є лише вільна течія часу, що зносить будь-які визначення. У “Чудацьких думках” Драгоманов вказує на єдиний, на його погляд, стійкий компонент нації – біологічну основу, маючи на увазі, очевидно, суто антропологічні дані.

Позитивістське та ліберальне за своєю сутністю мислення відкидає будь-яке піднесення традиційних духовних вартостей до рівня ідеї, що пояснює органічну культурну єдність як метафізичну та емпірично нез’ясовувану, не подану у фактах життя народу. Безперечно, негативне ставлення Драгоманова до романтичної народницької ідейності, пов’язаної з уявленням про “душу народу”, та до ідейності консервативної – тривалості “історичної нації”, яка начебто зберігає у своїй природі “державне начало”, змушує його шукати відповідний заміник до цих узагальнень. І він знаходить його, трактуючи загальнолюдськість як джерело духовних цінностей у системі універсалізму світової історії та культури.

Поняття вселюдськості у світогляді Драгоманова дослідники тлумачили по-різному. Так, М.Павлик подав його як безнаціональний суспільний стан, який забезпечить “в далекій будучині зілляння всіх живих мов і народностей – в одну живу, розуміючу себе масу – розумних людей”³⁷. І.Франко зрозумів вселюдськість як космополітизм, протилежний визнанню за націями як групами людей будь-якої соціальної вартості, і критикував Драгоманова за таке ігнорування національної ідеї. Сам Драгоманов не заходив далеко у теоретизуванні з цього питання, обмежившись твердженням, що вселюдськість є все те краще, що виробили різні нації. За словами М.Желехівського (попередника В.Барвінського у

часописі “Правда”), Драгоманов одного разу порівняв космополітизм (тобто прогрес загальнолюдської думки, так уточнює це поняття Павлик, який переказав спогад Желіхівського) із стравою, а національності – з ложками, дерев’яними, срібними, та додав, що для людини все одно, якою ложкою вона їсть якусь страву, тобто нації є рівними у використанні вселюдських здобутків³⁸.

Загальний гуманістичний зміст цього поняття як позначення Драгомановим суспільного ідеалу розкрив Б.Жістяківський. На його погляд, в світогляді мислителя “широкий інтернаціоналізм, опертий на визнання цивілізації плодом вселюдської творчості, переплітався з парячою любов’ю до рідного народу”³⁹, а “національна єдність цінувалась лише постільки, поскільки вона є ґрунтом і засобом для здійснення вищих соціальних і політичних ідеалів європейської цивілізації”⁴⁰, вселюдських ідеалів.

Отже, “вселюдськість” взагалі є знаком смислу людського життя як свободи – нації, яка приєднується до світової цивілізації, лише отримавши свободу людини, яка вільно й свідомо обирає своє місце в світі. Будь-яка форма суспільних стосунків – влада, нація, релігія, якщо вона перетворюється на форму зовнішнього примусу та обмеження свободи, протилежна смислу вселюдськості. Це не певним чином сконструйована організація чи союз, “світле майбутнє”, а органічне середовище історичного руху до всебічної свободи людини.

Внеском Драгоманова у справу української інтелігенції другої половини ХІХ століття – пошуку широкої перспективи суспільного розвитку, яка б враховувала загальні, а не станові інтереси, стало, зокрема, визначення відповідного для інтелектуалів способу бачення світу,

який виходив за межі сутичок політичних партій. Вселюдськість, “соціально-культурне тіло” (“ноосфера”) – духовне середовище, відповідне цінностям інтелектуального лібералізму, свободи мислення від традицій, авторитетів і консерватизму: політичного, етнічного, філософського чи релігійного. Уявлення про вселюдськість існує у суперечливому контексті поєднання ідей українського народництва (у його національно-демократичній та соціально-радикальній варіаціях) і ліберального світогляду західного взірця. Це поєднання виникає не тому, що Драгоманов був не досить “західним” чи недостатньо “національним” за переконаннями, а тому, що як “неупереджений теоретик” він розумів обмеженість політичної ліберальної програми та вразливість інтелектуального лібералізму поряд із завданням служіння народові – суспільним ідеалом народницької інтелігенції і як теоретик, що визначає мету практичного політика, поділяв цей ідеал.

Драгоманов усвідомлював реальну обмеженість того “професорського” лібералізму, який у досягненні своїх політичних цілей покладався на індивідуальну чи державну добру волю (тобто прокламував “малі справи” та діалог з урядом), не шукаючи чи не створюючи відповідної для їхнього здійснення опозиційної сили. Зауважимо, що колеги Драгоманова з Старої Громади діяли в умовах не лише місцевої реакції, але й політичної кризи аналогічної суспільної течії у Західній Європі. Відтак, властивий “професорському” лібералізму погляд на політичну історію як історію соціальної (суспільної) культури з відповідним відтінком анархізму мислитель доповнює визначенням сили, яка була б здатна практично здійснити політичне представництво інтересів народу.

Спочатку такою силою він вважає радикальну (соціалістичну) молодь, згодом, в міру зростання впливу демократичних елементів земства, – інтелігенцію, яка, усвідомлюючи необхідність соціально-економічної реформи, здійснить, передусім, політичну (ліберальну) реформу.

¹ Субтельний О. Історія України. – К., 1992. – С. 202.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С.42.

³ Драгоманов М.П. Лист до Богдана Кістяківського 1(13) лютого 1895 р. // Драгоманов М. Листи до Ів.Франка і інших. 1887 – 1895. – Львів, 1908. – С. 296.

⁴ Кистяковский Б.А. М.П. Драгоманов: Его политические взгляды, литературная деятельность и жизнь // Драгоманов М.П. Политические сочинения. – М., 1908. – С. IX.

⁵ Переднє слово до "Громади" // Громада. Т.1. – 1878. – № 1. – С. 71 – 72.

⁶ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм. – Львів, 1906. – С.136 – 137.

⁷ Драгоманов М.П. Листи до Ів.Франка і інших. – С.83 – 84.

⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 200.

⁹ Там само. – С. 201.

¹⁰ Там само.

¹¹ Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм // Драгоманов М.П. Літерат.-публ. праці. – К., 1970. – Т. 1. – С. 104.

¹² Там само. – С. 104.

¹³ Там само. – С. 107.

¹⁴ Чалікова В. Ліберали, ліберальне, лібералізм // Сучасність. – 1993. – № 11. – С.58.

¹⁵ Нарский Н.С. Юм. – М., 1973. – С.48.

¹⁶ Юм Д. Предисловие ко II тому "Истории Англии" // Там само. – С.169.

¹⁷ Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. О свободе. – СПб., 1900. – С.201.

¹⁸ Переднє слово до "Громади". – С.69.

¹⁹ Драгоманов М.П. Чудацькі думки // Народ. – № 23. – С. 321.

²⁰ Драгоманов М.П. По вопросу о малорусской литературе // Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Париж, 1906. – Т. II. – С. 193.

²¹ Шпет Г.Г. Очерки развития русской философии // Русская философия. Очерки истории. – Свердловск, 1991. – С. 252 – 253.

²² Соловьев В.С. Сочинения: В 2-х т. – М., 1989. – Т. I – С. 303 – 309.

²³ Костомаров Н.И. Две русские народности // Основа. – 1861. – № 3. – С. 50 – 51.

²⁴ Там само. – С. 47.

²⁵ Куліш П. Хугірська філософія і віддалена від світу теорія // Хроніка 2000. Наш край. – 1993. – № 6 (8). – С. 148.

²⁶ Житецький П. З історії українського письменства // Літературно-наук. вісник. – 1913. – № 5. – С. 298.

²⁷ Грушевський Мих. З соціально-національних концепцій Антоновича // Україна. – 1928. – Кн. 5. – С. 8.

²⁸ Антонович В.Б. Характеристика деятельности Богдана Хмельницкого // Чтения в об-ве Нестора Летописца. – 1899. – Кн. 13. – С. 102.

²⁹ Гермайзе Й. В.Б. Антонович в українській історіографії // Україна. – 1928. – Кн. 5. – С. 31.

³⁰ Архів Михайла Драгоманова. – Т. I. Листування київської Старої Громади з М. Драгомановим (1870 – 1895 рр.) – Варшава, 1938. – С. 167.

³¹ Там само. – С. 168.

³² Там само. – С. 170.

³³ Там само.

³⁴ ЦДАВО України. Ф. 14, оп. 1, од. зб. 1530. – Арк. 43.

³⁵ Драгоманов М. Байка Богдана Хмельницького // 36. Фільмольогічної секції Наук. т-ва ім. Шевченка. Т. 3. Розвідки

Мих. Драгоманова про українську народну словесність і письменство. – Львів, 1900. – Т. 2. – С. 24.

³⁶ Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С. 492.

³⁷ Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876–1895). – Т.3. – Чернівці, 1910. – С. 36.

³⁸ Там само. – С. 63.

³⁹ Кістяківський Б. Вибране. – К., 1996. – С. 330.

⁴⁰ Там само. – С. 306.

РОЗДІЛ V

СОЦІАЛІЗМ І ЛІБЕРАЛІЗМ

Важливою обставиною розвитку української суспільно-політичної думки другої половини XIX та початку XX століття була її зростаюча самостійність. Вона виявилася не лише в посиленні національного самоусвідомлення, а й у способах розв'язання соціальних та загальнодемократичних проблем, що певною мірою впливало на діячів російського народництва. Велику роль відігравали також ліберально-демократичні настрої "суспільства", активність українських земських діячів, авторитет Драгоманова, праці якого здобули велику популярність серед радикально настроєної молоді. Досить порівняти ідеї Драгоманова та програму соціалістів-федералістів "Землі і Волі".

Це порівняння має особливий сенс, якщо зважити на те, що Драгоманов убачав витoki свого суспільно-політичного світогляду в поглядах тих дрібних землевласників, які зберігали на Слобожанщині пам'ять про козацькі традиції. Цікаво, що один із провідних діячів "Землі і Волі" кінця 1870-х років Г.В.Плеханов теж посилався на козацьку общину, зокрема луганських козаків (землі Війська Донського), як прототип колективного землевлаштування та народної корпоративності, відповідний принципу соціальної справедливості. Донські козацькі общини, писав Плеханов, володіють землею кожна зокрема, але "кожен член такої общини вважається повноправним членом всієї козацької області – він може переходити з общини в общину і всюди має

право на земельний наділ, що є, власне, способом здійснення земельної та обласної федерації общин”¹. На Заході цей колективізм уже не існує. Там він змінився мануфактурою з її принципом індивідуалізму, а тому наступна “соціалізація праці” на великих промислових підприємствах стала прогресивним кроком. Натомість в Росії капіталізм мусить витіснити земельну общину, яка є кооперацією вищого гатунку. Звідси “жодна “соціалізація праці” на фабриках не винагородить того дійсного занепаду соціальних почуттів та звичок, який станеться внаслідок цієї радикальної зміни у відношеннях народних імас до їхнього головного знаряддя праці – землі”².

А тим часом держава не зацікавлена у збереженні общини – вона підтримує “куркулів”, запроваджує земства, перетворюючи їх на знаряддя централізованої організації та контролю (невипадково тоді ж Драгоманов називає земство “дорогою панською забавкою” у “Громаді”), проти якого бунтують общини³. У цьому пункті соціалісти-народники були близькими до того світогляду, який К.Манхейм називав історичним консерватизмом, орієнтованим на сферу, що цілком виходить за межі управління (адміністративного), виникає самостійно⁴ і виражає старі станові традиції. Але це були лише перші кроки радикалізму, коли утворилися два різні уявлення про общину.

Традиції вільного селянського стану (українського козацтва) стали відправним пунктом громадівського соціалізму Драгоманова і вплинули на еволюцію поглядів російського соціалістичного народництва, коли теорія російської общинності М.Г.Чернишевського значною мірою втратила свою привабливість та актуальність внаслідок кризи поглядів учасників “ходіння у народ”.

Та криза була спричинена небажанням селянина стати соціалістом, бо понад усе він цінував володіння землею, і чим більше страждало селянство від розорення, тим більше прагнуло цієї власності. Це й зумовило зростання значення “громади” як актуальної моделі можливого розв’язання соціального питання. Зміст цього поняття був далеким від змісту, вкладеного у російську общину Чернишевським, ідеологом нового народництва, – її соціалістичний колективізм нищив особисте начало і мав велику силу радикального політичного гасла та світоглядного осмислення історичної місії Росії у контексті глобальної боротьби Сходу й Заходу, накреслював риси майбутньої соціалістичної Росії, яка протистояла буржуазному Заходові і мала покінчити з “ідейною виразкою” лібералізму, компромісність якого буцімто стала причиною загальнонародних страждань після аграрної реформи Олександра II. Отже, буржуазність, “західництво”, ворожість національній місії Росії, антинародність становили риси “образу ворога”, якого утворило революційне народництво з лібералізму. Незважаючи на те, що в Україні соціалістично орієнтована молодь не поділяла повною мірою російських політичних комплексів, все ж тероризм, як засіб викликати народний бунт, імпував їй, а змовництво здавалося ефективнішим, ніж земські адреси на найвище ім’я.

Доведення Драгомановим історичної вартості, народності українського республіканізму та вільнолюбства, трактування ліберальності як притаманного народові прагнення до волі стали не лише чинниками впливу на настрої російського народництва у часи його кризи, але й спробою залагодити конфлікт ліберальних “батьків” та радикальних “дітей” у середовищі укра-

їнства, а також визнанням єдності зусиль двох опозиційних до імперської держави рухів – народництва та “земства” у широкому значенні цього явища. Його розвиток, тобто піднесення міського та сільського місцевого самоуправління до рівня політичної сили, в Україні означав, крім економічної, адміністративну та національну автономію. Отже, поєднання позицій соціалістичного народництва та ліберально-демократичного земства фактично стало етапом у розмежуванні двох національних політичних світоглядів, один із яких, поєднавши соціальну та демократичну програми з національною, федеративною, розцінювався як еклектичний поряд із прагненнями іншого до чистоти класового принципу аж до втілення в теорії класової держави пролетаріату.

Підбиваючи підсумки історії українського соціалістичного руху сімдесятих років, Драгоманов підкреслював його особливості: поширення за межі Росії, – відтак проти виступили всі державно-національні (німецькі, великоросійські, польські та угорські) політичні сили – від консервативно-аристократичних до соціал-демократичних; федеративний характер; агітація не лише соціально-економічна, але й за політичну свободу. “Політична свобода, – писав він, – є заміною національної незалежності” для українського народу⁵.

Докладний аналіз стану умів, зроблений свого часу Плехановим, засвідчив, що співіснування навіть в одній політичній організації (“Народній волі”) людей з протилежними поглядами відповідало еклектичному способу розуміння історичних та соціальних проблем їх політичними лідерами. У народовольчій організації, писав Плеханов, “були радикали у західно-євро-

пейському сенсі, але були й чистокровні народники, які дійшли переконання, що лише повалення нинішнього нашого державного ладу прокладе вільний шлях до розвитку старовинних “устоїв” народного економічного життя; були в ній, нарешті, і такі люди, – і ці становили, здається більшість, – які одночасно схилились до західноєвропейського радикалізму, і до російського народництва, внаслідок чого їхні погляди ставали дуже заплутаними”⁶. Одним із таких був А.І.Желябов: він, як анархіст, послідовник Бакуніна, спочатку тримався того утопічного соціалізму, який протиставляв себе “політиці”, а згодом, пересвідчившись у необхідності політичної боротьби, став “прагнути до об’єднання всіх противників самодержавства... Принцип боротьби класів зробився незручним для нього принципом, тому що міг перешкодити вказаному об’єднанню”⁷.

Розчарування в утопічному общинному соціалізмі та пошук відповідної до завдання “соціалістичної організації Росії” сили, якою, згідно з народницькими уявленнями, не міг бути робітничий клас, не здатний до політичної влади, сприяло визнанню такою силою “передової частини суспільства”, “передового прошарку нашої дрібної буржуазії”: “Коли наші революціонери перестали покладати надії на революційну самодіяльність “народу”, вони стали сподіватись на підтримку з боку “суспільства”, передова частина якого здавалась їм сповненою “соціалістичних ідеалів”⁸.

Аналогічну еволюцію у поглядах Драгоманова помітив Б.Кістяківський: “У сімдесятих роках, коли М.П.Драгоманов почав видавати в Женеві українську соціально-політичну збірку “Громада”, він був соціалістом радикального революційного керунку. Та вже на

початку вісімдесятих років він рішуче і твердо став на бік соціалізму реформаторського". А втім, ще 1870 року, звертаючись до галицьких народовців, Драгоманов позитивно оцінює той варіант місцевого самоврядування, яким було російське земство, не відмовляється і від деяких українофільських поглядів. Пізніше у часописі "Громада" він досліджує республіканізм як історичну рису українського народу, що становить його історичний досвід поряд із "громадівством". 1878 року в "Листку Громади" він занотує: "Не може бути згоди між соціалістами і усяким другим урядом державним", бо він є знаряддям багатших класів, але воля особи, слова, зборів і товариств полегшить боротьбу з державою, тобто потрібна "коли вже не гетьманщина, то хоч уставне царство"¹⁰, тобто конституційна монархія, якщо не республіка. Радикальним соціалістом аж до початку 1880-х років Драгоманова робила не так революційність (хоч він і припускав необхідність революційного повстання народу), як висунення на передній план його програми розв'язання економічного питання та проголошення "цілковитого безначальства і цілковитого громадства" як кінцевої мети соціалістів. А тому, як вважав Драгоманов, кожен соціаліст ("громадівець") байдужий до того, як там впорядкується вище державне начальство, а "більш налягатиме на те, щоб вбільшити власне волю кожної особи в слові і праці, волю кожної людської породи, спілки, громади, країни, – щоб, скільки мога, вменшити силу державного начальства; чи то царського, чи гетьманського, чи то управи (адміністрації) чи самої виборної ради (парламенту) перед силою особи, громади, і щоб дати їм більше способу для того, щоб заложити живі початки порядків безначальних: безпанських і бездержавних"¹¹.

Відповідно, політична програма не містить у собі питання про політичну владу, яку вона заперечує чи визнає як технічний “рудимент”, потрібний для влаштування господарчого, економічного союзу виробників, господарчих регіонів-земель, у тому числі – різних “пород”, тобто націй, або ж народів, що розрізняються між собою мовою та культурою. Тож федералізм Драгоманова є ідейною підвалиною зруйнування бюрократичної, централізованої держави, є федералізмом “земським”. Щодо цього він писав: “Я завжди був і єсть прихильником політичної автономії українців у формі автономії земської: громад, повітів і країн”, а така “автономія політична і національна можлива без державної відрубності”¹². Він відмовляється від того слов’янського федералізму, який пропонували кирило-мефодіївці, називаючи його утопічним американством. Цей закид водночас натякав на програму, що у 1840-х роках запропонував кн.Чарторийський, – поділ російського царства на слов’янські штати.

Отже, громаду і земство поєднує те, що вони виконують роль елементів майбутньої федеративної будови як єдності земель. Цей погляд Драгоманова поділяли деякі російські соціалісти, і в цьому він вбачав запоруку його здійснення. “Земельна і обласна федерація общин, – писав В.Г.Плеханов 1879 року, – можлива в будь-якій країні, де общинний принцип не спотворений протилежними йому впливами” капіталістичного виробництва та державного адміністрування¹³. Тож треба остаточно зруйнувати державу, щоб позбутись її розкладницького впливу на общину і дати змогу селянству облаштуватися з його власної волі.

Успадкувавши від розколотої “Землі і Волі” її програму, соціалісти-федералісти “Чорного переділу”

проголосили, що “лише федеративний принцип у політичній організації визволеного народу, лише цілковите усунення примусового начала, на якому засновані сучасні держави, і вільна організація знизу догори – може гарантувати нормальний хід розвитку народного життя”¹⁴. Позаяк етнографічний склад населення російської держави є неоднорідним, слід вважати на цю обставину в практичній роботі соціалістів та покладати на майбутнє розвиток місцевої революційної літератури. Отже, кожна із складових частин імперії “має свої народні особливості, вимагає самобутнього, автономного розвитку”¹⁵. Тому зруйнування держави, яка намагається прищепити народів форми нужого життя, деморалізує його, є першим завданням “чорнопередільців”, тобто соціалістів-федералістів. Питання про землю є найближчим і найзрозумілішим для селянства. Але це лише економічний бік справи – не треба забувати про ту кількість суспільних реформ, які історично пов’язані із словом “воля”. Адже той-таки народ, прагнучи справедливого поділу землі, чекає його здійснення від царя, гадаючи, що можливо примирити цю подію з існуючим державним ладом. Земельна реформа неодмінно спричинить реформу в усіх інших суспільних стосунках. Тому боротьба з державою, яку провадять революційні народники (соціалісти), має розпочатися з подолання фікції, утвореної у народній свідомості образом царя, що не має нічого спільного з царем реальним – з роботи роз’яснювальної, виховної, організаційної. “У цьому полягає, – писав Плеханов, – завдання та можливі межі її впливу на народ, лише на цьому шляху чекає нашу інтелігенцію славне історичне майбутнє, лише на ньому зустрине вона місток до переходу

того величезного провалля, яке відокремлює інтелігенцію від народу чи не з часів хрещення Русі і проникнення у вищі класи чужих народу, вироблених на виснаженому ґрунті розкладеної Візантії уявлень та понять”¹⁶.

Отже, проблема вироблення соціалістичної народної свідомості як саме національної полягає у поверненні до народу інтелігенції, яка повинна подолати не лише “візантизм” держави¹⁷, але й вплив “європеїзованого прошарку буржуазії” – так званого “суспільства”. Соціалізм як народна свідомість фактично є такою самою національною ідеєю, як свого часу усвідомлена потреба громадянської свободи і рівних прав була національною ідеєю буржуазної демократичної революції.

Проголошуючи основою революційного руху колективність, общинність та боротьбу з індивідуалізмом і державністю, народництво обирає діячем і, відповідно, носієм національної ідеї селянський демос. Це відбувається за умов, коли вже очевидною стає кризова тенденція існування селянських общин – їх руйнує не лише держава, а й перехід від загального землеволодіння до подвірного, а з наділенням землею всіх селян крах общини видається неминучим навіть народникам. Визнаючи цю тенденцію, певний час народники не беруть її до своїх розрахунків. Але ілюзія тримається недовго, і за якесь десятиліття класова теорія витісняє ідеологію народництва. Значною мірою цьому сприяє еміграція його лідерів до Західної Європи, знайомство з її політичним життям та літературою.

Звернемо увагу на цей факт. Адже тут шляхи українського соціалізму, започаткованого Драгомановим, та російського соціал-демократичного руху розходяться. Їх роз’єднує той самий конфлікт держави та народу як пріоритетів національної ідеології.

У 1895 році Драгоманов писав до Б.Кістяківськог
щодо його захоплення марксизмом: “Щодо Вашог
“марксизма”, то одкинувши мою неохоту до всяких
партійних назв од імен особистих (...), коли Ви стоїте за
важність, або навіть перевагу городських людей, то я сам
був такий “марксист”, коли всі були народниками (див.
мою статтю про Шевченка в IV кн. Громади). Коли Ви
подаєте, що тепер у Росії на селі не можна робити, то
проти цього я нічого не можу сказати. Я тільки проти
виключності, проти того, що вчоращні “чорнопере-
дельці” сьогодні, як щедринський “помещик”, моляться
богу, щоб “мужика истребити””¹⁸.

Зауваження Драгоманова про знищення “мужика”
стосувалось ідейних переконань російських марксистів
щодо селянства. Пролетаризація селянства та розклад
общини, втрата селянином землі та перехід до міста, де
він буде змушений працювати на фабриці, не маючи вже
змоги повернутися до землі (а общинне землеволодіння
таку можливість залишало), з погляду марксистів, мали
прискорити розвиток капіталізму, сприяти концентрації
промисловості й капіталу, поглибити пов’язані з цим
суспільні суперечності, виховати “свідомого пролетаря”
з колишнього “патріархального селянина” і, зрештою,
сприяти соціальному вибуху і пролетарській революції.
З цього приводу протягом 1890-х років російські
марксистичні вели дискусії з прихильниками народного
землеволодіння, до яких належало й чимало українських
діячів, зокрема піонер української кооперації М.Левит-
ський. Марксистичні – найгірші консерватори, твердив він,
бо обстоюють сконцентрований капітал на протидію
незалежності робітника, бажають позбавлення селянина
та ремісника економічних засад у його боротьбі з

визискувачами. І в політиці вони так само є централістами, які зневажливо ставляться до “діалектів”¹⁹.

А тим часом вільний продаж землі в Галичині призвів до того, що близько 70 відсотків її скупили куркулі і це викликало еміграцію насамперед безземельних українців. До негативної оцінки “німецького соціал-демократизму, перещепленого на російський ґрунт працями Плеханова” та інших, приєднався і І.Франко²⁰. Він поділяв думку Левитського, що зневажання прагнень селянина до землі як “суб’єктивізму” та вираження його економічно “невизначеного становища”, пояснення розвитку капіталізму в Європі самими лише економічними причинами є неправильним. У суспільстві діють численні чинники, іноді суперечливі один щодо одного, велике значення мають психіка людини, її прагнення. Марксист, вважав Левитський (цю думку підтримував Франко), ухопились за оцінювання К.Марксом процесу первісного нагромадження капіталу як руйнівного і насильницького і зробили звідси неправильний висновок, що лише насиллям має створюватись капіталізм, лише примусова праця на великих фабриках робить класово свідомого робітника. “Просвіта європейського пролетаріату, – заперечував Левитський, – обумовлена не тим, що він був колись відірваний від землі і потрапив до рук Колупаєвих, а історією пізнішого правового ладу”²¹, який ствердив перемогу капіталізму над абсолютизмом, створив культуру вищих класів, висунув проти буржуазії соціал-демократичну партію, тобто політичну опозицію в парламенті, пресі, в уряді. Відсутність відповідних правових засобів захисту від жорстокої експлуатації, випадковостей промислового виробництва та зубожіння безземельного селянства в Росії робить народне виробництво (тобто кооперацію) вкрай необхідним.

Власне дискусії між українським ліберальним "народництвом" (чи тим "немарксистським" соціалізмом, який слід би назвати драгомановським) та соціалістами того гатунку, що названо "російськими марксистами", не відбулося. Останні не побачили глибокої відмінності між абстракцією "особливого шляху Росії" російських народників-апологетів та українськими кооперативними принципами "народного виробництва". Кооперативний рух в Україні його лідери намагалися скеровувати за західноєвропейськими та американськими взірцями. Вони також продовжували традиції українофільського народництва, що підносило до ваги етичної норми традиційне ставлення українського селянства до землі. Втім, гуманізм і демократизм цих поглядів на необхідність підтримки виробників-власників доступним і дешевим кредитом, правовим забезпеченням, організаційною працею спеціалістів живився не минулим, а необхідністю створення умов для виживання незаможних селян та ремісників у майбутньому. Та й взагалі дискусію з так званими "народниками" марксистів вели, притягаючи "високі матерії" народницької та слов'янофільської філософії до конкретного соціально-економічного питання, що вимагало практичного розв'язання і таких самих практичних заходів. Засуджуючи реакційність "західницького народництва" П.Л.Лаврова та М.К.Михайловського – з одного боку, слов'янофільства – з іншого, вони заодно відмовляли у праві на життя "малій економіці" власника-робітника²².

Український соціалізм XIX століття і початку XX століття відзначався історичним, чи, як його називав Драгоманов, практичним підходом до суспільних явищ. Не поділяючи політекономічної "метафізики" марксизму,

пріоризму та фантастичності накреслених “енгельстами” історичних та політичних “фігур”, Драгоманов все ж вважав, що соціалізм є виключно економічною програмою, продиктованою класовими прагненнями: моральнісні умоглядності, якими керуються в Росії люди, що не належать до класу “чорноробів”, або ж неорганічне поєднання політично-ліберальних та соціально-революційних вимог аж до карикатурної “соціалістичної держави”, яку начебто повинен створити російський фабричний пролетаріат, подають лише схеми, що не відповідають дійсності. Тож навряд чи слід погоджуватись із тим твердженням, що, оскільки Драгоманов не був економістом, його соціалізм “мав етичну основу: протест проти соціальної несправедливості”²³. На думку Драгоманова, моральнісні прагнення “інтелігенції” бачити біля себе здійснення соціальної справедливості, її гуманні почуття знайдуть ліпше застосування в органах самоврядування, у спілці з селянством, тобто в реальній праці на благо народу, а не у соціальній теорії. “Майбутнє практичного соціалізму в Росії, – писав він, – так само, як майбутнє політичної свободи, полягає у питанні про організацію у ній системи самоуправління”²⁴.

Головною хибою як німецької соціал-демократії, так і російських соціалістів (успадкованою російською соціал-демократичною партією), є, за Драгомановим, сприйняття ними основної ідеї свого політичного супротивника – бюрократичної централізованої держави. Разом з національно-державницькою ідеєю соціалісти запозичують властиві їй ілюзії, зокрема нездатність уявити нації поза державами та аристократіями. Ця ілюзія виникла ще на початку XIX століття. Інша, сучасніша – “немовби централізована диктатура здатна

Збільше зжитися з демократичними інтересами, ніж автономний лібералізм, який начебто сприяє інтересам аристократії”²⁵. Насправді гра цезаризму в демократію вакинчується, коли аристократія погоджується віддати свою політичну свободу в заміну на вигідне місце у структурі адміністрації та господарства; держава, знищуючи політичні свободи вищих станів, утворює привілейований стан “слуг”. Під впливом тих ілюзій російські народники ототожнюють звичаї і способи політичної і господарчої діяльності, вироблені імперською державою, з соціальним ідеалом. “Той, хто уявляє собі соціалістичний ідеал не у вигляді аракчєєвських військових поселень, а саме у вигляді братства розвинутих всебічно (...) індивідуумів, той з обуренням відкине схвалення “Набатом” впливу теперішніх фабрик на стирання особливостей індивідуальних, ... має так само поставитись і до впливу військово-бюрократичних держав на стирання національностей, тобто власне національностей недержавних”²⁶.

Ідея космополітизму не має нічого спільного з нівелюванням національних особливостей, з тією “загальнонаціональністю”, яка створюється обставинами урядової служби (“у російського уряду є російський жандарм, російський шпигун, а народу всеросійського немає”²⁷), та перетворена на сталий державно-національний тип силою пануючої національності. Втіленням цієї антитези загальнолюдського ідеалу до державного культивування службових якостей є пруссак. В Австрії, хоч це і багатонаціональна імперія, такого типу не існує, а швейцарська “загальнонаціональність” полягає в усвідомленні корисності рівноправного союзу, що є швидше вираженням загальнолюдського. “Ідея космопо-

літизму і людства зовсім не протилежна ідеї національності, а являє собою лише дальший її розвиток: союз усього людства є лише загальним союзом часткових союзів, які найлегше можуть укладатись у середовищі вже за природою поєднаних між собою мовою, подібністю психічною та сусідством індивідуумів, общин та племен певних національностей, тим більше, що розташування цих національностей у часи несвідомої колонізації майже завжди збігалось з межами природних басейнів, географічних та господарчих”²⁸. Тож “спілка спілок” є передусім нацією, штучною формою природно утвореної спільності. Якщо західноєвропейські соціалісти розглядають соціальне питання як питання класової боротьби пролетаріату, Драгоманов на теренах Східної Європи та саме в Україні інтерпретує як національне. Втім, він знаходить інший термін для його позначення, уточнюючи свій погляд на націю як форму реалізації народної волі.

Відкидаючи національно-державну ідею, мислитель протиставляє їй ідею народно-федеральну – повне рівноправ’я недержавних націй з державними, створення для кожної з них “корпусу” діячів політичного і соціального визволення, які пропагували б свої ідеї на мовах всіх націй. Ця ідея відображує особливості не лише існуючих “плебейських”, недержавних націй сходу Європи, а й українського соціалістичного руху, який виходить за межі Росії, за її державні кордони; тому проти нього виступають численні національно-державні елементи – німецькі, російські, польські та угорські, від консервативно-аристократичних до соціал-демократичних партій. У зв’язку з цим український соціалістичний рух набирає федеративного характеру, тобто вводить до своєї програми вимогу не лише соціально-

економічної, а й політичної свободи: “політична свобода є заміна національної незалежності” для українського народу, оскільки він не може розраховувати на об’єднання територій, населених українцями, в одну державу за існуючих обставин. Тож мова йде про забезпечення таких умов існування нації, які дозволять їй відновити “цілісність національно-політичного ідеалу”²⁹, повернути народові його інтелігенцію, школу, науку, мистецтво, ввібрані чужими державами. Але відновлення національної єдності – лише як єдності культурної, “повернення народу його мозку” не означає кроку до державної незалежності. Найважливішим для Драгоманова є збереження тих здобутків світової цивілізації, які втілено у ліберальних принципах правової держави. По-перше, треба зруйнувати централізовану машину російської імперії, яку, здається, збираються зберігати російські терористи, щоб “на другий день перевороту” використати її відповідно до своїх намірів, як це неодноразово траплялось з революціонерами в інших європейських країнах. По-друге, треба запобігти зруйнуванню народом тих цінностей, які виробились культурою і незрозумілі йому, врешті-решт, запобігти викиду руйнівної сили стихійного руху, який призведе до “самодержавства народу”, чи диктатури самодержавця іменем народу. “При теперішньому стані освіти мас, – писав Драгоманов, – багато з дорогих інтересів цивілізації, особливо на науковому полі, такі, котрі колись здадуться й демосу, теперішньому демосу не по зубах і він їх гірше, ніж продасть, а просто потопче.... Одним словом, не створи собі кумира ні на небі, ні на землі, ні в “народі”³⁰.

Отже, попри те, що соціалізм є кінцевою метою революційного руху, все ж здійснити перші кроки на цьому

шляху випадає інтелігенції. Адже народ не зацікавлений у ліберальній політичній реформі, а застаріла політична форма не дозволить йому потрапити до четвертого класу історичної школи з першого, поминувши другий та третій. Тому роль активних лібералів у Росії належить саме соціалістам (не можна проминути цю фатальну для українського, так само і для російського лібералізму помилку – адже Драгоманов розумів, що саме соціалісти здатні використати існуючу державну машину вже на другий день перевороту, народ потопче інтереси цивілізації, а встановлений лад буде достоту відповідати тому спектру уявлень, які охоплюють “самодержавство ім'ям народу” та колективізм “аракчєєвських поселень”). Щоб виконати її, вони повинні стати своєрідними “політично-соціальними опортуністами”, тобто прихильниками і політичної (ліберальної), і соціальної (економічної) реформ. Ці “опортуністи” мають зацікавити народ у політичному перетворенні ладу, прищепити йому зародки справжньої політичної свободи, тобто зробити політичні ідеали частиною народної культури, яка краще за саме лише парламентське врядування, що може легко скинути монархічна влада (додамо: як і будь-яка інша форма диктатури), забезпечить політичну свободу. Для прикладу, як саме це треба зробити (систематизуючи, за допомогою європейських політико-соціальних ідеалів, ті спомини та ідеї, які зберігаються українцями, в просту та зрозумілу програму), Драгоманов наводить короткий переказ історичної частини своєї програми з “Переднього слова” до “Громади”.

Але ж народ XVII століття та народ кінця XIX століття настільки різні, що, хоч в уяві проектованого Драгомановим “опортуніста-соціаліста” вони є ідейно пов'язаними, тобто романтизована чи соціологізована

ікозацька ідея вільності утворює теоретичний зв'язок, все ж реальний місток між ними недостатній, щоб переживати її як загальнокультурну реальність. Чи ж може агітація чи усвідомлення народу таку реальність утворити? І.Лисяк-Рудницький писав, що наприкінці ХІХ століття західно-європейський лібералізм як ідеологія третього стану вже втратив свій революційний пафос. "Позичити" ліберальні ідеї давніших часів та перенести їх у суспільно-економічну ситуацію тодішньої Східної Європи було неможливо. Тому Драгоманов "виходить поза межі класичного лібералізму і трактує проблеми, що випали з кола зору типових ліберальних філософів ХІХ століття"¹.

То яким же чином визначається ідейність лібералізму, особливо того неklasичного, що стосувався Східної Європи? Не варто шукати визначень цієї особливості – у "Старих хартіях вольності" Драгоманов досить переконливо показує, що між Сходом і Заходом відмінність існує лише в часі, лише історично. Деспотії та народоправства існували повсюди у світі, але народоправство є більш давнім, воно й становить зміст лібералізму. "Еволюція однієї частини європейських народів, удержавших у себе і розвивших старі вільні порядки", вплинула на ті народи, де мав перевагу абсолютизм монархів та урядова бюрократія. Але конституційні держави отримали такі ж централізовані бюрократичні уряди, "а права людини і громадянина залишилися без підпори, котру дає корпоративне життя, і без гарантій в певних порядках судових, а також у політичних звичаях, котрі виробляються довгими часами". Натомість старі вільні порядки давали громадянам "певну систему управління і корпоративного життя". "Ось де причина того, що політична археологія в Європі має такий живий інтерес"². Чи не

означає це, що лібералізм в Європі повинен відкинути “моралізацію” абстрактно-ідеалістичного світогляду (за яку Драгоманов тут-таки критикує давньогрецьких філософів, які “зображали демос ідіотом”, а громаду – недовершеною поряд з ідеалом), “метафізику” і використати політичну археологію для “усвідомлення” європейських народів у чистоті первісного лібералізму громади?

Заслуговує на увагу та обставина, що “громада” в ранніх політичних працях Драгоманова є громадою соціалістичною. Тож загальний прогресивний рух в Європі є “всесвітнім громадівством” – рухом соціалістичним. Наразі виявляється, що “громада”, хоч і так само видобута історичними дослідженнями форма влаштування народного життя, є способом його ліберального впорядкування на протигагу політичній владі держави, царя, церкви (тут слід також згадати і про громаду протестантську як альтернативу офіційній церкві). Таким чином, Драгоманов підтримує погляди тих речників західного лібералізму, які вважали, що всі уявлення про політичну свободу утворилися ще в середньовіччі та виводили їх з давніх звичаїв. Здається, це підтверджує узвичаєний поділ періодів еволюції його суспільно-політичних поглядів на соціалістичний та ліберально-демократичний. Але у нього зустрічаємо думку, висловлену ще за “соціалістичного періоду”, про те, що парламент і буржуазна держава лише збіглись у часі – парламентаризм виник та існував задовго до буржуазного парламенту. Отже, “громада з самоуправою” віддавна існувала на Сході і Заході, а це “нагадує нам про єдність людської природи і в крузі громадських відносин та про спільність для всіх народів вихідної точки історії державних порядків””, тобто первісних громадсько-племінних стосунків.

Узагальнення непримиренної суперечності між бюрократичними політико-державними і політико-церковними, з одного боку, та громадськими структурами і стосунками суспільства – з іншого, є основою політичної теорії Драгоманова. На противагу штучному державному порядку висунуто уявлення про народність (фактично зберігається гердерівське уявлення “народного суспільства”, де суспільність, чи народ, є зв’язком природним, натомість держава – неприродним, штучним). Така ж аналогія існує в протиставленні офіційної, “штучної” культури та народної літератури і культури, ідеології і наукового погляду на суспільство.

Теорія суспільного розвитку, яку мав на оці Драгоманов, за його думкою, взагалі не є і не може бути перетворена на ідеологію. У цьому полягає сенс зробленого ним протиставлення абстрактно-ідеалістичного світогляду, “котрий прикладав до людських осіб і громад абсолютну мірку”³⁴ і, відповідно, був моралістичним ідеалізмом, політичному мисленню. Він вважав, що тільки відносно-історичну точку зору слід визнавати за політичну. Завдяки їй історія суспільства позбувається ідей про сутнісні “начала” народів (як-от общинне “начало” у варварів-германців, начебто привнесене ними до римського “начала” права) та моралізацій з їх наслідком – втіканням від людського товариства, відкиданням реальної земної громади на користь громади утопічної – містичної чи класової.

Відтак, політико-соціальна історія суспільства пояснюється соціологією громади – формою людського спілкування за межами влади, правового примусу, ідеології і навіть того кастового, станового, класового поділу суспільства, в якому існує реальна громада. У

політичній галузі “громадівство” набуває еклектичного і неспроможного до реалізації у конкретній програмі вигляду, незважаючи на проголошений автором практицизм. У науковій результативності дослідження громади методами генетичної соціології нас пересвідчує здійснене під керівництвом М.Грушевського вивчення первісного громадянства (зокрема, праці, видані у періодичній збірці “Первісне громадянство”). Обмеженість цієї методології в галузі політичній продемонстрували стосунки Драгоманова з українством, зокрема конфлікти з Франком та дискусії з Грінченком. Ліберальне народництво, яке виросло на ґрунті гердеріанства, вичерпує себе, поступаючись місцем проблемам, пов’язаним із визначальним значенням державних політичних структур у суспільному житті.

¹ Плеханов Г.В. Закон экономического развития общества и задачи социализма в России // Плеханов Г.В. Сочинения. – М.; Пг., 1923. – Т. 1 – С. 61.

² Там само. – С. 62.

³ Там само.

⁴ Саме так: противоположность между планомерным созиданием и ростом “самостийным” у російському перекладі. Див.: Манхейм Х. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 105.

⁵ Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия // Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Т.1. – С. 182.

⁶ Плеханов Г.В. Предисловие к русскому изданию книги А.Туна “История революционных движений в России” // Плеханов Г.В. Сочинения. – М.; Лг., 1927. – Т. 24. – С. 104.

⁷ Там само. – С. 105.

⁸ Там само. – С. 109.

⁹ Кістяківський Б. Вибране. – К., 1996. – С. 343.

¹⁰ Драгоманов М. Коли битись, то не миритись // Листок Громади. – 1878. – № 1. – С. 9.

¹¹ Переднє слово до "Громади" // Громада. 1878. – № 1. – С. 50.

¹² Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М.П. Літерат.-публ. праці. – К., 1970. – Т.1. – С. 471.

¹³ Плеханов Г.В. Закон экономического развития общества... – С. 61.

¹⁴ Плеханов Г.В. От редакции // Плеханов Г.В. Сочинения. – Т. 1. – С.108.

¹⁵ Плеханов Г.В. Черный передел // Там само. – С. 109.

¹⁶ Плеханов Г.В. Передовая из "Черного передела" № 1 // Там само. – С. 117.

¹⁷ Це означало "розклад Російської імперії на самостійні організми за її природними областями" відповідно до ідеї Всеросійського земського собору (Письмо Г.В.Плеханова в редакцію "Черного Передела" // Там само. – С. 134). Те саме мав на увазі Драгоманов, вказуючи на необхідність зруйнування "російської ідеї".

¹⁸ Драгоманов М.П. Лист до Богдана Кістяківського (1) 13 лютого 1895 р. Софія. // Драгоманов М.П. Листи до Ів.Франка і інших. – Львів, 1908. – С. 296.

¹⁹ Фаресов А. Народники и марксисты. – СПб., 1899. – С. 17.

²⁰ Франко І. А.Фаресов. Народники и марксисты (рецензия) // Літер.-наук. вісник. – 1899. – Кн. 6. – С. 187.

²¹ Фаресов А. Народники и марксисты. – С. 40.

²² Критика "народного виробництва" та зв'язок з ним ідей народництва подані П.Б.Струве у його книзі "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России" (СПб., 1894).

²³ Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – Т. 1. – С. 366.

²⁴ Драгоманов М.П. Вольный союз – Вільна спілка //

Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Т.1. – С. 352.

²⁵ Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия // Драгоманов М.П. Собр. полит. соч. – Т.1. – С. 26.

²⁶ Там само. – С. 151.

²⁷ Там само. – С. 174.

²⁸ Там само. – С. 140.

²⁹ Там само. – С. 21.

³⁰ Переписка Мих. Драгоманова з Мих. Павликом Т. 6. – Чернівці, 1911. – С. 29.

³¹ Лисяк-Рудницький І. Историчні есе. – С. 309.

³² Драгоманов М.П. Старі хартії вільності // Життє і слово (Львів). – 1894. – Кн. 1. – С. 257 – 258.

³³ Там само.

³⁴ Там само.

ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ

ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ ТА СВІТОГЛЯД М. ДРАГОМАНОВА

Цей невеличкий екскурс в історію життя та ідей українського мислителя не має на меті докладно описати його біографію та наукові здобутки. Адже нині біографія Драгоманова досить ґрунтовно вивчена з історичного боку, не бракує і досліджень його поглядів. Хоча до недавнього часу їх спектр здебільшого обмежували ідейні уподобання дослідників, та все ж неупереджений підхід до цієї теми також подано досить ґрунтовними працями. Спробуємо не стільки додати щось нове до зробленого, скільки висвітлити деякі суттєві моменти, виходячи зі змісту нашої книги.

Найважливішою проблемою у визначенні світогляду Драгоманова та того місця, яке він посідав в українській інтелектуальній історії, є оцінка внеску Драгоманова в розвиток національної самосвідомості, впливу його ідей та діяльності на цей розвиток. Залежно від того, як трактується космополітизм Драгоманова (як втілення гуманістичних засад чи як ігнорування цінності національної ідеї), розгляд набуває позитивного чи негативного відтінку. Але зазвичай у кожному випадку "вселюдськості" чи "всесвітності" відводиться місце загального чи вищого щабля у структурі поглядів мислителя поряд з нижчим – національним. Щоб уточ-

пшти дещо в цьому питанні, звернемося до біографії Драгоманова, прослідкуємо історію й логіку цих поглядів разом з його особистою історією.

М. Драгоманов народився 1841 року в м. Гадячі на Полтавщині. Його родина належала до тих дрібних землевласників, з яких, переважно, складалося українське дворянство. Батько, Петро Якимович, закінчивши Петербурзький університет, служив юристом при військовому департаменті, а наприкінці 30-х років повернувся на батьківщину. Ідеї, сповідувані ним, за свідченням М. Драгоманова, були сумішшю якобінства з демократичним цезаризмом. Дядько, Яків Якимович, служив у Полтавському піхотному полку, брав участь у діяльності таємного товариства об'єднаних слов'ян.

Батькові завдячував майбутній учений раннім розвитком своїх інтелектуальних інтересів, знайомством зі світовою, російською та українською літературою: "Змалечку говорив і українською (мій батько збирав українські пісні й писав українські вірші); з дитинства попри російських книгах читав і по-французькому, й по-німецькому", а 20 – 25 років читав на п'яти новоєвропейських мовах, окрім слов'янських!

З 1849 по 1853 рік М. Драгоманов навчався в Гадяцькому повітовому училищі, продовжував освіту в Полтавській гімназії, де викладав історію О. Стронін. Учитель давав юнакові читати твори Герцена та заохочував його інтерес до історичних і політичних праць європейських учених, роз'яснював смисл реформації, англійської і голландської революцій, філософії XVIII століття, принципів лібералізму і національностей, соціалізму, знайомив з українською літературою.

1859 року Драгоманов стає студентом історико-

філологічного факультету Київського університету. Тут він прилучається до громадської діяльності, бере участь в організації безплатних недільних шкіл для народу. “Тоді вже пройшла і в наших молодих головах, – згадував він, – та надія, що Росію поведе до щастя цар, та надія, яка пробивалася в “Листі Іскандера до Олександра II”... Ми знали напам’ять Герцена, Шевченка, дехто Прудона; ми читали з радістю Костомарова, Щапова, Павлова, які в історії Росії показували, що були колись часи, коли тут сам народ, а не начальство, робив свою історію. Ми були по-своєму республіканці і соціалісти... Сама найгарячіша наша думка була: чим-небудь і якнайскоріше заплатити мужикові за те, що ми вигодувались і вивчилися за його кошт”².

Після закінчення університету 1863 року Драгоманова залишають на кафедрі загальної історії. Він пише дисертацію на право викладання (“Імператор Тіберій”), а 1850 року захищає магістерську дисертацію “Питання про історичне значення Римської історії і Тацит”.

Водночас з науковою та викладацькою працею Драгоманов займається публіцистикою, вміщує у “Санкт-Петербурзьких ведомостях” статті, у яких висвітлює роль навчання українською мовою в школах. Ті статті суперечили програмі освіти для народних шкіл, запропонованій кн. Ширинським-Шихматовим, тодішнім попечителем Київського округу, який змінив на цій посаді демократичного М.І.Пирогова. Погляди на народну освіту створили Драгоманову репутацію українофіла і сепаратиста у консервативних колах. Виникає питання про увільнення молодого викладача з університету. І хоча досі Драгоманов “державсь здалека від спеціально українофільських студентських кружків”,

нити дещо в цьому питанні, звернемося до біографії Драгоманова, простежимо історію й логіку цих поглядів разом з його особистою історією.

М. Драгоманов народився 1841 року в м. Гадячі на Полтавщині. Його родина належала до тих дрібних землевласників, з яких, переважно, складалося українське дворянство. Батько, Петро Якимович, закінчивши Петербурзький університет, служив юристом при військовому департаменті, а наприкінці 30-х років повернувся на батьківщину. Ідеї, сповідувані ним, за свідченням М. Драгоманова, були сумішшю якобінства з демократичним цезаризмом. Дядько, Яків Якимович, служив у Полтавському піхотному полку, брав участь у діяльності таємного товариства об'єднаних слов'ян.

Батькові завдячував майбутній учений раннім розвитком своїх інтелектуальних інтересів, знайомством зі світовою, російською та українською літературою: “Змалечку говорив і українською (мій батько збирав українські пісні й писав українські вірші); з дитинства попри російських книгах читав і по-французькому, й по-німецькому”, а 20 – 25 років читав на п'яти новоєвропейських мовах, окрім слов'янських¹.

З 1849 по 1853 рік М. Драгоманов навчався в Гадяцькому повітовому училищі, продовжував освіту в Полтавській гімназії, де викладав історію О. Стронін. Учитель давав юнакові читати твори Герцена та заохочував його інтерес до історичних і політичних праць європейських учених, роз'яснював смисл реформації, англійської і голландської революцій, філософії XVIII століття, принципів лібералізму і національностей, соціалізму, знайомив з українською літературою.

1859 року Драгоманов стає студентом історико-

філологічного факультету Київського університету. Тут він прилучається до громадської діяльності, бере участь в організації безплатних недільних шкіл для народу. “Тоді вже пройшла і в наших молодих головах, – згадував він, – та надія, що Росію поведе до щастя цар, та надія, яка пробивалася в “Листі Іскандера до Олександра II”... Ми знали напам’ять Герцена, Шевченка, дехто Прудона; ми читали з радістю Костомарова, Щапова, Павлова, які в історії Росії показували, що були колись часи, коли тут сам народ, а не начальство, робив свою історію. Ми були по-своєму республіканці і соціалісти... Сама найгарячіша наша думка була: чим-небудь і якнайскоріше заплатити мужикові за те, що ми вигодувались і вивчилися за його кошт”².

Після закінчення університету 1863 року Драгоманова залишають на кафедрі загальної історії. Він пише дисертацію на право викладання (“Імператор Тіберій”), а 1850 року захищає магістерську дисертацію “Питання про історичне значення Римської історії і Тацит”.

Водночас з науковою та викладацькою працею Драгоманов займається публіцистикою, вміщує у “Санкт-Петербуржских ведомостях” статті, у яких висвітлює роль навчання українською мовою в школах. Ті статті суперечили програмі освіти для народних шкіл, запропонованій кн. Ширинським-Шихматовим, тодішнім попечителем Київського округу, який змінив на цій посаді демократичного М.І.Пирогова. Погляди на народну освіту створили Драгоманову репутацію українофіла і сепаратиста у консервативних колах. Виникає питання про увільнення молодого викладача з університету. І хоча досі Драгоманов “державсь здалека від спеціально українофільських студентських кружків”,

тепер він, за його висловом, “за природною реакцією зайнявся більш старанно вивченням українських питань спочатку педагогічного, а потім національного взагалі”⁵. Вже тоді його погляди на вирішення національного українського питання мають широкий геополітичний та всесвітньо-культурний, європейський контекст, який виходить далеко за межі збереження провінційних особливостей народної культури. Історична роль України, на думку Драгоманова, полягає у посередництві між Росією і Європою, її здійснення сприятиме відновленню давньої історичної орієнтації України на Європу. Це уявлення стає світоглядним синтезом, що поєднало засвоєну дослідником європейську науку і усвідомленим особистий громадянський обов’язок, а відтак став критерієм оцінювання напряду українського національного руху та рівня його здобутків.

1870 року Драгоманов вперше виїжджає у наукові відрядження за кордон, до університетів та бібліотек Німеччини, Австро-Угорщини та Італії. Перебування в Західній Європі остаточно переконало його, що “сам європеїзм, чи космополітизм, який не заперечує часткових національних варіацій загальних ідей і форм, і є найкращою основою для українських автономних прагнень і що ніяка наукова, як і політична, діяльність має бути ґрунтована на інтернаціональному фундаменті”⁶.

Ще 1867 року в середовищі українських істориків і етнографів виник спільний задум видання збірки української народної словесності і розпочалася співпраця Драгоманова з В. Антоновичем. Підсумком її став видання “Исторических песен малороссийского народа” у двох томах (1874 – 1875). Вивчення багатого українського народної словесності, особливо поетичних пісень, яв

вляляли собою поетичну історію народу, розказану ним самим, згадував потім дослідник, змусило його сильно полюбити цей народ та “пережити всіма силами душі” українське питання в Росії та Австро-Угорщині. Він замислюється над “східним питанням” та доходить думки про необхідність загальної постановки федерально-демократичного питання у Східній Європі. “Мені здавалось, – писав Драгоманов, – що українці, зокрема кияни, повинні виконати важливу роль у цій справі, але для цього, гадав я, необхідно їм побільше політичної освіти: більше знайомства із західноєвропейською політичною наукою, а також з історією і становищем і своєї батьківщини, і західних слов’ян”⁷.

Погляди Драгоманова відрізнялися від усталених ідей та способів діяльності представників українофільства. “Поступливість офіційному світу і загравання із консервативними колами”, ворожість до “радикалів” – соціалістів, відсталість від наукових і політичних європейських ідей, “претензія вирішувати всі питання самим національним духом, як у московських слов’янофілів”⁸ – таке враження справляє на нього українофільство. Драгоманов намагається поставити на чільне місце програми українського руху вирішення питань “політичних і соціальних основ свободи і народоправства, а у питаннях культурних – свободи розуму”⁹, наполягаючи на тому, що цей рух має ґрунтуватись на спільних для всіх освічених народів і громад соціальних і культурних основах¹⁰. Ці погляди він висловлює в “Одкритому листі до редакції “Правди”, статтях “Література російська, великоруська, українська і галицька”, “Русские в Галиции”. Драгоманов наголошує на значенні насамперед прогресивних ідей світової

культури, викладених у російській літературі та українському письменстві, для майбутнього національної культури. Він критикує обмеженість українофільства, вбачаючи в ньому українське слов'янофільство, яке вирросло на російському ґрунті й додало слов'янофільству федерального характеру, керуючись національними почуттями, та все ж розглядало слов'янство як щось особне від іншого світу і неодмінно пов'язане з Росією. В його програмі Драгоманов не побачив ані слова про долю неслов'янських народів Росії, Австрії та балканських країн. А тому, писав вже значно пізніше Драгоманов, сталося так, що сам він "зовсім ніякий не філ – ні українофіл, ні слов'янофіл, а просто українець з вселюдськими тенденціями, або людина української нації (*homo nationis ukrainicae*, на манір того, як були колись *christianus nationis anglicanae, gallicae, germanicae* etc)"¹¹.

Політична емансипація українства, за Драгомановим, полягала в тому, щоб здобути рівні права з іншими народами, незалежно від державності, а його культурна емансипація – у піднесенні до світового рівня своєї національної культури й науки.

Вже 1876 року Емський указ зробив неможливою будь-яку легальну боротьбу за вирішення цих питань у межах Росії. Було закрито газету "Киевский телеграф", де друкувалися статті Драгоманова та інших діячів київської Громади, припинено діяльність першої української наукової інституції – Південно-Західного відділу Російського географічного товариства. Але, попри ці заборони та переслідування українських діячів, у суспільстві зберігалися настрої очікування ліберальних змін, сподівання на конституційну реформу. Щоб сприяти цим змінам у потрібному для України напрямі,

треба було продовжувати літературну та наукову діяльність. Кияни створюють фонд для здійснення видавничої праці за кордоном, очолити яку погоджується Драгоманов. 1876 року він виїжджає за кордон – до Австрії, потім до Швейцарії. Київська Громада та молоді українські “радикали” покладають на нього завдання видавати науково-публіцистичний часопис та українську наукову і популярну літературу, обіцяють надсилати матеріали для майбутнього часопису та надавати фінансову підтримку. Більшість обіцянок кореспондентів була невиконаною, тому підготовка видання затримувалася. Перший том “Громади” побачив світ 1878 року. Тим часом на Балканах розгортається національно-визвольний рух слов’ян проти Османської імперії, який привертає увагу всієї Європи. Російський уряд втручається в ці події під приводом визволення православних народів з мусульманської неволі. Драгоманов пише низку статей, де оцінює реальну політичну роль Росії в балканських подіях та можливості влади, яка тримає поневоленім власний народ, здійснити свободу в чужій країні¹². Завдяки принциповій позиції, блискучій публіцистиці, глибокому аналізу ситуації статті здобувають Драгоманову великий авторитет у колах російської політичної еміграції та популярність у суспільстві.

У цей самий період Драгоманов намагається привернути увагу світової громадськості до українських проблем. У травні 1878 року він виступає на літературному конгресі в Парижі з доповіддю “Література українська, проскрибована урядом російським”, присвяченою Емському указу та переслідуванням, яких протягом історії зазнавала українська культура від царського уряду.

А тим часом тривала підготовка видання “Громади”.

Разом з Драгомановим у ньому брали участь С.Подолінський, О.Терлецький, Ф.Вовк, М.Зібер, М.Ковалевський, О.Черепакін, а згодом до співпраці приєдналися М.Павлик та І.Франко. 1878 року вийшли перші дві книжки "Громади". Видання мало на меті ознайомити читачів з життям усієї України, "особливо чорноробочого народу", а також з життям інших слов'янських народів, "з котрими нам прийдеться здобувати нашу землю і волю", із новими здобутками "всесвітньої науки і праці громадської, котра іде от того, щоб до кінця увільнити розум людський од всякого пута і щоб люди не ділились на чорноробочих і білоруких та щоб кожна людина, кожна громада, кожний край, кожна людська порода, маючи безпосередньо в своїх руках всю свою землю і фабрики, сама собі вправлялась по своїй волі, користуючись всім тим, що вони випрацювали, і міняючись з такими ж вольними робочими людьми і громадами на всьому світі"¹³.

У "Передньому слові" видавець закликав брати участь у виданні всіх земляків, "котрі держаться однакових з нами думок про життя громади і природи: хто признається до громадівців, своєї волі (автономії) мужа і жінки, кожної особи, спілки, громади, людської породи (національності), до вільного товариства (федерації) громад і пород людських, до вільного розуміння (раціоналізму) й твердої науки (позитивізму)"¹⁴.

"Громада" стала першим українським виданням соціалістичного напрямку. Тут Драгоманов висловив свої погляди щодо органічного поєднання українського національного руху та соціальної ідеї. Відкидаючи самодержавну централізацію так само, як централізацію радикального гатунку, він вважав, що українцям належить

“приступати з широкими, з всесвітніми думками” до праці на благо своєї батьківщини, спільно з своїми сусідами, “щоб розбивати кайдани, що викували ковалі турецькі, німецькі, мадярські, слов’янські”. Тому, “не виходячи із своєї хати, ми становимось не тільки всеслов’янцями, але й інтернаціоналістами – не по книгам і газетам, а по природі, по сусідській спільності в праці”¹⁵. “Ми звіку “українні люде”, – писав він, – й тепер децентралізація, федерація вже стала нашою натурою. ...Ми становимось знов всесвітніми громадянами – людьми, не перестаючи бути й українцями, й слов’янами... Ми люде українські, й нема нічого руського, слов’янського і людського, котре б було нам чуже, коли тільки воно людське”¹⁶.

Оцінюючи український соціалістичний рух як рух національний та загальнолюдський крізь призму універсальності його керівних вартостей, Драгоманов застосовує такий самий принцип універсалізму і в оцінюванні культурних здобутків. У своїй відомій праці “Шевченко, українофіли і соціалізм”, яка ввійшла до четвертої книжки “Громади” (ї викликала тоді й досі викликає багато критичних зауважень щодо ставлення до Шевченка), він підкреслив високий світовий рівень видатного митця, який так само, як Гоголь, за глибиною зв’язків з народом та відображенням його життя “не має собі аналогій в Європі”. Народність та “всесвітність” у їх загальності збігаються і стають мірою позитивного значення митця. Щоб дати змогу широкому загалу пересвідчитись, що крайні оцінки Шевченка як національно-містичного пророка є вузькими, а як провідника соціалістичних ідей – надуманими, Драгоманов вважав за конче потрібне видати якнайповніше саму спадщину Кобзаря. Він підготував празьке видання “Кобзаря” та

“Поезії Т.Г.Шевченка, заборонені в Росії”(Женева, 1890).

Виїжджаючи за кордон, Драгоманов представляв “доволі поважні суспільні сили, на які у той час справді можна було обіпертися”¹⁷. Але сили ці мали різні спрямування. Крім національно-демократичного напрямку, репрезентованого київською Громадою, до них належали молоді українські соціалісти, які тоді не мали відповідної організації та були нечисленими. Соціалістичні ідеї Драгоманова не викликали захвату у старшого покоління. За свідченням О.Кістяківського, П.Куліш твердив, що “Драгоманов, не знайшовши жодного стану, просякненого малоросійською ідеєю, думав у молоді утворити це середовище”, а такий намір вказував на його наївність: “захопитись він космополітичним соціалізмом – він остаточно втратиться, перетвориться на бездомного, безгрунтового емігранта”¹⁸. Українофільський світогляд здебільшого виключав можливість об’єднання соціалістичної та національної програм.

Водночас погляди Драгоманова на національне питання не мали розуміння в колах російської політичної еміграції, найперше – думка про потребу організації національного соціалістичного руху, тобто створення партій в межах націй, а не держав, що її він висловив, зокрема, у бельгійському часописі “Revue Socialiste”, у статті “Нації Східної Європи та інтернаціональний соціалізм”¹⁹. З ініціативи Драгоманова навесні 1880 року в Женеві було скликано кілька міжнаціональних соціалістичних зібрань, де обговорювались питання відношення політичної боротьби до справи соціалізму та федералізму і централізму в Східній Європі²⁰.

1880 року у С.Подолінського і Драгоманова вини-

кають плани реорганізації “Громади” та її програми як цілковито еміграційного соціалістичного видання, але внаслідок проблем з фінансуванням наступного року воно припиняється остаточно.

З цього часу розпочинається праця Драгоманова у “Вольном слове” (Женева, 1881 – 1883). Історія цього часопису пов’язана з діяльністю “Священної дружини”. Утворена після вбивства Олександра II, ця організація, очолена графом П.П.Шуваловим, мала на меті вберегти особу царя від можливого замаху на нього з боку терористів, а також вплинути на лібералізацію влади та підштовхнути її на запровадження конституції. Невдовзі організація розпалася. Однією з гучних справ, до якої начебто стали причетними “дружинники”, було повернення з заслання М.Г.Чернишевського. Щоб запобігти антиурядовому терору, треба було, на думку членів “дружини”, організувати за кордоном видання ліберального спрямування. До Женеві виїхав “однокашник” П.П.Шувалова по Гейдельберзькому університету А.П.Мальшинський, який звернувся до П.Л.Лаврова, а за його рекомендацією – до Драгоманова, щоб дістати пораду щодо технічної підготовки видання газети. Цей проект Драгоманову подали як задум російської нелегальної організації, яка об’єднувала ліберальних діячів, противників тероризму, не розкриваючи їх інкогніто.

Драгоманов ніколи не належав до прибічників терору як тактики політичної боротьби проти уряду, вважаючи, що лише поступова зміна думок у суспільстві, засвоєння прогресивних ідей можуть поліпшити його становище, а тому потрібна насамперед політична свобода для пропаганди цих ідей. Сам Драгоманов гадав, що “Вольное слово” є органом Земського союзу – організації,

створеної в Росії ліберальними земцями. Коли 1882 року до нього звернувся як делегат цього союзу відомий російський публіцист В.О.Гольцев з проханням взяти на себе редагування видання, він згодився. Втім, виникали і сумніви з приводу справжніх ініціаторів газети. Зокрема, у січні 1882 року їх висловив Драгоманову П.Б.Аксельрод, який теж брав участь у виданні. “Я по совісті не буду червоніти ні за що, написане мною у “Вольном слове”, – відповідає Драгоманов, – навіть, якщо виявиться, що Мальшинський сам Ігнат'єв (тобто тодішній міністр внутрішніх справ. – Л.Д.); мені було б лише дуже жаль його самого, а не себе”²¹.

Драгоманов співчував ліберальним земцям, які сподівались скликання собору на час коронації Олександра III. Коли ці сподівання не виправдались, Земський союз розпався. Втім, далеко не всі історики земства вважають, що ця організація насправді існувала. Та в Росії тих часів було чимало спроб об'єднати зусилля опозиції, які залишали по собі лише туманні спогади. Однією з них була і організація соціалістів-федералістів, для якої, на їхнє прохання, Драгоманов склав програму “Вольный союз – Вільна спілка”, яку надрукував у Женеві 1884 року на кошти, зібрані його вірним київським прихильником М.Ковалевським. Книга побачила світ вже тоді, коли саму організацію розігнала царська поліція. Програма поєднала ліберальні і конституційні елементи з соціалістичними у єдину систему. “Проект російської конституції, викладений у “Вольній спілці”, – писав Б.Кістяківський, – тривалий час був єдиним докладно опрацьованим проектом”²². За візирець для свого проекту Драгоманов взяв американську та швейцарську конституції з відповідним їм принципом федералізму. Ця

обставина, на думку Б.Кістяківського, позитивно відрізняла його від пізнішого, складеного діячами російського конституційно-демократичного руху, які примудрилися “не помітити” навіть польського питання та забули про конституційні гарантії земського самоуправління.

Завдяки можливостям, наданим “Вольным словом”, Драгоманов на початку 1880-х років дуже плідно працював. Серед його доробку – численні статті з критикою революційного народництва, фундаментальна праця “Історична Польща і великоруська демократія”. Співробітниками “Вольного слова” були П.Аксельрод, І.Франко, М.Павлик, О.Терлецький, М.Зібер, В.Гольдштейн, А.Рабинович, В.Сидорацький, Н.Жебуньов, С.Кравчинський.

Якими б не були приховані подробиці історії “Вольного слова”, за змістом ідей та рівнем їх висвітлення воно стало виданням Драгоманова і отримало високу оцінку багатьох діячів українського й російського революційного руху, які працювали в ньому чи користувалися вміщеними там матеріалами²³.

На 1880-ті роки припадає криза стосунків Драгоманова із Старою Громадою. Прагнення “громадівців” займатися виключно культурницькою роботою, не торкаючись політики, щоб не мати зайвих конфліктів з урядом, викликають у нього критичне ставлення. Кияни, зі свого боку, закидають Драгоманову шкідливу для загальної справи компрометацію соціалізмом. Політично українофільство зазнає поразки, головним чином через позиції самих українофілів, як вважає Драгоманов, через їх прагнення будь-що дістати можливість легально займатися культурницькою роботою. З прикладів того –

подання П.Житецьким “дурної і лакейської”, як її називає Драгоманов, записки Лоріс-Мелікову “про українофільство, як корисний для уряду рух, бо він одводить молодіж од соціалізму і політики до націоналізму і культури”²⁴. “Півлегальність, півхолопство, півпозиція”, як розцінює цю позицію Драгоманов, викликає неприйняття. “Коли в теперішню глупу ніч українство не буде нічим себе заявляти ясним і голосним, – писав він, – то ніхто не піде за ним, коли настане ранок”²⁵.

Драгоманов потрапляє у скрутне становище – він не має достатніх фінансових можливостей, щоб продовжувати далі свою роботу, видавати книжки, не може навіть заробляти, щоб утримувати себе і родину. “В Європі мені ні один уряд не дасть місця, – пише він І.Франку, – та окрім того, без служби для України я в Європі і без того або з ума зйду, або втоплюся”²⁶. Лише 1889 року запрошення болгарського уряду зайняти кафедру загальної історії в Софійському університеті врятувало вченого у найскладніший період його життя.

Незважаючи на проблеми з коштами, у 1883 і 1885 роках Драгоманов видає два випуски “Політичних пісень українського народу”, які є продовженням видання, розпочатого разом з В.Антоновичем. Крім того, 1881 року окремою книжкою виходять його дослідження політичних пісень ХІХ століття. Умовою подальшого фінансування видання кияни ставлять Драгоманову вихід наступної книжки в Росії. Цей захід, на їхню думку, має підтвердити легальність і аполітичність української культурницької діяльності. Але власне політичний зміст *пісень* та, відповідно, його аналіз у науковому виданні роблять цю демонстрацію поміркованості неможливою.

З 1887 року Драгоманов знову вміщує свої статті у

галицьких часописах – “Ватра”, “Товариш”, “Зоря”. “Повстання і зріст радикальної партії, а головно радикального руху серед галицько-руського народу були останньою і, мабуть, найбільшою радістю в житті Драгоманова”, – згадував Франко. З 1890 року у Львові на кошти, “отримані Драгомановим від одного українця під час Всесвітньої Паризької виставки 1889 року”, як дещо таємничо писав Б.Кістяківський²⁷, починає виходити часопис галицької радикальної партії “Народ”. Тут було надруковано такі важливі праці Драгоманова, як “Чудацькі думки про українську національну справу” та “Листи на Наддніпрянську Україну”.

Загалом праці, надруковані у “Народі”, торкаються двох основних тем: протиставлення централізму та універсалізму (культурного, мовного, а в політиці, відповідно, федералізму) як протилежних способів вирішення національного питання, а також обговорення політичної програми радикальної партії та практичної діяльності у політичній галузі. Драгоманов наголошував на необхідності здобуття реального політичного ґрунту для українського руху, найперше – політичної свободи. “Слова” (його оцінка праці Ю.Бачинського “Україна ingredienta”), “доктрина” не є суттєво важливими для вирішення нагальних питань. “Коли програма пишеться для нарад про соціальні справи взагалі, – писав він в “Увагах до Квестіонару для II з’їзду русько-українських радикалів”, – в неї можуть входити всякі справи: мінімальні, середні, максимальні... Програма ж політична мусить мати діло зо справами, котрі можуть бути владжені найскорше”²⁸. Тож не треба чекати, “поки хтось скаже останнє слово в справі індивідуалізму і комунізму”, коли і “без комунізму стоять наглядчі справи,

котрі требують по-своєму радикального заходу: зріст безземельних селян, страшенно несправедна система податків, зовсім непосильний державний бюджет, повна безправність і необезпеченість робітників і т.д.”²⁹. Так само і український рух не зможе здійснити своїх намірів і набути серйозної громадської ваги, поки не стане на політичний ґрунт, де реальні справи вимагають, насамперед, здобуття легальної, правової основи діяльності.

“Нагальні справи” – не тимчасова потреба, а конкретне втілення політичного ідеалу мислителя, того ідеалізму, без якого, як він вважав, неможливий прогрес у суспільстві і який стосується принципових питань: поступу чи реакції, кастових чи всенародних інтересів, тобто справ основних, “з-за котрих вже тисячі років іде між людьми боротьба невсипуща, без котрої життя людей перестало би бути людським”³⁰. Отже, вселюдськість є тим гуманістичним ідеалом, який дозволяє побачити загальний зміст і перспективу національної справи (так само, як соціально-економічних перетворень). Таке трактування драгомановського “космополітизму” відповідає особливості бачення Драгомановим загального як “речі, у якій сидить ідея”, а функції філософських ідей – як умови забезпечення належного рівня діяльності, наприклад, у літературній творчості. Проблема визначення гуманістичного, загально- чи індивідуально-людського змісту і значення соціальних та національних процесів є найважливішою з огляду на оцінювання перспектив суспільного розвитку та вибору відповідного способу діяльності. Звичайно ж, якщо не відмовляти від гуманізму як пріоритетної духовної вартості. Власне, над цією проблемою і працював все життя М. Драгоманов.

¹ Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну // Б.Грінченко. М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу. – К., 1994. – С. 220.

² Громада. – 1878. – Т. 2. – С. 133 – 134.

³ Драгоманов М. Австро-руські спомини (1867 – 1877) // Літературно-публіцистичні праці у 2-х томах. – К., 1970. – Т. 2. – С. 157.

⁴ Драгоманов М. Автобиографическая заметка // Там само. – Т. 1. – С. 48.

⁵ Драгоманов М. "Малороссия (Южная Россия) в истории ее литературы с XI по XVIII век" И.Г.Прыжова. Воронеж, 1869 // Вестник Европы. – 1870. – Кн. 6.

⁶ Драгоманов М. Автобиографическая заметка. – С. 58.

⁷ Там само. – С. 49.

⁸ Там само. – С. 58.

⁹ Драгоманов М. Австро-руські спомини. – С. 218 – 219

¹⁰ Там само. – С. 218.

¹¹ 240.

¹² Драгоманов М. Чистое дело требует чистых средств // Молва. – 1876. – Т. 41. – 10 окт.; Драгоманов М. Турки внутренние и внешние : Письмо к издателю "Нового времени". – Женева, 1876; Драгоманов М. Внутреннее рабство и война за освобождение. – Женева, 1877; Драгоманов М. Выигрыш последней войны. – Женева, 1878.

¹³ Передне слово // Громада. – 1878. – Т. 1. – С. 1.

¹⁴ Там само. – С. 89.

¹⁵ Громада. – 1878. – Т. 2. – С. 560 – 561.

¹⁶ Там само. – С. 562.

¹⁷ Кістяківський Богдан. Вибране. – К., 1996. – С. 337.

¹⁸ Кістяківський О.Ф. Щоденник (1874 – 1885). – Т. 1. – К., 1994. – С. 99.

¹⁹ Федченко П.М. Михайло Драгоманов. Життя і творчість. –

К., 1991. – С. 195.

²⁰ Там само. – С. 203.

²¹ Заславский Д. М.П. Драгоманов и “Вольное слово” (По неизданным материалам) // Былое. – 1924, 27 – 28. – С. 100.

²² Кістяківський Богдан. Вибране. – С. 432 – 433

²³ Федченко П.М. Михайло Драгоманов. – С. 249 – 251.

²⁴ Драгоманов М. Листи до Ів. Франка і інших. – 1881 – 1886. – Львів, 1906. – С. 141.

²⁵ Там само. – С. 157.

²⁶ Там само. – С. 173.

²⁷ Кістяківський Богдан. Вибране. – С. 343. (Йдеться про В.Симиренка).

²⁸ Драгоманов М. Уваги до Квестіонару для II з'їзду русько-українських радикалів // Народ. – 1891. – Т. 17 – 18. – С. 264.

²⁹ Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну. – С. 202.

³⁰ Там само. – С. 206.

ЗМІСТ

<i>Передмова</i>	3
<i>Розділ I</i> ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ	9
<i>Розділ II</i> ДРАГОМАНОВ І КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКА ТРАДИЦІЯ	63
<i>Розділ III</i> ІСТОРІЯ І СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ	112
<i>Розділ IV</i> СУСПІЛЬНА КУЛЬТУРА ТА ПОЛІТИКА	134
<i>Розділ V</i> СОЦІАЛІЗМ І ЛІБЕРАЛІЗМ	169
<i>Замість післямови</i>	192

Наукове видання

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ
ім. Г.С.Сковороди

Депенчук Лариса Петрівна
Лук Микола Іванович

ІСТОРИОСОФІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ
МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Художник С.М. Железняк
Редактор Я.Б. Попова
Комп'ютерний набір І.М. Черепанової
Комп'ютерна верстка А.В. Самохвалової

Підл. до друку 28.02.99. Формат 70x100/32 Гарн. Таймс. Папір офс.
Ум.-друк. арк.8,61. Обл.-внд. 8,94. Наклад 1000 прим.

Український Центр духовної культури
252001, м.Київ-1, вул. Софіївська, 10

