

Проф. Д-р Володимир Янів

ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ В ТВОРАХ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА

(Prof. Dr. Janiv V., *Opiniones de ethnopsychologia in operibus
Nicolai Shlemkevych*)

Микола Шлемкевич — із своєї університетської формації філософ та соціолог, — із свого покликання мислитель, з темпераменту, — публіцист, який навіть з певною стриманістю, а то й нехиттю, ставився до холодного досліду. «Публіцистика — це для нього — передня сторожа духа. В ній виявляються перші спроби і мистецьких, і наукових оформлень».¹ В іншому місці знову стрічаємо таку автохарактеристику його творчості: «І знову, як у попередніх випусках, так і в цій книжці, знайде читач шукання доріг і тільки спроби ясніших охоплень пливкої ще матерії життя. Найвідповідніша форма для таких посягнень це форма публіцистичного есею... Професійні вчені часто дивляться на неї з погордою. Але ця книжка не писана для вічності...».² І, врешті, до тої самої проблеми вертається він ще у передмові до своєї третьої книжки,³ коли він боронить свої форми викладу перед закидами, що, мовляв, він не дотримується наукових вимог, не зважаючи на всі виразні попередження, що до його писань не слід підходити, як до наукових трактатів. Шлемкевич каже: «Мені здається, що це сліди колишнього наукового фанатизму, який усе не-наукове вважав нецінним і навіть зайвим. Залишки цього озиваються в тому бажанні моїх добрих приятелів обов'язково бачити в мені ученого й професора... Мені ж чужий той науковий фанатизм, і так само далекі мені посягання дивитись на мої думки, як на науково доказані правди. І в цьому нема якоїсь удаваної скромности. Публіцистика, як я її

¹ В передмові до книжки *Загублена українська людина. Життя і мислі*, кн. II. Нью-Йорк 1954, стор. 5.

² *Галичанство. Життя і мислі*, кн. III. Нью-Йорк-Торонто 1956, стор. 6.

³ *Верхи життя і творчості. Життя і мислі*, кн. V, стор. 5-6.

розумію, не є незрілим яблуком-зелепугою, передчасно обірваним із дерева наукового пізнання. Публіцистика — це саме процес дозрівання громадської думки, процес, що завершується світоглядом суспільства, передовсім його провідної верстви, і філософією її інтелектуальних верхів ».

В цій же книжці, але в окремій її розділі, чи вірніше: в глибокій доповіді про Шевченка, яка творить одну із складових частин книжки, автор називає філософічну публіцистику — « авангардою духу », і ще раз протиставить її науці, — знак, як дуже його ця проблема непокоїла. « Вона (тобто філософічна публіцистика) як той мандрівник у згадуваних уже таємних долинах, шукає нових обріїв, нових світів. Вона живе патосом інтелектуального неспокою. Вона мріє про відкриття і тужить за ними, і за загально прийнятими речами і думками підозріває існування несподіванок і таємниць духа. Було б смішно, коли б такий пригодницький мандрівник у безкритичному самозахопленні думав, що його враження — це наукові ствердження. Але не менш смішно було б, коли б учені, для яких особливо непристойне самозакохання, згори відкидали все те, що не вміщається в їх готові схеми... ».^{3а}

Але цитат вже вистане, щоб вчутися у інтенції автора, і зрозуміти його, як публіциста. Проте, на вступі доцільно зібрано більшу кількість уривків, і то щонайменше з двох поглядів:

Думки ці важливі насамперед для пізнання самого творчого процесу автора. Проте, вони цінні й для теми студії — в тому змислі, що важко було б дивитися вправді на Шлемкевича, як на етнопсихолога-дослідника, і важко було б, напр., робити підсумок його етнопсихологічних студій. Зате чимало в нього цікавих натяків, цінних спостережень, зачерпнених просто з « пливкої ще матерії життя », помислових аналіз на шляху дозрівання самопізнання. Систематизація цих помічень є завданням студії.

Вже перший поважний — книжковий — публіцистичний твір Шлемкевича: « Українська синтеза або українська громадянська війна », ⁴ виходячи від аналізу тенденцій української історії, приносить соціологічні висновки, які мають своє значення для розуміння української духовости.

Для Шлемкевича домінантою української історії, яка визначає

^{3а} Там же, стор. 107.

⁴ Вийшла насамперед 1946 р. циклостильним виданням (без позначення місця видання, правдоподібно в Мюнхені), і на підставі того видання даю цитату. Згодом — 1949 р. перевидана, як перша книжка у серії « Життя і Мислі ».

наші рідні соціологічні форми, є ідея свободи, чи вірніше, як він сам уточнює, здорова ідея *народовластя*, яке *запевнює кожній одиниці участь у володінні*. Характеризуючи різні школи української історіографії, Шлемкевич каже: « Народницька, демократична історіографія, з її завершенням монументальною „Історією України-Руси” Михайла Грушевського, підкреслювала ідею свободи, протиставляючи їй державні в’язання. Звідси намагання тієї історіографії то оправдувати, то хоч якось розуміти різні відосередні українські рухи, виславляти революційні починання. Далекі відгуки такої постави чуємо ще й сьогодні. Ще нині все, що слушно, чи неслухно присвоїло собі титул революційности, викликає подив навіть учених істориків. Гайдамаччина, навіть махнівщина знаходять своїх оборонців ».⁵

Свідомий явної гіпертрофії такого розуміння « свободи », сам Шлемкевич вносить дещо інший нюанс в інтерпретацію тої незаперечної в нашій історії тенденції до самовияву, — зрештою, з таким питомим для нас нахилом до ідеалізування власного минулого. Виходячи від Арістотелівської « Політеї », він змальовує картину здорової « поліс », малої держави-міста, яка « повинна бути не менша того, що потрібне для деякої господарської самовистачальности, але не більша того, що дозволяє проглядність справ. У тих вимогах є глибока думка: В демократичній грецькій „поліс” державні справи рішались свободними її громадянами. Арістотель хоче, щоб громадянин розумів питання, про які має рішати. Це був би справедливий улад. В інакшій випадку громадянин не мав би ясного погляду. Він мусів би безкритично йти за перемогою інших, веле-річніших, голосніших, безоглядніших, коротко — за перемогою демагогів ».⁶ Таким чином свобода набирає в Шлемкевича певного більш спрецизованого забарвлення, — це вже не є сваволя, розгнузданість, анархія, — це є свобода в ладі, і такою вона мала б бути характеристична для українського народу, як про це переконують Шлемкевича його « прогулянки » в історію (я зумисне затримую це окреслення, характеристичне не тільки для Шлемкевичівського стилю, але й для його методи праці).^{6а} В передісторичні часи (отже, на малих « проглядних » просторах) « українські племена правляться своїми племінними князями і радами старших », що часто « нагадує те, що пізніше дістане ясні риси конституційної монархії,

⁵ Цитата із стор. 10. Пригадати б в тому місці Шевченкові « Гайдамаки ».

⁶ Там же, стор. 15.

^{6а} Стор. 11.

а то іноді з приближенням до республіки ».^{6б} Цей устрій в певному змислі затримується і в княжі часи — після інтеграції, коли то « імперія Київських князів сягала від Чорного моря і Каспійського на півдні, по Льодовий океан на півночі, Балтію на північному заході. Державний апарат тієї імперії був недосконалий і цілком нескладний. Княжі ж дружини — у порівнянні з простором держави — малі. Коли все таки в тій великій імперії був лад і життя плило упорядковано, то заслуга в цьому саме високо розвинутого *самоврядування* громад і земель, що доповнювало доосередню княжу владу, чи — може навпаки — *доповнювалося* зосередженою княжою владою, конечною для такої держави ».^{6в}

Знову ж у козацькі часи відроджується ідея держави-поліс, в якій проглядність громадських справ дозволяла б мати участь у політичній владі *кожному*, — відроджується в Січі, яка мала ще й у своєму господарському устрої деякі елементи своєрідної кооперативної республіки « *in statu nascendi* ». Згодом, ця сама ідея співдії всіх громадян у чумацьких об'єднаннях чи хліборобських артілях, у церковно-релігійних Братствах чи культурно-освітніх « Просвітах », ^{6г} — вона також в полум'янім « вірую » Шевченка, який мріяв про улад, де « раба не буде, супостата, а буде син і буде мати, і будуть люди на землі », в яких то словах найпростіше схоплена наша народня візія земного раю.^{6г} Те саме, що так « ясно вимальоване в поетичних образах мрії Шевченка », схоплене й в стисліших поняттях теоретика української демократії XIX ст. — М. Драгоманова, який ідеал ладу України « мислить, як громафівство, як вільний союз вільних самоврядних громад », в чому можна б добачувати « аристотелівської вимоги проглядности проблем, що про них рішає громадянин », а може це « пам'ять отого ще доісторичного уладу, який і досі сниться народові, як добрий і справедливий ».^{6д}

В наведеній цитаті Шевченка є в Шлемкевича помилка, але саме та помилка (яка зрештою іде в дусі самої цитати, і в дусі цілої поезії

^{6б} Стор. 11.

^{6в} Стор. 17.

^{6г} Стор. 17.

^{6г} Стор. 7. Цитата з поезії « І Архімед, і Галілей ». Шлемкевич в цьому місці робить помилку; має бути: « врага не буде, супостата », а не « РАБА не буде, супостата ». До цієї цитати Шлемкевич вертається декілька разів і пізніше, але далі він її цитує правильно.

^{6д} Стор. 15.

Шевченка) дозволяє нам, як не можна краще; зрозуміти історичну тенденцію уявленого ідеального соціального ладу із характерологічною рисою нашої вдачі: Бажання, щоб *раба* (має бути не раба, а врага!) не було, супостата — це бажання ідеальної *рівності* (чого виразно сам Шлемкевич не відзначає, але що є очевидне), яка дала б змогу самовияву, — яка отже свідчить про наявність в українців глибоко-закоріненого *прямування до самовияву*, так тісно пов'язаного із всяким *індивідуалізмом*. Іншими словами: В постійнім, і для українців так характеристичнім соціальним змаганні до ідеального устрою, в яким не було б «ні холопа, ні пана»,⁶ є найвимовніший доказ виразного соціопсихічного фактора в українців, їх бажання свободного вияву свого я.

Дальший доказ цього феномену можемо бачити, — за Шлемкевичем — у факті, що українське народовластя, — що наше бажання рівності, не заперечує за нормальних умов ні монархічного устрою, ні змагання до провідництва. Рівність при старті для всіх має дати у результаті змогу повного вияву для найкращих. І тому для Шлемкевича всі три ідеї: народовластя, монархізму й провідництва дорогі. Усі вони творчі, давні і рідні.⁷ Це підстава Шлемкевичівської української синтези, а ми додали б синтези на базі одної з основних рис нашої духовості: бажання самовияву. Прикладом такої синтези — це з одного боку «народня монархія». «Зразком її могли б бути постать і держава князя Романа. Володар облюбленець народу, що бачить в його славній владі протизагн до впливу бояр, які намагаються використати ту владу на шкоду народу». Цю народню монархію згодом намагатиметься український народ реставрувати в часи Хмельницького, чи ця сама тенденція проявиться після його смерті в бажанні закріпити за родом Хмельницького дідовий гетьманат.⁸ З другого боку, Шлемкевич вказує на органічність ідеї провідництва за умов українського життя «при битій дорозі», яке потребувало енергійних і підприємливих одиниць. Шлемкевич малює їх у наступний спосіб: «Навкруги сміливого ватажка органічно нарослав загін. Відношення можна окреслити

⁶е Вислову «без холопа і пана» в Шлемкевича нема, але я навмисно даю це Шевченківське сформулювання, бо воно йде докладно в тім самім напрямі, що фальшиво наведена цитата «раба не було супостата». Річ у якнайправильнішій схопленні думки Шлемкевича, і то думки, яка виходить від ідей і словника Шевченка.

⁷ Стор. 7.

⁸а Стор. 16.

так, що не загін-нарід вибирав провідника, а навпаки — він, провідник, добирав собі нарід-ватагу ». Такі ватаги — Шлемкевич порівнює їх до англійських конкістадорів, що будували колонії — колонізували насамперед Балкани, згодом — підготували вони другу українську але ще на незакріплених землях, — це була пізніша Запорізька Січ у воєнний час, коли *виборний* гетьман, якого влада *під час миру* була *майже непомітна*, ставав у повнім того слова значенні *провідником* ». Тут виявляється рівночасно ідея повної рівності і бажання самовияву. Це рівність має дати змогу виявитися найкращим, і згодом Шлемкевич ще раз уточнює: « Гетьман — це виборний не так президент, як провідник. Отаманська ідея жила в цілій Україні, і оспівані Шевченком Наливайки, Трясила, Гамалії, Підкови — це зразки таких із революційних народніх рухів самим життям висунутих провідницьких постатей ».^{7б}

Бажання самовияву, яке може — як ми бачили вище — динамізувати політичне життя, породжуючи меткі та активні одиниці, може проявитися також на господарському секторі в бажанні творити економічну силу, нагромаджувати майно, чи загальніше: закріплювати приватну власність. Але приватна власність ще в інший спосіб пов'язується із прямуванням до самовияву: Бажання самовияву щільно пов'язане із відчуттям власної вартості, гідності. Отож, збереження власної гідності є незаперечно залежне від повної незалежності, а незалежність одиниці може насамперед забезпечити приватна власність: це є та благородніша підстава змагання до посідання, яка м. ін. призвела і Церкву до визнання засади приватної власності, як передумови вільного розвитку людини і підстави здоров'я родини, що не може нормально розвиватися без відповідної економічної бази. Тому, напр., один з найвизначніших сучасних теоретиків соціальної доктрини Церкви, Папа Пій XII, домагаючися права на заробіток, додає, що той заробіток повинен бути того роду, щоб він уможливив набуття певної, бодай скромної приватної власності, яка забезпечила б, м.ін., можливість вищого образування спеціально здібним дітям (отже забезпечила б можливість самовияву!). Коротко, приватна власність — це, на думку Пія XII, « фундамент щільності родини », при чому підкреслено спеціально вартість власної землі, яка зокрема спричинюється до витворення тривкого зв'язку поколінь.⁸

^{7б} Стор. 19.

⁸ Пор. мою статтю *Соціальна проблематика у творчості Папи Пія XII* у Збірнику УВУ « Папа Пій XII ». Мюнхен 1956 (зокрема стор. 112 та 115-116).

Приватна власність для селянського народу, яким ми донедавна були, — це насамперед земля. Що ж говорить про прив'язання до землі українця Шлемкевич у своїй аналізованій студії? Розглядаючи ролі українських партій в часі Визвольних Змагань, він м.ін. підкреслює популярність партії українських соціалістів-революціонерів, яка « знайшла неймовірний відгук у широких масах народу. Її головні гасла: земля як повітря, вона повинна належати до того, хто її потребує до власного життя і праці. Такі гасла проникали в глибини селянської душі і їм назустріч виходила відті прадавня мрія селянина про *улюблену землю*, як про поширений *варстат праці* »... « Здобувши землю, селянин вважав її своєю *приватною власністю*, і ніяк не повітрям. Він тепер готовий уже власними грудьми боронити доступу до землі, що є *його* землею, а не землею *всіх і нічийою* ». Проти тої природної мудрости українського селянина, яка випливала із глибини нашої влачі, іноді ставала в той час « тільки брошуркова мудрість, зроджена в чужих, головно московських мізках і в московських народніх, таких неподібних до українських, бажань 'общини' і 'міру' », ⁹а але це злегковаження основних природних прагнень українського селянина призвело до конфліктів, які й стали причиною пізнішої трагедії.

Так виразно підкреслене бажання приватної власности важливе, як вимовний доказ правильности висновків про одну з підставових рис української вдачі, — прямування до самовияву, яке перерішує нашу приналежність до індивідуалістичного культурного циклу, але воно у своїй з'ясованій постаті бажання *землі* пригадує ще одну рису української духовости: його психологічну *селянськість*, його пов'язання з землею та природою із усіма похідними виявами тої духової риси.¹⁰ Шлемкевич сам тих похідних данностей не видедуковує, але в іншому місці свого твору, — при загальній характеристиці українського народу, — подає він деякі дані, які ми звичайно пов'язуємо саме із селянським світоглядом. Отож, в загальній кля-

⁹ Стор. 24-25.

¹⁰ Стор. 26.

¹⁰ На український « антеїзм » вказували численні українські мислителі та етнопсихологи, і цей « антеїзм » відбився також у творах української літератури. Зіставлення найважливіших прізвись у моїй доповіді « Українська релігійність виявом *animae naturaliter christianae* », читаній на спільній науковій конференції ІТШ-УБНТ-УВУ-УВАН у Рокка ді Папа (1963 р.); доповідь з'явилася друком у матеріалах конференції у збірнику « Релігія в житті українського народу », Записки ІТШ, т. 181 (під зміненим заголовком: *Релігійність українця з етнопсихологічного погляду*).

сифікації народів Шлемкевич розрізняє народи, що визнають правду-віру, правду-істину і правду-справедливість. Перші — це волюнтаристичні нації з твердою вірою, яка визначає їх шляхи експансії, що вимагає вивершеної організації. Другі — це народи у полоні раціоналістичного бажання постійного наукового досліджування, ґрунтування, ецієнтизму. Ці дві « правди » далекі для українського народу, для якого « осередньою ідеєю його життя, мислей, праці і боротьби » здавна була і до сьогодні залишилася « правда-справедливість », отже шукання найкращої соціальної розв'язки практичного життя. Це « з повною слушністю можна назвати наш нарід вічним мрійником і шукачем справедливости на землі ». Воно незаперечно, що причиною такої постави є факт, що ми — при цілیم нашим гарячим бажанні накресленої вище рівности, що могла б стати підставою нашого оригінального самовияву, майже ніколи не змогли повністю — з причини політичних умов — здійснити його, заспокоїти, і тому при постійнім констатуванні соціальної несправедливости мусіла в нас зростати туга за ідеалом соціального ладу. Але в тому бажанні правди-справедливости є ще щось більше, підставовіше, щось дуже гуманне, яке впливає із нашого альтруїзму, тобто із соціального *прямування нести допомогу другому*, — отже, того прямування, яке — за доволі загально поширеним переконанням українських етнопсихологів — є другим підставовим прямуванням української спільноти. Воно звичайно сполучується із *неатресивністю, м'якістю, ніжністю, естетизмом*, а все те є риси *селянських* спільнот, довірливих до Землі, як « Великої Матері-Годувальниці » — тих селянських спільнот, яким протиставляються войовничі та нещадні племена номадів і, зокрема, ловців.¹¹

Кульчицький в своїй енциклопедичній синтезі української духовости, наголошуючи традиційність української хліборобської культури з доісторичних часів Трипілля, характеризував її, як унапрявлену на « конкретності і, головно, соціальні й естетичні цінності ». І саме, виходячи від селянськості української нації, він характеризував — у повній згідності із Шлемкевичем (якого, зрештою, він саме в тому місці цитує), — український ецієнтизм, як синтезу європейського і східного, що виявилось в пізнаванні радше внутрішньої, гуманістичної дійсности.¹² « В осередку українського світовідчуття і далі світогляду, здавна і нині, стоять історичні і со-

¹¹ Характеристика українського народу, як носія « правди-справедливости » на стор. 5-8.

¹² *Риси характерології українського народу*, ЕУ/І, зокрема на стор. 716.

ціологічні проблеми» — формулює Шлемкевич, який додає: «Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих питань, як то було в мисленні Західної Європи, але навколо питань історичної долі і правди кружляла українська духовість минулого і нашого сторіч»; Кульчицький доповнює цитату заувагою, що «пересунення центру ваги на такого роду дослідження гуманістичної дійсності чималою мірою насичувало український етично-релігійними первнями». Ця заувага тільки підтверджує попередню констатацію про український альтруїзм. Можна б ще хіба доповнити, що коли «правда-віра» насамперед пов'язана із динамічністю та волюнтаризмом, коли «правда-істина» сполучується із вірою у перевагу розуму, тоді «правда-справедливість» на перший план висуває *почуттєвість*, як дальшу підставову рису української духовости.

Підсумовуючи, можна сказати, що вже в «Українській синтезі» Шлемкевич виразно зарисовував головніші елементи української духовости, хоч він безпосередньо про них виразно не говорить. Коли із прямування до соціальної рівности в умовах ідеального ладу спілки вільних громад типу грецької держави (поліс) можна вичитати гаряче бажання самовияву, тоді незадоволення того бажання в умовах бездержавного народу «при битій дорозі» перетворило нас в нарід мрійників та шукачів правди-справедливости. з виразною почуттєвою і рефлексійною постановою, що — зрештою — відповідає психіці селянської нації, прив'язаної до землі та природи, в якій звикли ми вбачати відбиття Бога, ідеалу справедливости, добра й краси, — ідеалу, який ще розвинув в нас альтруїзм, насичуючи цілу нашу культуру етично-релігійними первнями. До того підсумку можна ще, хіба, додати ту заувагу, що Шлемкевич зовсім не відзначив негативів нашої вдачі, а зокрема не наголосив в аналізованій студії анархічності українського індивідуалізму, хоч з самого її титулу можна б мати саме враження, що про цю «степовість» буде мова. «Українська громадянська війна» — це в нього насамперед не борсання своєвольних одиниць, але брак синтези ідей, які виявилися творчо в українській історії. Віра в можливість такої синтези і шукання такої синтези, яка мала б певну магічну силу рецепта на всі наші недуги, а зокрема віра в автоматичне застосування того рецепта в житті в хвилині його заіснування має щось із того — так для нас характеристичного — ілюзіонізму, про який сам Шлемкевич каже: «Залюбки живемо оманами», — до речі, шляхетного ілюзіонізму, який свідчить про глибокий ідеалізм українського народу. Таким чином, Шлемкевич-людина зі

шляхетними ілюзіями доповнив своєю поставою ту картину української духовости, яку нам змалював Шлемкевич-мислитель.

Аналізу «Української синтези» закінчили ми констатацією почуттєвості, як одної з компонент української духовости, і саме та риса каже нам спинитися над іншою студією, чи вірніше есеєм Шлемкевича, який має для нас спеціальне значення; воно не лише в тому, що про почуттєвість Шлемкевич не говорив в своїй «Синтезі» *expressis verbis*, а це робить він саме в есеї «Душа і пісня».¹³ Важливіше, що Шлемкевич, який в «Українській синтезі» тільки на маргінесі присвятив свою увагу українській вдачі, містить свій есей у зредагованім собою Збірнику «Українська душа», в цілості присвяченому — як це видно із самої назви — етнопсихологічній проблематиці. І в есеї він про українську вдачу безпосередньо говорить.

Цілий Збірник — якщо залишити на боці статтю В. Дорошенка, яка є бібліографічним вступом до проблеми, — пов'язаний спільною духовою рисою українця, — українською почуттєвістю, яку констатують у своїх наукових студіях два психологи: О. Кульчицький (що говорить, підсумовуючи свої попередні досліді, про «кордоцентричність» української душі) і Б. Цимбалістий (що дошукується джерела української почуттєвості в ролі матері в українській родині), а їхні констатації потверджують у своїх есеях етнограф Онацький та соціолог Шлемкевич. Однозгідність погляду для кожного досліді цінна, і тому в цьому безпосередньому причинкові Шлемкевича для етнопсихологічних студій його незаперечна заслуга.

Шлемкевич, висловлюючи думку, що виявом української емоційности є наш ліризм та українська пісня, іде в свій аналізі даліше і з'ясовує основніше центральне місце української почуттєвості. Ось цитата: «Без музики — казав Тичина — в Україні революції не зробити. Найбільша духова революція України, її християнізація, відбулася під впливом співу. Так хоче переказ, і є щось суто українське в ньому, тим більше коли він є тільки здуманою історією».¹⁴ Звідси в нас і та наша «ославлена перевага ліричних збі-

¹³ В Збірнику «Українська душа», який вийшов у Видавництві «Ключі» (як кн. 1 в серії «Проблеми»). Нью-Йорк-Торонто 1956. На зміст збірника складаються наступні статті: Є. Онацький: *Українська емоційність* (стор. 5-12); О. Кульчицький: *Світвідчужання українця* (стор. 13-25); Б. Цимбалістий: *Родина і душа народу* (стор. 26-43); М. Шлемкевич: *Душа і пісня* (стор. 44-54); В. Дорошенко: *Короткий бібліографічний огляд* (стор. 55-58).

¹⁴ Стор. 50 (про ліричність поезії стор. 52).

рок у поезії». Не заперечуючи, а навіть навпаки наголошуючи вартість краси української настроєвої пісні, Шлемкевич одночасно вказує на «зону небезпек, де починаються фатальні наслідки наших душевних скарбів». Цей настрій, що проявляється в українській пісні, вбиває в нас зміст. Краса й сила пісні в її мелодії, ніколи в словах, які часто розпливаються, топляться у звуках. Явище зовсім протилежне до бунту Вагнера проти італійської опери, «в якій зміст покорується потребам музики. Вагнер хоче, щоб навпаки музика в музичній драмі була ілюстрацією дії. А тією дією є сага. Можемо зрозуміти все те, як бунт саги проти співу, удар германської душі з південними, близькими нам елементами. — В українському світі без спротиву співучість, пісенність приглушує уявність, зміст».^{15а} Іншими словами, Шлемкевич думає, що наша «настроєва пісенність боїться твердої, ясної форми», бо, мовляв, «форма вбиває настрої». І так, як у пісні, у нас — на думку Шлемкевича — скрізь: в музиці, в образотворчому мистецтві, в театрі, в товариській культурі. Для підкреслення paru речень дослівно: «В нашому народному театрі з'являються на сцені хлопці, дівчата. Кілька звичайних жартів, покритих голосним сміхом, трохи ніяковости в словах і рухах, і тоді: — може заспіваємо! І все, розмова і дія, потопають у стихії пісні й танку. Чи в наших товариствах не подібно, чи і тут спів не покриває незручності в розмові, чи і тут спів не вбиває гостру думку і дотеп?»^{15б} — звідси можна дійти до парадоксу: коли можна говорити про опій для народу, то для українського народу «не була ним і не є релігійність, а пісенність».

Брак окресленої форми, зумовлений надмірною настроєвістю, що впливає із нашої почуттєвості, пробивається також в нашій «славній і на всіх перехрестях називаній індивідуалізмі». Його Шлемкевич не заперечує, але він жаліє, що «його можна коротко окреслити: індивідуалізм без індивідуальностей». Бож індивідуальність це ясна окрема форма. Наш індивідуалізм це боязнь форми. Індивідуалізм це в звичайному розумінні протиставитися філістерській, пересічній, прийнятій формальності. Наш індивідуалізм це ще передфілістерська свобода, степ перед переоранням його плугом, степ широкий — воля. І цей «індивідуалізм» проявляється в тому, що називаємо «отаманщиною». Наш індивідуалізм — це анархія, що підпадає змінним настроям.

^{15а} Стор. 51.

^{15б} Стор. 53.

Протиставлення української емоційності в цій формі не легке. Бо дуже неправильно була б реакція (і вона в нас вже фактично у тій формі проявилася!) у постаті гасла: « геть із настроєвістю », чи « геть із ліризмом ». Реакція в цій загостреній формі це ніщо іншого, як тільки продовження настроєвості, бо « для емоцій притаманне перебігати з крайности в крайність, від кохання в ненависть і навпаки ». Сам Шлемкевич українську « пісенність » вважає настільки питомою для української вдачі, що « повне заперечення пісенної ліричності це зречення самих себе. Це спроба самогубства — культурно зовсім безплідна » (бож важко заперечити себе самого!).^{15в} Шлях, визначений Шлемкевичем, це змагання до зрівноваження « емоціонального мрійництва зусиллям і тугою творчої, формодавчої інтелігенції », або інакше: Шлемкевич радить протиставити патосові степу патос інтелекту. Тому, на його думку: « деяке оправдання мають і численні тепер розумово роблені, технічно добірні, але холодні для серця поезії ».^{15г}

В цілому, короткий есей Шлемкевича може навіть важливіший для історії української етнопсихології, як його « Українська синтеза », і то не тільки тому, що він безпосередньо присвячений українській вдачі, і вміщений у Збірнику, який визначається рідкою гомогенністю у задумі й у його виконанні, але й у переконливості аргументації й у ілюстративнім матеріалі. Вправді, сам стиль, як звичайно у автора, кольоритний і поетичний, далекий від сухого наукового викладу, але це тільки надає твердженням плястичности. Може в есеї менше багатство констатацій, — власне кажучи, в есеї наголошено лише українську настроєво-емоціональну « пісенність », яка протиставиться виразній формі холодного раціоналізму, і автоматично надає українському індивідуалізму рис анархічності й степового розгнуздання —, але зате ті констатації звільнені від того надмірного ідеалізування, яке ми відзначили в попередній аналізі. До речі, Шлемкевич, — не зважаючи на свою критичну поставу щодо українського ліризму, — сам своєю творчістю з її виразною стриманістю (чи навіть неохотою) до холодного досліду, стає маркантним прикладом української вдачі й творчости; щоправда, наукова формація й ерудиція автора оберігають ліризм його есеїв від « протоплязматичности » нашої душі, в якій вона із своєї « праматевід « протоплязматичности » нашої душі, в якій вона із

^{15в} Стор. 53.

^{15г} Стор. 54.

свої « праматерії народжується, росте, розцвітає, в'яне і вмирає » (як він сам каже, а можна б ще додати: вмирає, не виявившись у всій своїй повноті, не визрівши до ясности грецьких клясичних пропорцій),^{15г} але його есеї не доходять до вивершення у студіях, чи завершених працях.

Менше етнопсихологічних помічень чи натяків у дальшій серії Шлемкевичівських доповідей, об'єднаних спільною проблематикою, не зважаючи на обіцяючий заголовок: « Загублена українська людина », від якого насамперед очікували б ми аналізи духовости. Це тим дивніше, що виходить Шлемкевич від трьох українських типів, які часово на собі наверстовувалися: від скородянської, гоголівської та шевченківської людини. Вправді ці типи характеристичні насамперед для певних епох, але ж є в тих типах щось « вічне », щось таке, що є для нас незаперечно характеристичне. Цього свідомий і сам Шлемкевич, коли він питається, чи ми гоголівських старосвітських матушок і поміщиків, чи його чиновників з українських родів на російській службі не побачимо й сьогодні в нашому оточенні, — байдуже де, чи на Рідних Землях (« рідних... енків » на найвищих постах в советській імперії), чи на еміграції (патріотів нових батьківщин, що мріють, щоб діти забули Україну).¹⁶ Отже, є дуже характеристичне, що три зарисовані Шлемкевичем типи є серед чотирьох постатей, які один із найвидатніших українських етнопсихологів, Я. Ярема, називає найбільш репрезентативними для української духовости (і на підставі їх творчости Ярема саме в значній мірі характеризує українську духовість).¹⁷ З-поміж тих типових особистостей Я. Яреми М. Шлемкевич не називає тільки І. Вишенського.

Звичайно, для нас може бути дуже цікавим цей підбір українських типів, тим більше що можна бути майже певним, що Шлемкевич (який писав свої есеї на 10-15 літ пізніше від хвилини появи студії Яреми) майже певно не користувався працею попередника, майже недоступною на еміграції. Ця незалежна від себе збіжність може бути доказом, наскільки правильним був їх підбір. До речі, можна б ще хіба додати, що українським « національним типом »

^{15г} Стор. 49 (про грецьку творчість див. стор. 46-48).

¹⁶ Див. прим 1 (про українські типи на стор. 17-26).

¹⁷ *Українська духовість в її культурно-історичних виявах* — доповідь, читана на педагогічному конгресі у Львові, а згодом вміщена у Збірнику « Перший Український Педагогічний Конгрес » 1935 р. Львів 1933. Накладом Т-ва Рідна Школа, Студія на стор. 16-88.

називає Сковороду ще й Мірчук (зрештою, перший з усіх трьох названих авторів).¹⁸ Коли однак Шлемкевич своїм вибором підтверджує, наскільки для української духовості можуть бути характеристичними Сковорода, Гоголь та Шевченко (і з цього погляду його підбір може бути цінним для української національної характерології), то він з того вибору майже не робить висновків: його характеристики «типів» залишаються тільки «зарисованими», а знову було б доволі довільно приписувати Шлемкевичеві етнопсихологічну інтерпретацію вибраних типів, зроблену кимсь іншим...

«Гоголівському» типові приписує Шлемкевич сибаритизм та пристосованство, що в транспозиції на психологічну термінологію могли б ми окреслити *квієтизмом*, який випливає з *недостатньо розвиненої волювості*. Ідеалом «сковородянського» типу було шукання кращого світу в своїй душі, в самодосконаленні. Іншими словами: Шлемкевич відзначив в українській духовості ту рису, яку Я. Ярема уважає за підставову для структури української духовості, а саме *інтровертизм* (сам Шлемкевич не подає і в цьому випадку визначення, а тільки опис). При тому Шлемкевич ще докладніше характеризує сковородянське заглиблення в собі, протиставляючи його Сократові, з яким нашого філософа часто порівнюється в зв'язку із спільною начальною засадою обох: «Пізнай самого себе», як також у зв'язку зі спільним розумінням призначення філософії. Він бачить «велику різницю між тими двома *моралістами*. Сократ проповідь моральної відбудови й очищення виніс на атенські базари, і протиставив її мужньо й одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода зі своєю правдою жив по затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їх сутолоки. Тому Сократ і його вчення означають початок нової духовості й Гелляди, тоді як Сковорода при всій шляхетності й величї означає тільки кінець епохи, а не початок нової», що — можна б додати — ще тільки підкреслює його інтровертизм, але вказує також на щойно відзначений *квієтизм*, враз із відомою вже близькістю до землі та природи. До речі, Шлемкевич і в випадку Сковороди бачить його своєрідних «континуаторів», коли він пригадує, як то в нас і в теперішню добу «в тихих, наукових установах не раз знайдемо — щоправда — слабї видблиски тієї сковородянської людини: тиху відданість духові без огляду на потреби нового

¹⁸ *Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen*. In: «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin», Band II, S. 24-51. Berlin-Leipzig 1929 (Walter de Gruyter & Co.).

життя. Архімед креслив свої циркули також у тиші, але вони давали його батьківщині, Сиракузам, найсильнішу зброю в обороні незалежності. Наша ,сковородянська' людина вмів креслити свої циркули в такій віддалі від життя, що ніхто й не рветься каламутити їй невинну роботу». Заувага важлива з погляду певної тривалості національної вдачі, яка тільки ще підкреслює українську відірваність від життя у заглибленні в своїм нутрі з бажанням спокою.

« Шевченківська » людина у представленні Шлемкевича вийшла надто контрверсійна, щоб її інтерпретація могла внести щось нове в українську етнопсихологію. Для Шлемкевича осередком світогляду шевченківської людини є « наука, — головною рушійною силою розум ». І далі він характеризує Шевченка відомим франківським « вірую », яким же ж дуже характеристичним саме для доби Франка, що в її ідеалах зростав сам такий молодий Шлемкевич. Продовжуємо цитату: « Він (тобто Шевченко) є тим вічним революціонером, що духа рве до бою, — рве за правду, поступ, волю»... « Він, розум, — це потуга ». Коли пригадати, що Шевченкова сила в його ліричній поезії, якої основним джерелом є такі почуття, — коли, далі, пригадати відоме місце із « Юродивого » про « одного козака із мільйона свинопасів » — місце, яке згодом Д. Донцов перетворив в гасло, на яким дослівно виховувалося покоління, яке покланялося волюнтаризмові, тоді інтерпретація « шевченківської » людини у версії Шлемкевича вийде так дискусійною. Інтерпретація може бути щонайвище підтвердженням тої істини, що з великої людини кожна доба щось може взяти для себе, і вона вибирає для себе те, що їй найбільше відповідає. Цього свідомий і сам Шлемкевич, як це видно у одному з його пізніших творів, присвячених такі безпосередньо Шевченкові, де Шлемкевич каже дослівно: « Автори і видавці-інтерпретатори бачать Шевченка крізь призму своїх уподобань і бажань, і крізь призму потреб часу ». Тій спокусі підпав і сам автор, в геніяльності Шевченка « покоління шукає себе ».¹⁹ А наскільки контрверсійним виглядає твердження про сцієнтизм Шевченка, про те знову може свідчити такі інша цитата із Шлемкевича із його другої доповіді²⁰ про Шевченка: « Шевченко — це не систематичний мислитель-філософ (що, зрештою, ще не виклю-

¹⁹ Див. місце в промові про Т. Шевченка, друкованій у збірці « Верхи життя й творчості » (пор. прим. 3), стор. 62.

²⁰ В студії *Глибина верстея світогляду Шевченка*, вміщеній в збірці « Верхи життя й творчості », стор. 106.

чало б, що в центрі його світогляду стоїть таки розум і наука! Примітка моя – В.Я.), який свідомо, в ясних і виразних поняттях ставить і рішає проблеми життя. Він поет, що — за його власними, не раз повторюваними словами — дивиться на світ *душею* (а це вже є все, тільки не раціоналізм! – В.Я.). Його мислі в образах і символах, його мислення в болю і здогадах, в передбачуваннях і передчуваннях». Виразнішого протиставлення попередній думці не могло б бути.

Поза тим Шлемкевич в «Загубленій українській людині» констатує ще, що на певному етапі нашого розвитку дуже характерною для нашої спільноти була «порядна людина», яку pejоративно можна б назвати також філістром (що — зрештою — робить і сам Шлемкевич). Порядність людини — в упорядкованості її життя, що однак звужує її горизонти. Найбільше порядність людини проявляється у її зразковому родинному житті (що при поширеності «порядних людей» може вказувати на упорядкованість родинного життя у нас, — в щасті одиниці в родині). Негатив такої порядної людини в тому, що її моральність впливає знову таки із вродженого *квієтизму*. При тій нагоді Шлемкевич пригадує, що ідеалом такої людини є «згода в семействі, мир і тишина» і що відгуком такого ідеалу Котляревського буде в Устияновича: «Чи знаєш, брате, де вічні рожі, де безнастанний цвіте май, де з небес сходять ангели божі, і насаджають земний рай? Ось глянь: кімната, в ній мати-голубка і коло неї діточок купка».²¹ Не зважаючи на певну сатиричну нотку при описі тої порядної людини, Шлемкевич признає і наголошує, що «не на геніях, і не на героях спочиває суспільство, але на масі філістрів, порядних людей», — і що здорове суспільство спирається саме на «порядних людей», — під умовою, що поруч із ними витвориться активна і динамічна меншість. Наскільки важлива є в суспільній піраміді її сильна підстава з порядних людей, про те може свідчити факт, що саме проти «порядних» людей була скерована в значній мірі деструктивна політика наших окупантів, — в рівній мірі на Східних, що й на Західних Землях. «Нова влада Совєтів скерувала свої удари передовсім на основу української суспільної піраміди, на порядну людину й її мораль. Знищити українське село й його родину — це стало головною метою» — ось характеристика Шлемкевича,

²¹ Про «порядну людину» в цитованім творі *Загублена українська людина* на стор. 64-82. Цитати з Котляревського і Устияновича на стор. 78.

який дещо далі констатує, що зовсім подібна тенденція виявилася й під польським пануванням, якого « мрією і політичним посягненням » було славперизувати дві основні українські суспільні верстви — священства та селянства, які були головним резервуаром саме тої пересічної людини, яка рішала про здоров'я цілої суспільности.

Що « порядна » людина для нашої ментальности доволі характеристична (з усіма її прикметами та хибами), про те може свідчити факт, що після деякого захитання у висліді політики окупантів і в наслідок війни ціла верства скоро відроджується після нового поселення в країнах імміграції. Явище, яке з погляду нашої вдачі є в загальному позитивне, мусить бути в конкретному випадку розцінене негативно, бо воно призводить легше до депанціоналізації, якій легше підпадають натури, що їх найвищим щастям є спокій.²²

Коли в « Українській синтезі » Шлемкевич наголошує насамперед, як одну з рис української духовости, прямування до самовияву, яке — незаспокоєне — породжує в нас ідеал української « правди-справедливости », що має своє відбиття в українській альтруїзмі, — коли в есеї « Душа і пісня » на перший плян вибивається українська настроєвість, що впливає з нашої почуттєвості й протиставиться прецизности раціональної думки, тоді лектура « Загубленої української людини » вражає нас насамперед констатацією квієтизму, пасивности, авольовости, які в різних формах, і в різних типах проявляються в різні епохи нашої історії. Коли в своїх негативних виявах український квієтизм проявляється в епікурейській сибаритизмі, чи пристосовницькій опортунізмі гоголівської людини, тоді в позитивних виявах він звертається на власне нутро і є підставою сковородянського інтровертизму. В ширших шарах цей інтровертизм веде до певного замкнення в колі власної родини, а упорядковане життя на її лоні є ідеалом « порядної » людини, яка за свого квієтизму прагне загальної гармонії в суспільстві, для досягнення якої потрібно згідливості та толеранції. Так виглядає в підсумку характеристика української вдачі на підставі останнього аналізованого твору, при чому ще Шлемкевич додає, що ідеал « порядної » людини насамперед стосується Західніх Земель, і ця констатація сполучується із тою аналізою духових протиставлень між Заходом і Сходом України, яку Шлемкевич дає у « Галичанстві ».

²² Місце про значення « порядних » людей для суспільности на стор. 70 та 76. Про політику совєтів та поляків — стор. 80 та 81.

«Галичанство» стоїть на пограниччі публіцистично-ідеологічного й науково-дослідного (соціологічно-етнопсихологічного) твору, а для етнопсихології його головна цінність не тільки у тому, що звертає він увагу на мало розроблену в нас ділянку диференціальної психології (на що вказує вже сам заголовок твору!), але й у факті, що тут констатації Шлемкевича висловлені впрост, і їх треба виінтерпретувати із тексту. Сам автор з'ясовує, що під «галичанством» розумітиме він не географічну й не демографічну, але *психологічну* категорію, до якої він хоче приглянутися, як до окремої «душевно-расової відміни серед українства, як до окремого типу». Студія²³ писана, як і попередні, есеїстичним стилем, проте деякі аналізи мають вже прикмети наукової об'єктивності, холодного критицизму та сухої систематики. В основному есей спирається на історичному аспекті, але цей аспект лучиться із географічним та соціально-економічним, — подекуди для ілюстрації Шлемкевич послуговується ще й культуроморфічним, даючи яскраві приклади із ділянки мистецтва чи літератури.

В основному протиставлення галичан до інших українців у їхньому більшому раціоналізмі, — тоді як за Збручем більше емоціонально-вольових чинників. Той раціоналізм виявляється в схильності галичан до політичного реалізму, який у негативних виявах скочується до опортунізму, а східня емотивність сприяє більше революційній поставі з її ідеалізмом, який однак часто перемішується з утопічним ілюзіонізмом. В літературі відповідником чи радше впливом раціоналізму є проза і позитивізм (цього питання однак Шлемкевич виразно не розвиває, а його радше треба б виінтерпретувати), для емоційності — поезія і романтизм (на романтизм вже виразний натяк у автора!). Коли розум — *ratio* — пов'язується із статичністю, спокоєм, зрівноваженістю, тоді емоціонально-вольові чинники більше стихійні, динамічні, активні. Вони склонюють людину до самовияву, який знову є передумовою поступу, але й недисциплінованості. Дисципліна, але й традиціоналізм (навіть консерватизм) в Галичині виразніші. У сумі — щоб говорити словами самого автора: «На сході могутня і прекрасна стихійність, на заході спокійніша, скромніша, раціональна обмеженість» — або, в іншому сформулюванні: «Ми, галичани, це не плем'я геніїв і героїв, але організованої пересічі».^{23а}

²³ Бібліографічні дані в прим. 2. Цитоване місце на стор. 7.

^{23а} Стор. 15 та 70.

Для цього короткого зіставлення Шлемкевич наводить низку ілюстрацій, які дуже характеристичні для його стилю; «М. Шлемкевич вірний собі і своєму стилеві», каже І. Кедрин, відзначаючи легкість форми, переплетеної «поетичними порівняннями». Про частий у книжці «поетичний патос» згадує С. Волинець, який характеризує стиль Шлемкевича, як «прегарний», а Р. Драган називає його «блискучим та дуже талановитим».²⁴ Цитовані характеристики заохочують, щоб навести кілька уривків, тим більше, що вони уплястичнять подану суху схему.

Шлемкевич виходить від картини-протиставлення, яка найбільше врізалася в пам'ять його покоління: від протиставлення творення Української Держави на Сході й на Заході, — від того протиставлення, яке впадало у вічі і яке мусіло стати вихідним пунктом пізніших розважувань. Ось картина історичного листопаду: «На Західній Україні бачимо тоді вперте зусилля української провідної верстви, отже в першій мірі інтелігенції, далі освіченого селянства і свідомого робітництва, — розбудувати й утвердити нову державу, що постала на руїнах австрійської імперії. Ми бачимо ті зусилля при деякій безвладності, в якомусь спокою широких народних мас. Як би не було, одно певне: — творчий патос провідної верстви, отже головно інтелігенції, був значно сильніший за силу народної стихії. Її треба було спонукувати до руху, а не втихомирювати. Інакше враження матимемо, коли пригадаємо той листопад у Східній Україні. Розбурхана народна стихія кипить, переливається. Це місяць повстання під проводом Директорії. Об Київ б'ють прибої моря: дійсно величезної народної армії; край заливають менші ріки повстанчих загонів. І знову, як не відноситися до тих подій, одне для нас тут важне й певне: — патос стихії був значно потужніший за організаційну спромогу провідної верстви, і вона ледве встигала оформлювати стихійні рухи...».²⁵

Виходячи від того історичного моменту, Шлемкевич переходить до мистецтва і аналізує різби кубанця М. Мухіна («Чумак», «Слава», кінь без вершника) та холмщак, духово зв'язаного із Львовом А. Павлюся («Материнство», король Данило) і протиставить «величний гимн рухові для руху, розгонові для розгону, чинові для чину» статичну монументальність короля, що вертається

²⁴ Цитати з рецензій подані на підставі уривків, зібраних самим Шлемкевичем, — отже уривків, які й автор вважав найбільш характеристичними. Див. стор. 158-159 у кн. *Верхи життя й творчості*.

²⁵ *Галичанство*, стор. 10-11.

з походу, — того короля, якому доводилося пити кумис, подаваний рукою татарина, щоб тим краще скрити свої почування і могли продовжувати свої зусилля, щоб визволитися з-під впливів ворога. «Є щось західняцьке в тому князеві, щось характерно вперте, але без романтики, без особливого вітхнення навіть і великих задумах, як в ідеї хрестоносного походу Європи проти татар».^{25а}

Таким чином — власне кажучи — аналіза мистецьких творів призводить Шлемкевича знов до історії, і він дає низку яскравих характеристик, з яких чи не найбільш вимовне протиставлення двох великих гетьманів: Сагайдачного та Хмельницького, яке видне вже навіть у зовнішній поставі: «У цілій постаті Богдана є щось барокково-стихийне, щось із потужности і внутрішнього ще незабгнутаго багатства української душі. Такий і стиль Богданових днів, його праці і його розваг. Кипучий, пристрасний темперамент, що іноді ламає межі звичайної пристойности, прийнятої міри, і звичайно виходить далеко поза межі тільки розумної пересічности в сфери доступні тільки для генія». Який же інакший Сагайдачний, якому доводилося стільки разів пити також «кумис, подаваний польською рукою», і який у історію перейшов, як представник політичного реалізму, не зважаючи на те, що він був героєм двох одчайдушних виправ на Царгород, чи «світлим провідником козачого кінного рейду під Москву»; він — «стрункий, худощавий, — риси обличчя гострі, прямолінійні, як розумна думка».^{25б}

І для певної повноти — після прикладів з історії та мистецтва — Шлемкевич ще раз — наче у призмі — збирає те протиставлення «ендотимного тла» (Сходу) «персональній надбудові» (Заходу) у двох типових репрезентантах української літератури, протиставляючи Шевченка Франкові: «Щось із спонтанного вибуху гарячого гейзера з глибин української душі, легкість із Божої ласки і неперевершена сила вислову одночасно. Слово добуте із сердешної поводи й ірраціональної теміні, із надер стихії. Інакше у Франка. Це тяжка боротьба із матеріалом. Його слово — це свідомі, раціональні удари каменярьського молота об скелю. Співом вистрелюють слова Шевченка; твердим зусиллям різьбарського долота постають строфи Франка, і на них усюди залишаються сліди тієї напруженої праці. У Шевченка геній творить, як природа, як стихія. У Франка, зосереджена інтелігенція бореться з безвладною і неподатливою матерією зовнішнього світу і власної душі, оформлюючи їх»...²⁶

^{25а} Стор. 16.

^{25б} Уривки зі стор. 17-21.

²⁶ Стор. 66.

На тій цитаті можна закінчити ілюстрацію основного протиставлення, — до речі, таки дійсно дуже талановито схопленого, зауваживши на маргінесі, що саме на тому прикладі можна побачити, яку велику вартість для етнопсихології мають аналізи творчості письменників, в якій відбивається ціле оточення.

Шлемкевич застановляється з черги над причиною тих різниць у лоні одної національної спільноти, і насамперед вказує на той фактор, що стільки разів був вже у нас аналізований, — на степ. Саме тому, що описів впливу степу на українську духовість було чимало, може бути інтересно, як до цієї проблеми підходить Шлемкевич, а то тим більше, що саме вплив степу вказує і на другу протиставність. Отож «степ завжди був непевний і небезпечний і туди йшли зважливіші і своєвільніші шари населення, щоб у хвилини особливих бур назад подаватися в спокійніші, лісисті околиці Волині, чи в дальшу від степу Галичину. Західні, зокрема ж північно-західні землі були, як думає преісторія, нашою прабатьківщиною, тим горнилом, де перетоплювалися північні й південні расові елементи... Ті околиці були батьківським домом, де в час степової негоди українська родина знаходила захист. У спокійніші часи ті околиці висилали, неначе ракетні стрільня одне за одним, нових колонізаторів степу: — здобичників, уходників, січовиків, запоріжців».^{26а} Отже степ діяв селективно, притягаючи до себе динамічніший елемент, тобто амбітніший елемент, який бажав більше самовияву, ніж спокійний елемент, прив'язаний до своєї тільки ниви. Це зокрема було так, коли степ зачав заманювати не тільки чаром пригоди та безпеки, але як він давав також свободу в час, коли ту свободу в Галичині зачала обмежувати польська сваволя. Тоді «усе відважніше, готове до ризика, більш фантазійне, легше до руху, більш емоціональне — кидає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити від польської панщини».

На тому тлі йде вже дальша подрібніша аналіза історичної дійсності, як вона закріплювала основні протиставні властивості, зокрема як вона формувала «галичанина». І коли дотеперішні загальні ілюстрації плястичніші, сміливіші концепційно, більш запліднюючі і побуджуючі до думання, — хоч — незаперечно — і менше аргументовані, більш інтуїтивні, більш в стилі публіцистичних есеїв, тоді аналіза історичних наверствувань, які закріплю-

^{26а} Стор. 21 (про утечу від панщини на стор. 23).

вали риси духовости, менш блискучі стилістично, але більш вивершені науково. Але вони до етнопсихології мають вже дальше відношення, і ми лише зачитуємо ще ті місця, які спеціально характеристичні для дальших духових рис, названих у нашій вступній синтезі, що могла б правити за експозицію твору.

Коли вже само прив'язання до місця поселення витворює певний консерватизм, то його ще скріпили в Галичині історичні умови, зокрема час, коли Галичина опинилася в упорядкованих умовах держави, що щораз більше розвивалася в напрямі конституційної монархії (Австро-Угорської). Звідси сильний нахил до традиціоналізму, який знову Шлемкевич малює в плястичний спосіб (іноді не без дози певного сарказму): « В тім світі кожна думка і кожна людина і кожна річ мали своє місце і свою цінність. Особливих сумнівів, непевностей, несподіванок не було. Коли ви родилися в селянській родині, і коли в ваших батьків було напр. 10 моргів поля, а вас дітей четверо, тоді ви знали, що вам припадає два з половиною морга, що ви одружитесь з дівчиною, яка матиме прибіл. стільки ж, отже що ваш самостійний життєвий старт почнеться з п'яти-шести моргів. Якщо матимете здоров'я й охоту до праці, зможете приробити дещо, так щоб ваші вже діти починали знову з того, з чого починали й ви. — Коли ж ви родилися у священничій родині, тоді всім було відомо, що вас із трудом чи без труду перепхають чи переведуть через гімназію, а потім чотири роки студіюватимете богослов'я, а тоді продовж року, чи двох провідуватимете, як „укончавший“, гостинні священничі дома з молодими дочками, вкінці знайдете собі дружини, висвятитесь і підете тією ж стежкою бідніших, чи широкою дорогою багатіших парохів, якими ходили ваші батьки. Несподіванок не буде, хіба ті, якою кількістю дітей поблагословив вас Господь, — чотирьома (тодішнє мінімум), чи вісьмома, чи дванадцятьма (не така вже страшна рідкість тих часів!). Це був упорядкований вузький світ на краю широкого світа ».²⁷ Іншими словами, — це був тип тої порядної людини, про яку Шлемкевич говорив на іншому місці, а яка так дуже вражала наших братів з-над Дніпра.²⁸

²⁷ Стор. 27. В іншому місці Шлемкевич говорить ще (стор. 47), як то в Галичині того часу уважалося « прикрим мезальясом », як священнича донька одружувалася зі світським інтелігентом (ідеться про часи прибіл. Франкової молодости, отже в 60-70-тих рр. минулого століття).

²⁸ Пор. « глумливі випадки Володимира Винниченка, сповненого патосом соціальної революції, проти самопевної галицької, дрібномішанської порядної людини » — стор. 60.

Як би однак не було, саме та «порядна» людина — може без спеціальних амбіцій і бажання самовияву, але з почуттям обов'язку — зуміла витворити дисципліновану суспільність, тобто суспільність з природною диспозицією до підпорядкування, — отже, до протиставного й комплементарного психосоціального прямування до бажання самовияву, яке здавен висилало активні одиниці в степ.

І хоч Шлемкевич іронізує часто з «порядної» людини, яку називає філістерською, вважаючи, що її постава мало давала імпульсів до творчості, хоч він і жалується, що серед тих обставин «поети, мистці, учені були самотні серед людей», то все таки він мусить об'єктивно признати, що «для дисциплінованої, одноставної, організованої постави в війні і в подіях, що розгорнулися після неї, такий стан суспільства корисний. Це суспільство підготувало й здійснило українську державність, яка на українському Заході перестала існувати ще в 14-му столітті».²⁹ Бо у висліді тої духової постави маємо ще одно протиставлення, знову ж у кольоритнім представленні Шлемкевича: «Східня Україна дала армію Української Народної Республіки, що під проводом Симона Петлюри вкрилася славою в обороні своєї державности; героїчну армію, але нечисленну, коли міряти її простором і населенням України. Та коли говоримо про ті роки, тоді з якоюсь необорною konieczністю виринають в уяві поруч тієї армії УНР — кольоритні повстанчі загони, що носилися з вітром по вільному степу в своїх як крила розпущених киреях і своїх голубих, зелених, жовтих, золотих і чорних шликах. Ті армії виростали з дня на день, як степові трави, і знову вмить щезали, як весняний дощ, що всякає в спраглу вологости землю. Це воскресали давні і тоді ще живі вічні степові примари і луною їх сповивали давні і нові пісні. Скільки веселого гуку і скільки вродливого і роземіяного щастя пролітало в ті дні на буйних конях по степу широкому, по краю веселому... В той самий час Західня Україна дала досить велику, коли знову брати до уваги тісний простір і меншу кількість населення, але с і р у Галицьку Армію, без яскравої провідної постаті; армію, що проходила вздовж і впоперек степу, неначе панцерник, розрізуючи революцією схвильоване українське народне море. За нею залишилося менше барвистих споминів, але більше твердої дисципліни. Це знову щось із галицького стилю».

²⁹ Про суспільну функцію «порядної людини» — стор. 62, про різну дисципліну двох армій — стор. 68-69.

Тою цитатою кільце замикається. Всі констатації Шлемкевича про галицьку психіку у її протиставленні психіці Східньої України дістали свою ілюстрацію. Залишається ще, хіба, закінчити тою ролею, яку визначує Шлемкевич для галичан. Звичайно, визначування ролі вже не належить до науки, але ж у ролі ще раз Шлемкевич схарактеризував вдачу галичан, і тому вона має свою етнопсихологічну вартість. Ролю галичан виводить Шлемкевич із Франкової притчі про дерево, яку оповідає Мойсей своєму розгубленому в пустині народові. « На широкому роздолі зібралися дерева, щоб вибрати собі короля. І по черзі звертались вони до найпишніших родів свого племені. Прохали кедра, але він не хотів зійти з своїх гордих висот, покинути блиски сонця й свободу, будши вільним пуститись служити збиранині народу... Тоді дерева поклонилися пальмі, та вона не могла відректися своєї родини — солодких дактилів. Дуб, зайнятий своїм власним багатством, не мав охоти думати про інших; рожа і без корони була царицею квіток, а береза, панна в білому шовку, поринала в своєму внутрішньому світі, задивлена в свої коси і свою тугу. Тоді сказав хтось неначе на жарт: — хіба ще терна нам просить, може терен захоче... І згодився терен у повній свідомості своїх скромних сил і свого тільки служебного призначення. Ось його програма: Здобуватиму поле для вас, хоч самому не треба; і стелитися буду внизу, ви ж буяйте до неба. І служитиму зайцю гніздом, пристановищем птаху, щоб росли ви все краще, а я буду гинуть на шляху... ». До цього короткого змісту притчі додає Шлемкевич свою думку: « Це найглибше пізнання галичанства й його завдань, осягнуте найбільшим духом Галичини ».³⁰

В зв'язку з аналізою Шлемкевича насувається потреба порівняти його протиставлення з іншою студією, яка займається тою самою проблемою, хоч і іншою метою, і на цілком іншій матеріалі. Річ у тому, що коли загальна етнопсихологія українця, хоч може ще не вповні задовільно, досліджена, тоді праць з диференціальної характерології областей України дуже мало. Тим часом саме порівняння результатів двох р і з н и х студій призводить, з наукового погляду, до дуже цінних висновків. В даному випадку ідеться про порівняння « Галичанства » із моєю етнопсихологічною студією, яка на підставі порівняння двох літературних творів (Шевченкових « Гайдамаків » та Франкових « Панських жартів ») давала — з усіма вимаганими застереженнями — деякі висновки щодо духо-

вих різниць між західними й східними українцями. Порівняння остільки цінніше, що обидві студії були написані абсолютно незалежно від себе і спиралися на зовсім різний порівняльний матеріал та користувалися зовсім різною методою.³¹ Отже, треба сказати, що порівняння є в 100 відсотках позитивне, — всі протиставлення Шлемкевича є і в мене (хоч, правда, не всі протиставлення з моєї студії знаходять підтвердження у Шлемкевича, але це остільки зрозуміле, що моя студія була більш спеціалізована і Шлемкевич про низку проблем просто не говорить). Різниця є в наголошенні поодиноких протиставлень. Коли Шлемкевич виходить від протиставлення раціоналізму емоціоналізмові, тоді в мене насамперед кидається в вічі перевага прямування до підпорядкування у галичан («дисциплінованість» галичан у Шлемкевича) при сильнішій бажанні самовияву на Сході України. Як виглядає те протиставлення у зрезюмуванні? ^{31а} «Селянин із „Панських жартів“ — це громадянин з сильним розвиненим соціальним нахилом до підпорядкування, з вірою в абсолютну справедливість; у висліді, в нього почуття авторитету, насамперед, Бога й закону (про авторитет Шлемкевич виразно не говорить у своїй аналізі, задовольняючись ствердженням, що у галичан є в його упорядкованім житті „порядної людини“ ієрархічна драбинка!), але далі також заслуженої людини, а навіть людини, якій закон чи традиція запевняє відповідне місце. Маючи почуття природного ладу, людина відчуває вдячність за зазнане добро. Її життя просякнуте релігійністю, при чому вона у добрі й у злі терпеливо кориться Божій волі, в довір'ї, що в плянах Божих все має свій зміст. При підпорядкуванні Божій волі й при вірі в остаточну перемогу добра інстинкт боротьби й бунту дуже слабо розвинуті, а спротив проявляється тільки тоді, коли безпосередньо загрожене добро, — насамперед життя людини, — зокрема авторитетної людини, в обороні якої стає загал. При тому треба підкреслити відсутність стихійної помсти». Це одна картина, а друга: «Гайдамаки» — це люди справедливого бунту за права вольної людини,

³¹ Пор. В. Янів: «Панські жарты» у *світлі етнопсихології*. Студія написана у Франківський ювілей століття його народження — 1956 р. і вміщена у місячнику «Визвольний Шлях» за грудень 1956 р. (стор. 1376-1392), січень 1957 (31-41) та лютий 1957 (135-143). Галичанство вийшло також 1956 р. і воно навіть дедиковане «Пам'яті Учителя Івана Франка в 100-ліття народин».

^{31а} Щоб уникнути небезпеки, що моє теперішнє резюме необ'єктивне, щоб виявити більшу «збіжність», я просто цитую моє резюме з-перед десяти років (студія про Шлемкевича написана 1966 р.), вміщене в підсумку студії, пор. стор. 143.

які не знають підпорядкування. У вічнім спротиві вони затратили розуміння авторитету, — вдячність в них не є спеціальною чеснотою. Релігійність динамічна, як ціле життя. Бог — це не справедливий суддя, а радше могутній патрон, який допомагає в сміливих починах і в боротьбі за добро, яке само не приходить, яке треба здобувати... Інстинкт боротьби наявний, а зокрема яскраві вияви кари за зло й несправедливість, навіть з нахилом до жорстокости, що випливає із глибокого ресантименту до ворогів.

Як бачимо, в основному є в тому першому протиставленні повна збіжність висновків, а тільки в характеристиці більше в мене підкреслені ще деякі похідні явища, як, напр., проблема боротьби та помсти.

Переходимо до того протиставлення, яке у Шлемкевича було основним: На Сході — « Почування стихійні; перевага почуттєвого елементу над розумом і розважністю... Бажання проявитися — велике; індивідуалізм — виразний. При самовияві дуже важливим мотивом є мотив слави, значення й багатства. До самовияву доходить у війні при допомозі геройства чи визначних учинків, за специфічних умов — жорстокости ». Знову ж на Заході: « При глибокій, хоч мало крикливій, почуттєвості помітна розважність, а між почуваннями і розумом існує рівновага. Прямуювання до несення допомоги виразне, і виявляється навіть у допомозі для недавніх ворогів. Допомога стосується насамперед слабших, скривджених долею — взагалі, чи часово. Індивідуалістичне почування мало розвинене, але інстинкт самовияву не занидів, при чому ідеалом є добути любов і пошану. До самовияву людина доходить працею і завзяттям ».

Здається мені, що більшої однозгідности просто й бути не може.

А протеж які б великі на перший погляд не були різниці між двома вітками нашого народу, то треба підкреслити насамперед таки спільне: і воно саме дуже сильно виходить при протиставленнях. Хоч поему « Гайдамаки » можна б назвати поемою бунту й помсти, а « Панські жарти » — навпаки — поемою терпіння й прощення, то це протиставлення не є таке велике, як могло б на перший погляд видаватися, бо бунт Шевченка і терпіння Франка мають *спільне* джерело: вони нерозривно зв'язані з ідеєю добра. Шевченкова збунтована людина це не анархіст, а шукач Правди й Добра, збунтований проти пануючого порядку тому, що лад несправедливий, — що в ньому первні зла. Знову ж у Франка покірливе терпіння це не шлях до шляхетности через самоаскезу, але це віра в остаточну перемогу Добра, — навіть без насильства, — це віра в тріумф послід-

них з нагорної проповіді, які стануть першими. Іншими словами: мета всіх українців однакова: змагання до Добра, а тільки засоби, а тільки шляхи до неї можуть бути різні, відповідно до різних околиць чи до різного історичного минулого. І ця сповідна дигресія зовсім не від речі при аналізі творчості Шлемкевича, якщо пригадати його «українську правду-справедливість» з «Української синтези», як основний ідеал нашої дії, — оту «правду-справедливість», яка через два десятки років приблизно прозвучить у «славі» о. Великого, коли він намагатиметься знайти дороговказ для визначення синтези української історії.³² Саме те найкраще доводить, як глибоко в українській духовості вкорінений той ідеалізм (який іноді сполучується з ілюзіонізмом), що каже ставити духове добро вище матеріяльного, в тому числі культурні надбання над політичні, що — зрештою — мусить призвести до трагедії. Але тим важливіше усвідомити собі цей елементарний рушій нашого цілого життя, що випливає з глибин.

Якщо ми сказали, що «Галичанство» в деяких своїх партіях стояло вже на пограниччі наукового досліджу, то ще далі в напрямі наукової стислості пішов Шлемкевич у своїй студії про «Глибинну верству світогляду Шевченка»,³³ тільки що вона з погляду етнопсихології приносить менше матеріялу, ніж «Галичанство» (якого першим завданням було таки дати картину духовості). Студія, виходячи від загальної психології, присвячена радше соціологічній проблематиці української родини; звичайно, питання родини дуже щільно сполучується з питанням національної вдачі, і тому треба і його включити в загальну схематизацію етнопсихологічної творчості автора, тим більше, що сам він прив'язував до проблеми поважне значення, як це видно із факту, що до неї він вертався, і так напр. поруч із студією маємо ще й його доповідь на святі Шевченка, що в значній мірі порушує ті самі питання.^{33а}

Перейдім, отже, до картини української родини у творчості Шевченка, у інтерпретації Шлемкевича. Звичайно, ми на боці залишимо доглибнопсихологічне питання, чому доля жінки, а тим самим родини (зокрема, доля грішної жінки) так часто з'являлася

³² Доповідь о. А. Великого ЧСВВ на науковій конференції НТШ-УВУ-УБНТ-УВАН у Рокка ді Папа біля Риму, 1963 р., друкowana в Збірнику «Релігія в житті українського народу», Записки НТШ, т. 181, стор. 3-38.

³³ Доповідь вміщена в збірці доповідей і промов М. Шлемкевича, що вийшла п.з. «Верхи життя і творчості», Нью-Йорк-Торонто 1958. Доповідь на стор. 61-103.

^{33а} Промова на святі Т. Шевченка, вміщена в тій самій збірці, на стор. 43-57.

у Шевченка, бо це питання стосується самого Шевченка, чи може його творчості, як такої. Також на боці залишимо питання, чи і на скільки Шевченко протиставиться тим традиційним формам, які нормували життя родини, як також самі погляди Шлемкевича на ту проблему, як питання ідеологічного (і тому в значній мірі дискусійного) порядку. Нас цікавитиме виключно феноменальне питання, як відбилася українська родина в поетичній творчості Шевченка понад сто літ тому чи вірніше, як вона відбилася в інтерпретації Шлемкевича в сто літ після заіснування Шевченкових творів.

Родина для Шевченка — це не тільки основна клітина, але просто підстава суспільного ладу. Якщо зможе заіснувати справжня родина (якщо «врага не буде, супостата»), тоді вона — «син і мати» запевняють, щоб були «люди на землі», — щоб було щастя й добро. «Це споконвічна мрія українського народу про своє щастя і справедливу сім'ю. Це та мрія, що її при найбільших жертвах протиставить українській нарід лжеправді, яку накидають йому духово чужі сили. Лад, якого основою є родина, і в якому українська земля стає подругою української родини, протиставить населення України кочовому ладові несеному в передісторичну добу різними ордами, а в історичний час печенігами, половцями, татарами — аж до останнього виплоду кочового ідеалу, до большевицької орди. Для всіх них земля — це власність всіх і нічия, а родина — це засіб, що має доставляти орді-державі невольничих вояків і невольничих робітників».³⁴ Так зрозуміла родина є мірою всіх цінностей, зокрема краси, щастя, — вона є мірою добра і зла. «Все, що сприяє щастю і здоров'ю родини, це добре, це від Бога. І навпаки, все, що ослаблює, що нищить родину, це зле, це від чорта» (ст. 47). З родин складається суспільство родин.³⁵ «Тому закон упорядкованої родини стає основою упорядкованого життя й суспільства, а гріх проти того закону — смертельним гріхом проти с у с п і л ь с т в а . Та мудрість, спадщина і дарунок віків житиме в під — чи

³⁴ Стор. 46-47. Тому що цитат буде більше, сторінка буде подана в наступному разі при цитаті — в дужках.

³⁵ Шлемкевич твердить про Шевченкову візію «вільного суспільства вільних родин». І він подає: «Це глибоке, щось, що пізніше знайде вираз в Драгоманівському громадстві, яке не мусимо виводити тільки і виключно з прудонізму, і це те глибоке, що коріниться — як повчає проф. Щербаківський — у прадавніх сумерках української протоісторії (76-77)». Проте, із наведених цитат не можна мати тієї уяви про це «вільне суспільство», і тому ширше тієї думки не розвиваємо, але для повноти картини її на цьому місці наводимо.

півсвідомості поета завсіди.» (ст. 76). При таких розумінні родини — охорона її здоров'я і зберігання її форм стає підставовим завданням, і тільки на тому тлі стають повністю зрозумілі ті численні конфлікти, які змальовує у серії своїх покриток. Вони є наслідком удару «двох верств душі людини: — емоціональності, еросу із мудрістю роду, — із його логосом» — по-людськи витонченого, ушляхетненого інстинкту росту й множення і розуму.³⁶ Родина виступає, як авторитет, що вимагає послуху. Хто не повинується авторитетові, хто зломить закон родини, той є порушником суспільного ладу взагалі (ст. 77). Після провини мусить наступити кара. І ось ця кара у «Катерині», у «Наймичці», у «Відьмі», при чому Шлемкевич дає дуже добрі аналізи, як доводиться нещасним грішницям спокутувати свою провину за те, що вони зломали закон, що Катерина «не слухала ні батька, ні неньки». І кара є, здебільша, жорстока.

Після гріха Катерину батьки проганяють, не як грішну дитину, для якої не брак в них любови і співчуття, але як порушницю ладу супроти «добрих людей». І коли Катерина просить прощення в батьків, вони їй відповідають: «Нехай тебе Бог простить та добрії люди!». «Після присуду Катерина мовчки виходить. Прощається з вишневим садом, свідком її гріха, бере грудку землі і подається з дитиною-сином в дорогу з рішенням «Не вернуся!». В світі *незламної традиції і всевладного звичаю*, що його представив Шевченко, дорога Катерини мусіла вести до загибелі. Так рішив голос роду і за родом те рішення повторив кобзар-речник мудрости роду» (81). Це так, не зважаючи на те, що у Шевченка буде внутрішній конфлікт, дуже людський, гуманний, — конфлікт «між свідомістю *зберегти основний закон суспільства* і між повною симпатією (а може радше співчуттям? — В.Я.) із грішницею, що зламала той закон.» (ст. 82).

В «Наймичці» є також «закон роду і гріх дівчини» з усіма наслідками, подібними, що й у «Катерині», а тільки замість Катеринино «Не вернуся» є спроба примиритися з Богом, і «добрими людьми», суспільством, перед яким провинилася Наймичка, порушуючи закон роду. Вона «прищеплюється на новому пні традиційної, упорядкованої родини», підкинувши наперед дідові Трохи-

³⁶ Тут на маргінесі можна б сказати, що саме на підставі твердого звичаю української родини можна б добачувати первісної рівноваги в українській людині між «ендотимним тлом» та «інтелектуальною надбудовою», між розумом та почуттям. На цей момент, однак, Шлемкевич не звертає уваги, і тому його залишаємо тільки як проблему.

мові й бабі Насті свого сина, якого згодом буде виховувати безіменна. Спокутування гріха в Наймички іде « через повне самовідречення », і тільки тим самовідреченням « можливе привернення пло-до ві бунту-гріха. Маркові, місце в упорядкованому суспільстві. » (ст. 82).

Відповідь найдена на питання прощення у « Відьмі » ще інша, але не менш трагічна: « Примирення — поворот до упорядкованого світу можливий через переродження, через зроблення « *tabula rasa* » із усього попереднього. Той повний розрив із провинною і її наслідками символізований у психологічній площині божевіллям Відьми, в моральній площині — прощенням провини злочинцеві у відношенні до неї самої, до Відьми, і в відношенні до (їх) дочки. Відьма лікує злочинця. Вкінці той зворот і в психологічній і моральній сфері виявляється переродженням давньої, анімальної любови-еросу в просвітлену безпристрасним співчуттям і милосердям любов-агапе. » (87). « А все ж і тих жертв було мало, і Відьма навіть для тих, що їм добро чинила і що її, Відьму, любили і поважали, вона все ж і за життя і по смерті залишилася відьмою » (90), як Катеринин син Івась залишився поза суспільством (105). « *Dura lex, sed lex* », завдяки якій збереглася українська родина тим, чим вона була споконвіку.

Звичайно, при обширнім наświetленні питання порушення ладу, не можна забути і соціальних та національних причин порушення того ладу, що їх жертвами (згущеними до символів) стають Відьма і Катерина, — перша жертва панщини, друга рекрутщини (90). « І тут (47) найглибші джерела ненависти Шевченка до кріпаччини й до рекрутщини, бо обі підривали і розкладали родину: — дівчину, якої призначення стати матір'ю, робили забавкою для панських забаганок, а юнаків, що мали бути основниками і оборонцями родини, робили вояками-рабами чужих родині сил. І звідси похвальні пісні в честь героїв-месників за кривди, що їх зазнавала українська родина від панства з його кріпаччиною, від хижої птиці, кримських татар, що рвали живе тіло родини, забираючи хлопців у неволю на тягло, і дівчат у ясир до гаремів ».

Питання порушення закону роду відвернуло на мить нашу увагу від « подруги української родини » — землі. Це питання має нас призвести до розуміння останньої проблеми, яка цікавитиме нас при нашій аналізі, — матріярхату, який дуже часто пов'язують етнологи із селянськістю психіки, протиставлячи його патріархальному устроєві кочовиків чи ловців. Але покищо ще одна картина для повного розуміння пов'язання із землею, чи може ширше: із природою. І так напр. Шлемкевич називає поезійку « Садок вишне-

вий», «геніальним впливом глибоко-родового світовідчуження» (ст.78), а «гай» завжди виступає поруч української хати, символу українського родинного життя:

«Поставлю хаточку, — садочок
Кругом хатини насаджу;
Прилинеш ти у холодочок,
Тебе, мов кралою, посаджу».

Цитуючи те місце, Шлемкевич називає його «візією земного раю, транспонованого в царство небесне» (ст. 74).

Що ж до матріярхату, то Шлемкевич зауважує, що любовна лірика Шевченка — це насамперед лірика дівчини (ст. 94), що в нього є частий мотив матері, есентуально мотив матері і сина (на означення родини), чи мотив матері і доні, але майже нема мотиву батька (ст. 75). Нав'язуючи до Щербаківського, Шлемкевич думає, що це в Шевченка «відгуки матріярхату тої верстви (тобто доглибної — «субстрактної верстви української раси і душі»), в якому і під час недуги жінки-матріярха її заступав в керуванні справами роду брат-опікун, а не муж-чоловік, не батько. «Це те суспільство, примітивної демократичності» (окреслення В. Щербаківського), — суспільство матері і сина і добрих людей»... (ст. 96).

У підсумку, Шлемкевич ще раз так характеризує Шевченкову творчість з погляду української родини: «З одного боку ідеал мирного, хліборобського життя, — з другого боку конечності, що їх створювало межове положення України у близині войовничих орд, а потім напастливих окупантів: — хутір серед садка вишневого і Січ Запорізька! Протилежності, що ними пройняті душа і твори Шевченка» (104), і можна б додати, що ними пройняті наша душа і наше життя.³⁷

³⁷ На тему *Української родини в поетичній творчості Шевченка* написав я також студію (див. Збірник Тарас Шевченко, НТШ, т. 176. Нью-Йорк-Париж-Торонто 1962, стор. 143-186). Точніше порівняння студій, які постали також незалежно від себе, було б, незаперечно, повчальне, але ж українська родина досліджена багато краще, як Галичанство, і мені годі було в той час перевантажувати студію, призначену для Збірника (яка, отже, мусить рахуватися з обмеженим місцем). Коротко можу тільки сказати, що нема ані одної розбіжності у констатаціях, при чому і тут в моїй студії більше констатацій, бо ж студія мала точно окреслену мету саме дати соціологічну картину української родини на підставі конкретного матеріялу. Зате, у Шлемкевича основна його проблема «вини і кари» за порушення законів суспільности, якими нормується життя родини, схоплене глибше, — в площині проблеми, а не феноменологічного матеріялу.

Після (і на підставі) систематичної аналізи творів М. Шлемкевича з етнопсихологічної точки погляду, побажано б було ще — для вивершення схематизації його поглядів на українську вдачу — дати коротку структуризовану схему української духовості, як він її бачив чи як її можна виінтерпретувати з його творчості. Українець — це, насамперед, людина ендотимного тла зі слабою персональною надбудовою. Він почуттєвий, чи вірніше: мрійливий та настрєвий, — до тої міри, що в боязні перед сполюшенням настрою він боїться виразної думки, не змагає до її вивершення, до кристалізації у виразній замкненій формі. Ірраціональні гони можуть бути сильні, недисципліновані й неконтрольовані, навіть стихійні й розгнзудані, але залишені самим собі вони розгублюються без визначеної мети. Є в них щось з руху для руху (чвал Мухінової « Слави » з « Галичанства »), подібно як в пісні є звук для звуку, і мелодія переважає над змістом (« Душа і пісня »). При доволі сильнім бажанні самовияву (« Українська синтеза »), зокрема в динамічнішого елементу, який не боїться ризику (« Галичанство »), така чуттєво забарвлена постава породжує виправді індивідуалізм (в розумінні бажання певної оригінальності), але без ясної цілеспрямованості до ясних змістів, без виробленої свідомої вольовості цей індивідуалізм залишається в сфері бажань, отже, у ефекті маємо індивідуалізм без індивідуальностей, що — звичайно — мусить породжувати невдоволення. Незаспокоєне з внутрішніх причин прямування до самовияву спинюють ще більше зовнішні причини: політичні й соціальні умови (« Українська синтеза »), а це в консеквенції породжує тугу за якимсь ідеальним ладом, яка стає підставою українського ідеалізму з нахилом до ілюзійнізму (в крайньому: до безкритичного самообману), з бажанням добра, краси і « правди-справедливості », що мала б запевнити справедливий лад, в яким було б місце для свободи людини, щасливої родини, як основної ланки суспільного життя, соціальної рівності « без холопа і пана », і без « врага-супостата ». Це шляхетніша духова реакція. В негативному, незаспокоєні бажання родять бунт, який і послаблює і так вже недостатнє прямування до підпорядкування (дисципліна у « Галичанстві »).

Описана мрійливість, настрєвість — це одночасно підстава квієтизму з його консеквенціями: рефлексійністю у позитивнішому випадку, що веде до сковородянського заглиблення в собі, до інтровертизму, чи в негативному до гоголівського сибаритизму чи пристосованства. В сумі витворюється вдача неагресивна, м'яка, ніжна, меланхолійна. Коли розмріяність скріплює ілюзійнізм, випливаючи

із зовнішніх неудач, тоді ті неудачі скріпляють ще нашу втечу від світа, наш інтровертизм (« Загублена українська людина »).

За такого стану спокійна та замкнена в собі людина найкраще почувається на лоні власної родини, і вона ідеалізує родину, уявляючи родинне щастя, як земний рай (праці про Шевченковий світогляд). Ідеалізування родини веде, однак, до високих вимог, ставлених до родини, а послідовно і до законів, які мають берегти моральних засад родини. Порухення тих засад вважається порушенням суспільного ладу, і кара за їх порушення буває жорстока. Це тим більше, що українській ніжній та м'якій вдачі відповідає, як форма родинного життя матріархат з розвинутою засадою моногамії, яка прикметна природі жінки. За порушення засад моногамії мусить бути кара... Осередком і символом родинної ідилії вважається власна хата, а бажання власної хати поширюється на бажання власного хутора, чи — ширше — землі, з якою українець зв'язаний від століть, що — зрештою — в інший спосіб ще виявлює його матріархат (матріархальними є селянські, осілі народи в протиставленні до патріархальних — кочовничих чи ловецьких). Прив'язання до землі це підстава прив'язання до своєї власності, — а далі підстава замилювання до природи, яке то замилювання ще тільки скріплює український естетизм, утечу від світу, чи споглядально-настріву поставу.

Від тієї загальної характеристики бувають відхилення, — так зокрема витворився на Заході окремий духовий тип галичан, але ж поодиноких протиставлень на тому місці не станемо повторювати, бо вони були вже вище виразно спрецизовані у підсумках, і ще зокрема наголошені при порівнянні двох студій, що досліджували проблеми диференціальної психології української духовости.

Після завершення схематизації етнопсихологічних поглядів М. Шлемкевича у їх зіставленні та пов'язанні, пора ще — на кінець — визначити його місце в українській етнопсихології, як науці. Як відомо, після першої — дуже ранньої — спроби визначити риси української духовости у блискучій синтезі Костомарова досліди над українською духовістю в точному значенні на дуже довгий час припинилися, і, власне кажучи, їх відновив щойно І. Мірчук. Між виступом першого і дослідями другого лягло бл. 70 літ часу. В проміжку маємо таку добу нашої історії, як Визвольні Змагання з їх відомим трагічним закінченням, яке поставило у весь ріст питання про причини нашої невдачі. Коли одні шукали тих причин у зовнішніх чинниках чисельної, мілітарної чи матеріальної, переваги ворогів, тоді другі бачили їх таки у нас самих. — у нашій вдачі. Тому

саме тоді брак глибших етнопсихологічних праць давався поважно відчувати, а характеристикою української духовости зайнялася українська публіцистика, сповнюючи у той час, з цього погляду, справді ролю передової сторожі духа. Тому ідеологічні твори, які шукали виходу з прикрої ситуації й ставили дороговкази, сповнені у нас аналіз духовости, — так насамперед «Листи до братів хліборобів» Липинського чи «Націоналізм» Донцова. За деякий час нав'яжуть ще ту нитку етнопсихологічних міркувань інші ідеологи, які виступили вже після певної проробленої дослідної праці, головню І. Мірчуком, Д. Чижевським, В. Щербаківським, Я. Яремою. Це є Ю. Липа і І. Федорович-Малицька. Праці ідеологів-публіцистів з природи речі суб'єктивні, що ставить під сумнів наукову вартість констатацій, але ж в даному випадку ідеться про виняткові індивідуальності, подекуди поважних ерудитів, що в сумі спричинюється до факту, що їх обсервації й констатації мають свою незаперечну і тривку ціну. Зрештою, серед етнопсихологічних метод застосовується між іншим методу порівняння різних поглядів про духові цінності даного народу, і з цього погляду праці українських передових публіцистів це справжнє неоціненне джерело етнопсихологічного досліджу.

М. Шлемкевич зі свого замилювання, як це він сам підкреслює, публіцист, — його праці ідеологічні з усіма позитивами й негативами публіцистичної методи, — насамперед вони не вільні від суб'єктивізму. Але важко було б зарахувати Шлемкевича до групи ідеологів, що принагідно лише займаються етнопсихологією. Насамперед з погляду його університетської формації, — зокрема його підкреслених соціологічних зацікавлень. Щоправда, з цього погляду можна б його порівняти з В. Липинським, і, напр. Липинського таки часто цитують наші етнопсихологи-дослідники. Але коли Липинський в своїх публіцистичних писаннях лише на маргінесі торкається етнопсихології, тоді Шлемкевич присвячує їй окремі свої студії, які — як ми вже виразно зазначили — стоять на межі наукового досліджу, і з цього погляду приносять для загальної синтези про українську духовість спеціально цінний матеріал. Зокрема цінний його вклад в убогу літературу нашої диференціальної етнопсихології.

Ще одна заслуга Шлемкевича, що він завдяки своїм особистим етнопсихологічним зацікавленням став ще й для інших надхненником до дослідів над українською духовістю, і завдяки тому ми маємо гарну збірку матеріалів, — «Українська душа», — матеріалів, що визначаються — при великій розбіжності у підходах — винятковою гомогенністю в висновках.

Стоячи виразно на пограниччі між публіцистикою і наукою, Шлемкевич саме завдяки тому зміг дати дуже кольоритну ілюстрацію своїх поглядів чи інтерпретацій, а його поетичний стиль робить спеціально для почуттєвих українців лектуру його писань легкою, і тим самим Шлемкевич зміг розбудити зацікавлення для української етнопсихології в ширших колах нашої думаючої діаспори у вільному світі, що тільки спричинилося до того, щоб Шлемкевич зайняв своє видне місце в історії української етнопсихології.

Сарсель, 21-26 травня 1966 р.