

Ф. 1/1/1/1
1/6/1/1



ДМИТРО ДОНЦОВ.

НАЦІОНАЛІЗМ

ор. КОРОТКІ ПЛЮСОРТ КНИГИ

№ 91(44) ДБЗ ІНВ. № 2732075

Автор Данцов Д.

Назва Націоналізм

Місце, рік видання Львів, 1926

Кількість стор. 255, 1х, [в]с

- " - окр. листів _____

- " - ілюстрація _____

- " - карт _____

- " - схем _____

Том _____ частина _____ вип. _____

Консолет _____

Примітка:

1909 ор.

Рад

2000

578-51710

500 +
100 100000

А.Б.С.У.В.

ВИДАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАКЛАДНІ „НОВЕ ЖИТТЯ“
З ЧИСЛО.

Видає: А. ОКПИШ, Львів, вул. Кадецька ч. 4.

Дмитро Донцов.

НАЦІОНАЛІЗМ

Nur eine gänzliche Umschaffung, nur
das Beginnen eines ganz neuen Geistes
kann uns helfen. *Fichte.*

НАЦІОНАЛЬНА
ПАРЛАМЕНТСЬКА
БІБЛІОТЕКА
УКРАЇНИ

Л Ъ В І В
ВИДАВНИЦТВО „НОВЕ ЖИТТЯ“
1926.

№ 27 32075

ПЕЧАТНЯ ОО. ВАСИЛІАН У ЖОВКВІ

ЗАМІСЦЬ ПЕРЕДМОВИ.

Наш час є часом сумерку божків, до яких молився ХІХ. вік. Катастрофа 1914 р. не даремне перелетіла через наші голови: всі „незрушимо“ засади і „вічні“ закони суспільної еволюції розсипалися в порох, отворяючи безконечні перспективи перед людською волею.

Лише один закон вийшов неткнутим з катастрофи. Се — закон боротьби, яку Геракліт називав початком всіх річий, закон вічного суперництва націй, який панує над світом тепер так само, як панував в початках історії народів і держав.

Розніжений вік, якому кривавий підсумок зробила світова війна, вік забобонних „законів“ і законних забобонів, забув, про сей одинокий закон життя. Особливо в своїй другій половині зачав наш вік забувати, що то є воля, памятаючи лиш про розум; що то є боротьба і що то є нація, як одна з найгарніших еманцій волі до боротьби і боротьби за волю. Розум, еволюція і космополітизм—ось були цінности ХІХ. віку, яким, на щастя, задали страшний удар події 14. року.

Сей рік пригадав нам призабуту правду, що світ належить до тих, які вміють хотіти, що одиноким живим чинником міжнароднього життя є нація, незалежно від того, яка кляса веде її за собою. Правда, деякі проблеми, що стояли перед народами, розв'язано, але другі висунулися на їх місце. Новий ряд нових завдань виростає перед нами, які розв'язувати-муть наші нащадки. Впав царат, але живе й росте російський імперіялізм, як і його противники — англосаксонський світ, і Японія. Розпалась Австро-Угорська монархія, але не дух її, що

живе даліше в сукцесійних державах. Зник каліфат, але по нім прийшла регенерація Ісламу, якого вибухова сила так добре нам знана з історії. Животворчий дух Заходу зачинає віяти на Далекому Сході, де зріють події, повні тяжких наслідків, друго-і третьорядні континенти зголошують свої права на рівноправність або і на гегемонію, захитується становище Європи в безнастанній рушаді народів і країн.

Як десять і сто років тому, як в тридцятьлітню і столітню війну, як в 1648 і 1709 рр., як під Каннами і Саляміном, ідея, яка порушуватиме конфліктами, що назрівають, буде ідея нації, ідея людської спільноти, що є або хоче бути організованою в окрему політичну одиницю...

І в такий момент наш нарід стоїть обезволений і „обезмозглений“ (descebrege), як сказавби Барес: без національного „вірую“, і без сильної волі боротися за нього; маючи замість національного ідеала надтріснуті скрижалі старих вивітрилих „мудрощів“, мляву саламаху з „поступа“, „еволюції“, „міжнароднього братерства“ та інших „інтернаціоналізмів“, — отруйних зіль для здорового народного організма; засад, прекрасних для народів-провінцій та їх ідеологів провансальців, але не для народів-націй.

В сій книзі хочу усталити поняття українського націоналізма, як я його розумію. А розумію його не як ту чи иншу програму, не як відповідь на завдання нинішнього дня, (і тому най не розгортає сеї книги той, хто шукатиме в ній аргументів за тою чи иншою „орієнтацією“, партійною „програмою“ чи формою правління), — лише як світогляд. Як певний світогляд проти-ставляю своє поняття націоналізма дотеперішньому нашому націоналізмові ХІХ. віка, націоналізмові упадка або провансальству. До сього типового провансальства я зачисляю (виймаючи з нього те, що треба вийняти) дивну мішанину з Кирило-Методійства й Драгоманівщини, легалістичного українофільства і народництва з їх крайніми течіями, марксизма й комунізма з одної сторони, „есерівства“ і радикалізма — з другої, нарешті — з правих ідеологій, починаючи від Куліша і кінчаючи неомонархізмом.

Сі напрямки різнилися між собою не в однім відношенню, навіть поборювали себе взаємно, але тим не менше всі вони корінилися в тім самім світогляді, якому, як світоглядіві упадку, протиставляю тут инший, йому засадничо ворожий.

Початки того, що я розвиваю тут, розвивав я від того часу, як зачав писати; отже те, що пишу, в суті річи ні в чім не різниться від того, що я писав досі. Лише тепер я старався убрати в систему те, про що перед тим писав доривочно або натяками. Яка ціль сеї книги? Вплинути на формування української національної ідеології, яка, я в се вірю, вийде переможно з умового розбрату наших днів, — і тим самим вплинути на біг будучих подій. Хто сумнівається в можливості такого впливання най пригадає собі слова Емерсона: „всяка революція була спершу думкою в мозку одної людини.“

Позитивну частину сеї книги мусіла попередити частина негативна, критика нашого „провансальства“, хоч цілковите розуміння сеї критики можливо щойно по прочитанню другої частини. Характеризувати наше провансальство я мусів його ж таки словами і виразами, не для того, щоби мені хотілося перетяжувати книгу цитатами (які уживаю не як докази, лише як ілюстрацію), а тому, що своїми словами мені просто неможливо було сформулювати так безконечно чужу мені ідеологію.



ЧАСТИНА ПЕРША.

Українське провансальство.

РОЗДІЛ I.

Примітивний інтелектуалізм.

Який образ уявляється нам, коли ми вимовляємо: українська національна ідеологія? Які емоції збуджують в нас імена Кирилометодіївців, Драгоманова, Франка і провідників новітнього народництва та соціалізма? — Певно не ті, з якими лучаться в нас імена Данте, Маяковеля, ало Мацціні. Се постаті різних шкіл, різних стилів і — яких-жеж інших світоглядів! Хоч деякі з європейських націоналістів і наших „націоналістів“ були дітьми того самого часу...

Колиб ми хотіли уняти в кількох словах цілу різницю між обома націоналізмами, — то ми-б знайшли її в двох діаметрально протилежних світовідчуваннях: світ, де панує воля, і світ де панує інтелект. Два темпераменти: чин — і контемпляція, інстинкт — і льогіка, агресія — і пасивність, догматизм — і релятивність, віра — і знання, заборчість і гармонія, — ось як можна коротко уняти різницю між обома націоналізмами.

XIX. вік був золотий вік розуму, а разом з тим і золотий вік нашого декаденського націоналізма. Шопенгавер, сей найзавзятійший ненависник волевого чинника життя і, заразом, його найліпший, хоч і несвідомий, апольогет, — найяскравійше сформулював противенство двох поглядів на світ: волевого та інтелектуалістичного. Для Шопенгавера „сила, яка животіє й буяє в ро-

єлині, яка витворює кришталі, яка тягне магнет до північного бігуна“, яка ділає в матерії як „втеча і шукання, розлука і получення“, нарешті як „тягар, що.. виявляється в кождім предметі, притягаючи камінь до землі, а землю до сонця“, так само як стремління до життя людини, все се — „лиш ріжні форми зявлення“ того, що „ми в собі називаємо волею“. Але сю „волю“ прочуваємо ми в інших тілах лише з аналогії з нашою власною, самі-ж тіла знані нам тільки як уявлення нашої свідомости, як світ окремих феноменів, а в сім світі панує не воля, а розумний закон кавзальної причиновости, позбавлений всякої містики і всяких таємниць.^{1.)} Власне таким бачив світ і ХІХ. вік: се не був світ тих, що творять, тільки світ тих, що його обсервують; не тих, що ділають на окруження, лише тих, на кого ділає воно і його механічний „закон“. Не містична воля була двигуном життя, а цілком прозаїчні, відкривані розумом „причини“. Треба було лиш єї причини й закони пізнати, — і ми запануємо над світом, над фізичним, так само як і над суспільним. »Знання то сила“ — се правило Бекона стало головною максимою не лише мужів науки, але й політиків минулого віку. Через знання до опановання сил природи, аби вони служили людскости та її цілям. Через знання-ж — до зреформовання суспільности, ось були гасла нової релігії розума, яка в ХVІ. віці дістала своїх пророків, в ХVІІІ. — перших святих, а в ХІХ., мов лявина, летючи з гори в долину, забрукана і звульгаризована, дісталася до рук української демократії.

В сім виді і засвоїв собі сю релігію наш демократичний націоналізм. Як жадна инша прийшлася вона йому до смаку. По героїчнім ХVІІ. віці, що скінчився для нас в 1709. р., з його вірою в позасвідомі сили, що кермують життям, се був поворот змудженої, зпровінціоналізованої генерації до світу фактів. Для них людські вчинки кермувалися не почуттями, лише поняттями. Розум, як мотив був конечною передумовою всякої акції. Світ людських вчинків, так само, як фізичний, не був позасвідомим світом, де головною моторовою силою був „безмотивний, внутрішній неспокій, що жене нас до безпереривного руху“ (Г. Зіммель²⁾), лиш світ конкретних

феноменів, видимих ділань, з яких кожде мало розумну причину. Для них людина не те уважала за добре, чого хотіла, лиш те хотіла, що уважала за добре. Для них, як для Вольфа, розум був вільний уважати щось за добре або за зле, а в волі бачили вони не безпричинну, „незбагнуту силу“, лиш її кождочасний вияв, „звичайний акт нашого осуду, що стоїть під впливом льогічних вражінь“ (Годвін³). Людина, як і предмети фізичного світу впроваджуються в рух не самі з себе, не під впливом внутрішніх, а зовнішніх причин, там — „матеріальних імпульсів“, тут — „переконувань“. Звідси простий висновок: треба лиш придумати льогічний, ідеальний устрій суспільности і переконати людей в його „доцільности“, і всі заплутані громадські справи в тім числі і національна, розвяжуться у млівіч. На доказ такої можливости Юм колись покликався на досліди Гюгенса, що видумав „найліпшу модель корабля“, чому ж не можна було так само видумати й „найліпшої моделі“ співжиття людей або народів?⁴). Се було б щось в роді „Нової Атлантиди“ Бекона, „нормальним“ взірцем суспільного устрою.

Правда, люде й досі дають себе часто вести ще афектам та інстинктам, але се не значить, що-б апель до їх розсудку не змусив їх скоритися правді, виведеній дедуктивно з розума; щоб дійсність не можна було підчинити його владі. Щастя людей (мусять же вони колись се пізнати) залежить від поступу знання і думок. Те, що розум вважає за правдиве, гарне і добре, мусить стати законом громадського життя. Бо спонтаннотворчим чинником історії є інтелект, а що ж є історія, як не його поступенне удосконалення, як не розвій ідей, як не перемога нашого „людського“ над нашим „звірячим“, інтелекта над інстинктом? Без апелю до інтелекта не можна ані пізнати „закони“ розумних суспільних відносин, ані упорядкувати останніх.

Всі ці безконечно наївні розумовання були для нашого провансальця аксіомами. Се ж про нього сказав Гете:

„Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen,
Was er erkennt lässt sich ergreifen“.

І в сім погоджувався позитивіст з провансальцем. Чого не можна було схопити зміслами, те для них, як та »воля« не істнувало, то був забобон. Сей забобон ставав головною причиною всього лиха. Ігноранція, неуцтво ось головні прокляття людкості. В області біольогії було неуцтво причиною холери та інших пошестий, надмірної смертності, недуг; неуцтво ж стало причиною всіх соціяльних лих, починаючи від війни й соціяльного визиску і кінчаючи на національних сварах. Те, що можна було „схопити“ (ergreifen), людський добробут — був ідеалом, а осягнути його можна було систематичним використанням добутого через науку знання і опановання природи. Всі соціяльні недомагання можна було вилічити через піднесення опертої на науці, зовнішньої культури, яка визволює людскість з нужди і турбот. Соціяльна проблема стала проблемою удосконалення матеріяльного стану суспільности через науку.

Те саме знання мало принести щастя не тільки в соціяльні відносини, але й в національні, неуцтво було причиною і національних свар, де ділав „незбагнутий“ афект, що не хотів нічого знати про закони льогіки. Разом з Боклем, наші націоналісти думали, що „найбільшим противником нетолеранції“, як і всіх афектів, які роблять пекло з людського життя, „є знання“. На його думку лише „поширенню знання“ завдячуємо ми, напр. скасування інквізіції, сього „найбільшого лиха, яке знала людскість“⁵⁾. Чому ж, завдяки тому самому знанню не удалося б людкості запровадити рай і в межинаціональні відносини? Таж *supremus motor* душевного і суспільного життя є всесильний інтелект!

Ся теорія була так спокуслива для всякої демократії, вимагала від неї так мало, була так-до вульгарности проста, що її моментально приняло за свою ціле українофільство минулого віку. Українофіли теж були націоналістами, але без галасу. Причиною межинаціональних ворожнеч були для них не вічні закони конкуренції між расами, не перенесена з світа органічного до надорганічного боротьба за істновання; причиною національних свар була умова відсталість, боротьба ідей, а головне — непорозуміння. Ніщо иншого, як непорозу-

міння, ігноранція, неучтво, брак культури були й причинами, чому людські раси від тисячів років нищили одна другу. Аби сей „ненормальний“ (і образливий для „нашого культурного віку“) стан усунути, треба лише „науково обґрунтувати“ ідеал людскости, треба тільки відчинити очі гнобителям і гнобленим на сю ненормальність, і все буде гаразд! Гноблених — відівчити від їх „шовінізма“, гнобителів — від фальшивих ідей імперіялізма, і одних, і других — від національного засліплення. Яким способом? — Очевидно — освітою, переконанням і пропаґандою „взнеслих ідей“ вселюдського братерства... Розумних причин до ворогування між націями нема, се вороговання підтримує лише жменька пануючих („царів та панів“). Історія се вічний поступ вільної думки, стале поборювання „забобонів“, повільний шлях до тріумфу розума над афектом і волею, над всім, що темне, „незбагнуте“, зачіпне й фанатичне, — що загачує людскости шлях до землі обітованої.

Зроджена і розквітла в нездоровім повітрі уярмленої нації, ся ідея неподільно запанувала над всіма поколіннями нашого ХІХ. віка і початку ХХ-го. Всі вони терпіли на надрозвиток інтелекта. Не було такої течії, від крайних лівих до крайних правих, де б ся ідея не панувала в той чи инший спосіб. Спершу в першій ясній і скристалізованій програмі україньства ХІХ. віка, — у Кирило-методіївців. Вони признавали, вправді, що Україна була „розпята і замучена“ її противниками, але, приписуючи їй власну забудькуватість і великодушність, твердили, що вона „не памятає лиха“, „готова простити їм усе“ і навіть „проливати свою кров“ за ворогів, як тільки тамті „просвітяться“ і пізнають свої „помилки“. Чужий імперіялізм на Україні не був для „братчиків“ зявищем нормальним, причиною його була ігноранція. Треба її було розвіяти, „прокинутися зі сну і дрімоти“ та „викорінити з своїх сердець безглузду ворожнечу“ до инших народів, і на словянській землі настане спокій.

Се не був лиш lapsus. Се було глибоке переконання Методіївців. Вічний гін народів до експанзії і підбою не був для них імманентний поняттю нації, як напр. імманентне поняттю газа стремління заповнити всяку

порожність, — сю ворожнечу уважали вони чимсь штучним, прищепленим народам „царями і попами на загальну погубу“, як в своїй незрівняній демократичній мові виражалися Методіївці⁶⁾. „Розумні“ причини — в світі фізичних зявищ, і „розумні“ аргументи — в світі надорганічним, вони лише кермували всім довкола нас, вони ж мали перемогти всі „темні“ сили, що стояли на дорозі до царства чистого розума.

Коли Методіївці були перші, що в добу нашого упадочного націоналізму сформулювали ці ідеї, то найзавзятішим їх популяризатором став М. Драгоманів. Вирослий в отруйнім оточенні царської Росії, переконаний російський державник, релятивіст і еkleктик з голови до пят, *gente Ruthenus natione Russus*, як назвав його Франко, — з приємністю захопився він за тезу, так вигідну і так зрозумілу для кожного провансальця. На його думку „сварки“ між народами пояснюються лиш тим, що люде є „нерозсудні“. Тепер сих „сварок“ є менше — (шкода, що Др-в не дожив до наших днів!), але коли в давнину їх було більше, то се пояснюється, на думку професора, людською ігноранцією: „Коли люде були менше розсудні, ніж тепер, то між ріжними народами були часто сварки... І народи жахались оден одного або ворогували поміж собою от так, як напр. кінь жахається верблюда, або собаки ворогують з котами, і т. д.“⁷⁾. А звідси ясний для кожного драгоманівця висновок: як людському вихованню удалося погодити kota з псом, так повинно удатися привернути й мирне співжиття ріжних рас. Над тим, чи се завдання так легко виконати як помирити верблюда з конем, чи напр. як лиса з курами, або вовка з телям, — над сим правовірні драгоманівці не задумувалися, бо таке ставлення питання перекидало б до гори ногами ціле їх відчування світа, в яким *pius*-ом був розум, а не від нього незалежні інстинкт та воля.

Та на щастя, світ думав власне так, як Драгоманів (бодай йому так здавалося), „і згодом розумніші люде стали думати, що такий нагніт одного (народу — Д. Д.) над другим річ несправедна, крайне нерозумна, не вигідна для загалу навіть пануючого“⁸⁾. Шляхетним завданням українського націоналіста стало отже

переконувати противника в „бевглуздности“ його агресії і невігідности її для нього ж самого, однією силою розумових аргументів; точнісінько так, як він гадав переконати Росію заперестати культурний гніт над українським шкільництвом „однією силою педагогічних аргументів“⁹⁾.

Оден з маркантних представників монізма, В. Освальд (полемізуючи з „мілітаризмом“) писав, що відносини mezi націями повинні нормуватися розумовим принципом „енергетичного імператива“, який чисто „науково“ наказує їм сидіти тихо і не тратити марно сил в непродуктивній борні¹⁰⁾. Як з точки погляду „енергетичного імператива“ плуг вище сохи, а полюбовне розмежування сусід вигідніше вічних сварок і бійок, так, з тої ж самої точки погляду, вигідніше є мирне співжиття народів, аніж їх ворогування.

Щоби се ворогування устало, треба лиш „переконати“ ворогів в його безсенсовности! Покоління, хорому на надрозвиток інтелекта, промовляли до переконання сі наївні аргументи. Вірив в них і Драгоманів. Так найбільшим аргументом проти надання українсьтву „державно правного характера“ було в нього те, що сі стремління не можуть витримати критики „освіченого“ чоловіка; що їх відкинуто „науковою критикою і аналізою“. Для нього те, що відкинула наука, не сміє існувати в життю, бо ним жеж кермує розум. Афект в соціяльнім життю не грає жадної ролі і він радить перенести „точку опертя соціяльного і політичного руху в Росії з почуття і віри на науку і розрахунок“¹¹⁾. Наука ж, розум, критика, аналіза, переконування, а не інстинкт і воля мають вирішити і національну проблему.

Се було якесь політично-національне Толстівство. Толстой також проповідував, що не треба бути фантастом, аби вірити, що спершу в цілій Європі, а потім і на цілій кулі земній запанує братерство народів, як тільки вони відповідно „просвітяться“ і зрозуміють „безглуздість“ їх вороговання¹²⁾. Слідами сього Толстовства, спопуляризованого Драгомановим пішла і майже ціла українська публіцистика. Галицькі молодоукраїнці хвалили Драгоманова за те, що той не ставляв української „квестії з формальнонаціоналістичного боку“, тільки „з педа-

гогічнопрактичного¹³), себто не з точки погляду ірраціональної волі нації до життя, лише з погляду логічного узасаднення. Так само людина, яка витиснула свою печать на українофільстві між першою і другою революціями, уважала, що боротьба українства за існування була „ідейною боротьбою“, себто боротьбою не двох виключаючих себе взаємно воль, лише — ідей, при якій все є змога переконати противника аргументами від логіки¹⁴). Навіть українська революційна публіцистика трималася думки, що „національне питання“ (себто між-національна ворожнеча — Д. Д.) се щось ненормальне, нерозумне, щось „видумане“ („буржуазією“, як в Методіївців — „царями й попами“) для того, щоб штучно нацькувати один нарід проти другого¹⁵). При відповідній „просьвіті“, сатанська полуда, накинута на очі „народу“ (взгл. „пролетарята“) спаде, і позбавлені своєї „буржуазії“ (взгл. „панів та царів“) народи зіллються в братерським союзі, в вічнім царстві всесильного розума.

В повній згоді з наведеними думками, твердить одна з головних українських часописів перед революцією, що „говорити про неприязнь“ Росіян до нас можна лише в „патологічному стані“. „Неуцтво („невежество“) поясняє багато з того, що Українці беруть за неприязнь, за негативне відношення до їх національної справи“¹⁶). Тому то драгоманівці були переконані, що „доводи розуму і справедливости“ змусять противника змінити своє негативне відношення до української національної справи¹⁷), бо виною такого відношення є тільки „непоінформованість“ чужинців, „пріскорбное заблужденіє, которое объясняется очень плохой (їх) осведомленностью“ відносно українських змагань¹⁸).

Такий менше більше був зміст цілої української преси. Перед 1905 р. тон їй надавав Драгоманів, по 1905 — М. Грушевський. Для нього так само жадання українства диктувалися не спонтанною волею нації, не її ірраціональним стремлінням до життя і влади; українські домагання є логічним висновком розважань над розумним устроєм соціальних і межинаціональних взаємин. Яко такі, сі жадання є „безсумнівні для всякої просто тільки гуманно і культурно настроєної

людини“, хоч би й з ворожого табору. Тому то сі до-
магання треба було „аргументувати більше від
розуму“. Правда, сих доказів ворожа сторона не
вислухала, і події не пішли за радою професора, але
— тим гірше для подій! Бо засадничо мають рацію все
таки не події, не та „темна“ сила, що панує і над люд-
ським розумом, і над вчинками людей, і над їх мотивами,
— лише прекрасний розум. Сі докази від розуму,
„коли б були услухані в свій час, витворили б трівку
моральну звязь між українським громадянством з одного
боку, російською державністю і великоруським(?) по-
ступовим громадянством з другого“¹⁹). Дотеперішня непри-
миримість українського і неукраїнського націоналізмів
для Драгоманова так само як для Грушевського, є отже
стан патологічний, викликаний „нетямущими“ ігноран-
тами... Яким домом для божевільних мусіла видаватися
шан. професорові історія, яку робили Олександрі, Цезарі,
Кромвелі, Наполеони, Мацціні та інші „нетямущі“
і „некультурні“ люде, що ось вже кілька тисячів років
тримають людскість в „патологічному“ стані! Саця Муні,
Ганді і Лев Толстой мусять видатися для людей сеї
психології одинокими світочами людскости...

Тою самою психологією були заражені навіть
революційні кола Наддніпрянщини. Рука в руку з ними
йшли і революційно настроєні галицькі круги. „Молода
Україна“ писала, що боротися за свій революційний ідеал
треба „збруєю знання, о д и н о к о ю збруєю наших часів“.
І далі: „знання і наука, що нині змінили весь овид
земли є для нас одинокою збруєю до боротьби
з нашими ворогами“, „свячені ножі“ засадничо відки-
даються²⁰)... Особливе значіння набирає се сгедо з огляду
на час, в якій воно виголошувалося. Се був час про-
льогу до першої революції на сході Європи, 1900 рік,
час, коли, по признанню самих визнавців сього сгедо,
ніколи положення української нації не було так подібне
до положення за часів Хмельницького.

Ся прекраснодушна професорська ідеологія була
так в нас поширена, тьяк загально принята серед офі-
ціального українства, так сама собою зрозуміла, що її
сліди безперестанно надibuємо і в нашій поезії.

„Коли ти любиш рідний край, — то так і знай, — що гук війни, огонь Перуна, — дочасні, як і свист бича, — і щастя дасть не блиск меча — а вільна школа і трибуна“, — так звучала драгоманівщина, перелицьована на вірші одним з корифеїв нашої поезії минулого віку.²¹⁾ Уривок сей не виїмок, він так само характеристичний для української поезії, як цитовані уривки з Драгоманова і Грушевського для української публіцистики. В нім відбився цілий недолужний світогляд тих часів, позбавленої усього здорового й сильного інтелігенції нашого fin de siècle. В покоління з відумерлою волею, засудженого на безчинне спостерігання, орган сього спостерігання, розум, зробився силою, що буде й руйнує світи, нищить зло й насильство, запроваджує щастя і добро...

Типовим представником драгоманівщини в Галичині (хоч на прикінці життя він її й вирікся) був Іван Франко. Всевида людського розуму для нього найвищий закон. Інтелект і для нього та зброя, якою кожда гуртова одиниця (отже й нація) має боротися за бажаний для неї лад, головна підойма реформ. Він питається: „А ще скажіте, як сей лад перевернути хочем ми? — Не зброєю, не силою — огню, заліза і війни, — а правдою і працею — й наукою“²²⁾ Як бачимо, в Наддніпрянця і в Галичанина стрічаємося навіть з одним і тими самими словами на вираження їх спільних думок. І ці думки не були винятком в Галичині. В другім збірнику того ж автора читаємо: „Най кожний в руки меч береть — зблизився слави час — не думаю сталевий меч — ми шляхом мира йдем; — тільки науки й правди меч — врагів спалить у пень“²³⁾ „Розум владний без віри основ“ — ось його ціль а, наука — той „спокійний і щирый провідник“, що „шукає виходу з стежок блудних“, на які зайшли одиниці, народи, ціла людськість, батожені „еґоїзмом“ і „ненавистю“²⁴⁾.

„Наука, поступ і всі заходи просвітні“ — були для того покоління тараном проти „царства темноти“. „Висока думка“ того покоління була його мечем, а мова — одинокою зброєю. З гордістю неофіта проголосило воно, що „над силу ума вже більшої сили й насвіт і нема“²⁵⁾.

„Не неволя чужа і не сила меча — гаслом стали: „освіта й наука“. Проти нападу злого, і тьми, і бича — се найкраща в життю запорука“. Се покоління покінчило з старою романтикою, а за гетьмана йому став Іван Котляревський. „не гетьман польовий, а культурний“ який всім їм „вказав шлях літературний“, шлях школи й просвіти, що вів націю до щастя.²⁶⁾ Що ся філософія таки дійсно була загальна, най на доказ послужить і сей маленький вірш, взятий з одного галицького журналу для дітей (рік 1924): „Шаблю, порох та пістолі — мужуть мати й дураки — Але розум, сей дар долі — лиш правдиві козаки. — Можем волю здобувати, — непотрібний порох твій — не потреба кровці лляти — лиш бери все розум в бій“²⁷⁾ „Справедливість і взагалі вимоги моралі“ та те „духовне переродження“ людскости під впливом розуму — були двигунами історії!

Сей свого роду „світогляд“ відбивався і в цілій зігзакуватій політиці українства, вся вона була наскрізь пересякнута драгоманівською вірою в силу розуму і переконання, і то „буржуазна“ так само як і „соціалістична“ чи „радикальна“. Вся вона властиво виходила з założення, що непримириме ворогування між народами — байка, щось штучне, що дасться усунути взаїмним порозумінням; вся вона не раз апелювала до драгоманівського порівнання „пса і kota“, аби „переконати“ кого треба в „безглуздости“ їх неприєданого до нас відношення, та в можливости, в обопільних інтересах *modus'a vivendi* між народами, мріючи про „автономії“, українські Швайцарії і інші утопії. Нічогож не було лекшого. Чи релігійне почуття, як тепер національне, не було колись також страшним вибуховим матерьялом, причиною страшних війн? Але нарешті між ріжними вірами запанував мир і злагода. Чи-ж не можливо так само приборкати силою розума і національне почуття як приборкали поволі людожерство, рабство, інквізіцію та поединки? „І коли ідея релігійної свободи пройшла шлях розвою, де спершу її не признавали, коли панувала нетолеранція, потім зявилась терпимість, але з широкими привілеями пануючої церкви і лише в кінці прийшла доба повної свободи сумління, — то той самий шлях розвою доводиться

перейти і національній ідеї до хвилі її остаточного тріумфу у вказанім нами сенсі²⁸). Вправді, людська природа міняється дуже повільно, але може-ж зміниться „точка погляду“! Лише більше доброї волі і віри в „тріумф справедливости“.

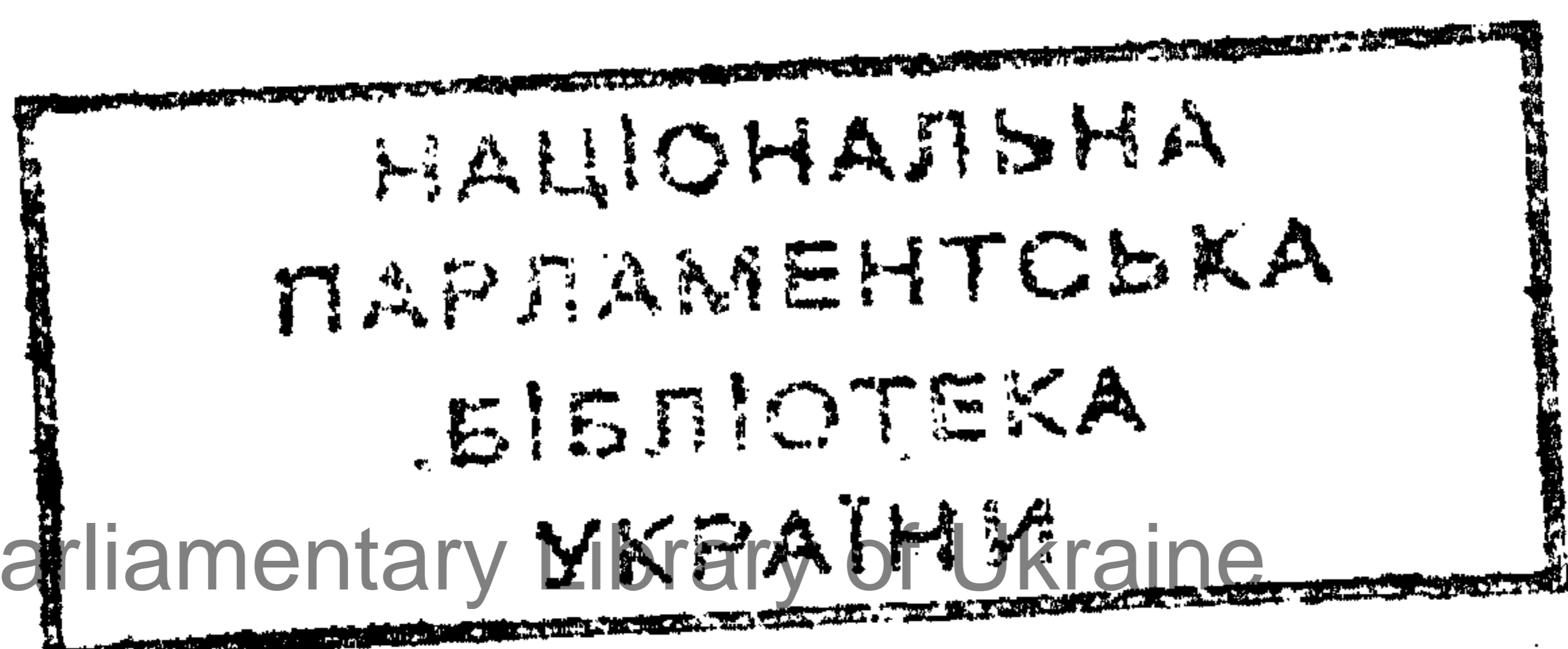
Се була отже їх дорога, дорога українських націоналістів від Методіївців, що лишилися глухі на гамір 1848 р., через Драгоманова, що переочив визвольну боротьбу Ірляндців, Мадярів і балканських Словян, — аж до тих авторів меморандумів до Денікіна і Совітів, що були глухі на шум революції яка почалася на Україні в 1917 році. Нічого з „почуття“, нічого з „волі“, ніяких аксіоматичних національних правд, лише „наука“, „розум“, „аналіза“ і „переконання“ є тим шляхом, яким ідеться до пізнання правди взагалі і до її запановання в сім світі.

Як питання тої чи иншої системи оранки, так і питання національних взаємин було питанням доцільности: як таке, вирішувалося воно розумом і переконанням. Піднести в вищий стан господарство чи клясу, або націю мала тільки освіта, все обіймаючий засіб на всяку соціяльну біду. Провінція до всього підходила зі своєю міркою: не тільки проблеми буденного життя, не тільки дрібничкові спори за межу, але й проблеми світового розміру розрішувала вона намовлюванням, вговорюванням, зазивом до „здорового хлопського розсудка“, найвище — позвом до суду...

РОЗДІЛ II.

„Науковий“ квіетизм.

З того примітивного інтелектуалізма випливає цілком послідавно й ще примітивнійший, ніби то науковий, квіетизм, віра в ненарушальні суспільні закони: друга характеристична риса українофільства. Спершу українофільство шукало „науково обґрунтованого“ і „науково доведеного“ ідеалу. Се обґрунтовання ішло раз дедуктивно відірваним шляхом, раз — шляхом експеримента. Розум правив світом фізичним, він жеж, очевидно, правив і світом соціяльним. Так як земля руха-



лася в усталеній орбіті, так своїм приписаним бігом ішло й соціальне життя, покірне законам „еволюції“ і „поступу“ Все се було ясно й просто, як два рази два чотири, і тому моментально засвоєно як найглибша мудрість нашим націоналізмом; сей націоналізм твердо пам'ятав, що стремління нації також мають свої межі у „вічних“ законах суспільного поступу. Критика і сумнів замість певности і фантазії — були головні чесноти людини науки, вони-ж були в наших українофілів запо-рукою проти національного максималізму.

Ані сих сумнівів, ані сього скептицизму (бодай не в такій мірі) не знав той хто визнавав шопенгаверівську *qualitas occulta*, „волю“ за головну самотійну моторову силу в історії, яка творить „з себе самої“ (*aus sich heraus*) як казав Гегель. Але для наших провансальців існував лиш видимий світ феноменів, окремі тіла, доступні нашим змислам. Сі тіла творили „одне з місцем, на яким знаходилися і до якого були привязані, або, коли рухалися, то якоюсь причиною з зовні“. А коли сей рух (як напр. рух планет) „відбувався не на ділання з зовні, то все-ж він був залежний від точно усталених законів“, конечних і незмінних.²⁹⁾ Анальоґія з соціальним життям була така близька і така зваблива, що-ж дивного, що в нас се життя розуміли стаціонарно: випадкові хвилеві відносини між ріжними феноменами суспільного життя уважалися за сталі, як напр. статистичні цифри даного момента, дані взаємовідносини сил між окремими націями, то що. Сі відносини були усталені раз на все, а коли й підлягали змінам, то й сі зміни могли відбуватися лише в стисло приписаним темні й порядку, до якого як людина, так і нація повинні були пристосуватися, а не накидувати їм свій шлях.

Знаряддя в чужих руках, з надломаною волею, покоління минулого віку ішло в напрямку найменшого опору: з браку здібности чинно втручуватись в життя, формувати дійсність після власної вподоби, воно для виправлення своєї безсилости, накинуло дійсности цілий ряд „законів“ менше або більше „вічних“, менше або більше фантастичних, за якими стояла так звана „залізна конечність“ історії. Для нації, що хотіла вільно розвива-

тися, її провансальські провідники на кождім закруті встромили стовби з „осторогами“ і заповідю кари за неперестерігання „законів“. Хто хотів жити і рухатися, мусів сим „законам“ коритися. Правда, сі „об’єктивні, емпіричні“ закони ніби суперечили виведеним дедуктивно „законам розума“, але хаотичний мозок провансальця дуже легко перескакував через сю суперечність (як і через багато інших), бо коли многі з „об’єктивних“ законів були й „розумні“, то чому „розумні“ не могли стати „об’єктивними“? І чи одні, і другі не були відкриті тим самим людським розумом?

Так національна воля, і без того річ сумнівна для Драгоманівців, дістала нові кайданки — „закони“ соціального розвою, яких не вільно було переступити, не наражаючись на славу неука або „ідеаліста“. Найбільш консеквенні просто переносили фізичні засади до соціології. Одною з сих засад була вже згадана засада „енергетичного імператива“. Після сеї засади відносини mezi народами мали урядитися так, щоби при їх усталенню і плеканню зуживалося як найменше енергії. З сеї точки погляду, очевидно треба було як найбільше затіснити відносини mezi націями. Отже в програму такого національного „енергетизма“ входило м. и. уєдностайнення мови, дальше — знищення мит, мир за всяку ціну, по можливості знесення міждержавних кордонів, або бодай не „штучне“ збільшення вже існуючих, і пр. Другим таким „законом“ була конечність зріжничкування націй для тим більш гармонійного розвитку „цілості“, яку мусить ся очевидно за всяку ціну зберегти ненарушеною. „Кождий нарід відповідно до свого темпераменту, клімату та продуктивности своєї країни, вносить свою відмінну від інших частину до загальної культурної скарбниці й саме та ріжноманітність в творчості робить можливим витворення одної гармонійної цілості“.³⁰⁾ — писав предтеча марксівського національного-нівеляційного соціалізма, і сю думку міцно засвоїли в нас. Кождій нації дозволялося виявляти свою особистість, але лиш о скільки се йшло на користь „гармонійної цілості“ і не суперечило „енергетичному імперативу“. Утримання власної армії, уряду і державности — було з тої точки погляду люксусом.

Може ще важнішим „законом“ був „закон“ історичного розвитку, що інакше звався „духом часу“ Покликаючись на обидва сі — однаково туманні — „закони“, колись Карл Маркс проголосив австрійських Словян (за малими винятками) „додатком“ до німецької або угорської націй. Виявлення їх волі в напрямку противнім аспіраціям великих народів, пятнувалися як „контрреволюційні“, що ідуть в поперек „історичному розвиткові“, і тому були гідні осуду. Кількадесять років по тім такі самі змагання „російських“ націй також пятнувалися кремлівськими і нашими учениками Маркса яко „контрреволюційні“ і „суперечні духові часу“.

То знов таким „залізним“ законом проголошувалася еволюція державних форм в напрямку загальної амальгамації, стоплювання малих народів у великі політичні громади. Хвилеву рівновагу європейських держав по віденським конгресі моментально перестемпльовано в „вічний“ закон, який очевидно ішов не в напрямку творення нових держав, лише в напрямку скріплення існуючих держав Левіатанів. Хто пережив сю добу, ще перед світовою, перед турецько-італійською і балканською війнами, той памятає яке „згіршення“ серед фарисеїв існуючого стану посідання викликало відділення Норвегії, і як соціялісти, особливо-ж російські, доводило всю „абсурдність“ сього кроку для самої-ж Норвегії та неможливість робити з того „винятку“ правило... Многі йшли ще далі і проголошували, що новітний тип, до якого стремить держава, се держава національностей, що отже гасло, кожній нації осібна держава, є „ненауковою“ утопією³¹).

В характері „законів“, що мають регулювати співжиття між націями були розуміється і так звані закони господарського розвою, які ніби то вимагали побільшення, а не зменшення господарчого терену, обнятого одною державною організацією, і пр. Тому коли наші націоналісти хотіли якось обаргументувати свої „моветонні“ домагання (їх конче треба було доказувати!), то вони так само покликалися на всілякі „закони“, що їх обов'язані були визнавати і їх противники. Так напр. коли українські соціялісти важилися піднести невинне гасло авто-

номії, то на се не вистарчало задокументовання волі нації на осібне існування, треба було доводити, що „економічна децентралізація тягне й децентралізацію політичну“ та що „процес демократизації державного ладу (слово „процес“ мало характер чогось містично-неминучого!) вимагає децентралізації законодавства, адміністрації, судівництва“, та що „в інтересах розвитку продукційних сил“ автономія України доконечно потрібна. Їх противники, знов, доводили так само незбито, що „розвиток капіталізму нищить з неминучістю національні індивідуальности³²⁾“. І ніхто з тих, що сперечалися не зауважав, що інтерпретація сих „залізних законів“ для кожної поодинокі нації, ширша чи вузча, залежала виключно від енергії, з якою вона, не журичись жадними „законами“, заявляла своє право на існування.

„Буржуазні“ наші партії не відставали від „соціалістичних“ і також старалися подбати про „законний“ паспорт, аби вилегітимувати домаганне своєї нації. Вони „доводили“ неминучість національних уступок „вимогами“ також залізних „законів культурного розвитку“, які „скрізь“ тягнуть на поверхню громадського життя демократію. Але, з другої сторони, боронячись проти „нетямущих людей“, які закидали їм сепаратизм, доводили, що „лише приналежність до великого, добре зорганізованого державного союзу може дати економічному і культурному розвиткові народностей і країн, що входять в його склад, дуже багато вигід, як... створення більших і досконаліших просвітних і культурних установ, більша забезпеченість перед міжнародними комплікаціями“ і пр. Інші готові були визнати й самостійність, колиб їм хтось сказав, „що буде робити політично самостійна Україна?“ Бо така Україна певно відгородить себе від Польщі і Росії митом, а як се вяжеться з процесом інтернаціоналізації³³⁾?

Всі ці закони, з яких переважна більшість були емпіричними фактами, важними хіба для даного, дуже обмеженого періоду часу, були, так само, як і цілий сей недужий на надрозвиток інтелекта, світогляд, — капітуляцією перед феноменом, перед світом даних фактів, перед існуючим status quo; се було бранням світа не в його

динаміці, лише в статиці. Для щирого драгоманівського провінціяла не було ніяких підсвідомих гонів, що змінляли і хвилеві закони і хвилеве status quo, ніякої безмотивної волі ні в одиницях, ні в націях. Все се були забобони; для провінціяла існував тільки світ видимих явищ, сталих відношень, сталих величин або сьогоднішних законів — одним словом світ незмінного status quo, або його згори приписаної „еволюції“, яку нарушати спонтанній національній волі — було смішною утопією. „Не військові події та наслідки битв, ала льогічні етичні засади, та їх еманациї — закони людського та міжнаціонального співжиття — мали бути рішачими для будучого упорядкування міжнародних відносин“, — ось як формулувало свій світогляд те недолужне покоління. Для нього історія ішла „несвідомо, механічно“, вона не була „впливом свідомих змагань“ стреміла до своєї мети „хотьби навіть ніхто до того свідомо не йшов“³⁴).

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

У сій вірі людей з ослабленою волею у всевладу розуму над інстинктами, в їх вірі в „залізні закони“, які все самі зроблять без нашого співділання і яким не коритися — марна праця, виявляється той самий заник волевого імпульсу. Зомбарт каже, що „Марксів („науковий“) фаталізм се ніщо инше, як розпачливе перенесення відповідальности на сили природи, які... треба лиш пізнати, щоб їх опанувати. Сею штучною конструкцією... старався Маркс свій нахил до теоретичної обсервації бігу подій ужити яко „ерзац“ бракуючої йому... здібности політичної“³⁵); здібности чинно творити нове. Нічим иншим, як „ерзацом“ відумерлої волі були й „закони“ наших націоналістів...

РОЗДІЛ ІІІ.

Хуторянський „універсалізм“.

Інтелектуалізм, що привів нашу національну думку до квіетизма, допровадив її до зречення власного національного ідеала, до свого роду „універсалізма“, в якому без останку гинуло всяке національне почуття. Вони також шукали за національною правдою, але їх правда, як результат чисто пізнавальної праці інтелекту, не підказувалася почуваннями і бажаннями, так розбіжними в різних націях. Їх правда була незалежна від емоціонального, ірраціонального чинника; її доводили розумом. Як устроїти суспільність, як уладнати взаємини між націями, де зазначити границі національним стремлінням — про все це рішала не расія існування кожної окремої національності, лиш сила всевладного розуму. А що закони розума, як і закони логіки є загальнообов'язуючі для всіх, то і правда, до якої дошукувалися наші націоналісти, цілком природно, була правдою універсальною; спеціальна правда тільки для тої чи іншої нації (*species*), правда, що булаб правдою для одного народу, а брехнею для іншого — для них не існувала. Бо лише правда відчута, правда віруючого є правда тільки його і його співвіруючих, але правда доведена розумом, логікою, експериментом — є правдою спільною для всіх. Їх правда була не виразом нашого „Хочу“, лиш нашого „Знаю“. Ось як про це гарно сказав Г. Зіммель: „Зміст інтелектуального твердження в своїй суті має те, що його можна уділити всім; кождий достаточнo освіченний розум мусить дати себе переконати самому інтелектуальному твердженню (коли воно правдиве). Аналогії до цього немає в області волі й почуття“³⁶). Заповідь — „Аз єсьм Господь Бог твой і пр.“ можна прийняти або ні, або комусь накинути, але ніколи не можна нікого змусити доводоm до її прийняття. Це суб'єктивна, відчута „правда“. Це лише правда того, хто в неї вірить. Але, така правда, що трикутник має три кути — або що їх сума рівна 2 простим, — мусить обов'язувати всіх: це об'єктивна правда. Іншими словами, хто шукає правди абстрактним розумом, мусить

виходити з założення, що існує одна, спільна, загальна й приемлива для всіх правда, якої базою є не та чи інша секта, церква чи нація, лише людськість, не суб'єктивно-національне відчуття, а загально людський розум.

З цього założення виходили наші Методіївці ХІХ. і ХХ. віку, вироблюючи собі різні містичні „правди“ і „закони“, які мають регулювати „розумне“ життя межи націями, і яким має коритися всяка „вузько національна“ правда. З сьогож założення виходили і їх енігони, цілком логічно відкидаючи національну правду, ставляючи над нею — правду космополітичну.

„Сама по собі думка про націю, — пише Драгоманів, — ще не може довести людства до волі і правди для всіх... Треба пошукати чогось іншого, такого, щоб стало вище над усіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра булаб спільною всім національностям“³⁷). І знов, взоруючись на релігійних справах, він каже: „Аж ось розумніші люде по різних вірах стали думати, що не слід чіпатися до других за різні церковні справи та звичаї“ та що „треба поставити над усіма церквами людскість і всіх людий всіх вір признати братами. Так думка про людскість поставлена була вище над думкою про націю та віру з їх особними звичаями, урядами та інтересами і стала таким судією посеред суперечок поміж націями і вірами та основою до волі кожної нації і віри в тих границях“³⁸). „Національство“ як джерело життя і власної правди було для Дрогоманова чимсь темним. Натомісьць „ясні — думки всесвітньої людскости“, сеї наївної фантазмагорії провінціональних Вольтерів... „Сі думки всесвітньої людскости“ і були єдиними, які моглиб „дати найцінніший ґрунт нашому прямованню до національної вільности“³⁹). Над націоналізмом ставляв він „інтереси інтернаціональні, загальнолюдські“. Він на стільки ще великодушний, що „не відкидає національності, але відкидає націоналізм, особливо такий, який сам себе протиставляє людскости або космополітизму“. Ся фантастична „людскість“ є в нього міркою всіх річий і всіх правд, осо-

бливож національної. Нація та її потреби — найреальніша річ на світі — для Драгоманова містика. Всякі вияви національної волі, спеціально мова, не мають оправдання самі в собі. Вони мають рацію існування тільки о скільки „є орудом проведення гуманних або загальнолюдських ідей“ в ті або другі народні маси. „Національна ідея ніколи не може бути основою для стремління цілої нації, для сього потреба шукати „всесвітньої правди“, спільної всім народам. Стихійне почуття національного семозбереження є для Драгоманова абсурд. Він радить побороти в собі „всі інстинктовні і туманні почуття“ расові і „підвестися над ними“ при рішенню всякого, в тім числі і українського національного питання; „поглянути на нього з загальнолюдської точки погляду“, з вершин „загальної правди для всіх“. Українство в нього не могло мати своїх цілей, бо „цілі праці людської однакові на всьому світі, як однакова здумана наука“⁴⁰).

Погляди Драгоманова і в сім відношенню зробили в нашій безкритичній суспільности школу. Передусім серед нашої соціалістичної і радикальної інтелігенції. В національних рухах шукала вона „загальних принципів“ і свою симпатію до сих рухів „міряла відповідно до тих принципів“; сими „загальними принципами“, сею „загальною правдою“, що стояла по над національною, була для учителя „людскість“, для учеників — або „соціалізм“ або та сама фантастична „людскість“: обидва сі поняття дуже часто мішалися. Для радикал-соціалістів „змагання за рівність, братерство і вільність всього людства“ було змагання, яке треба було виповнити „в першу чергу“, яке домінувало над стремлінням національним⁴¹). Один з основників галицького драгоманівства з гордістю проголошує, що „національні святощі“ для нього не існують. Він і його однодумці „не моляться до них“. За права своєї мови вони стоять тому, що є „в принципі за рівноправністю всіх мов“, „за розвитком української літератури тому, що ми прихильники цивілізації і поступу... Взагалі все те, що народовці роблять з криком патріотичним, ми робимо для того, що воно розумно і практично“. Себто: „тому,

що“, тому, що на се є санкція „вищої“ правди, розума. Національні почування і домагання, якіб не мали сих чужих „тому, що“, очевидно стратилиб для наших космополітів всяку рацію буття⁴²). Подібні тиради зужитих, голосних, нудних і порожніх фраз можна стрінуги й на сторінках кожного соціалістичного або радикального журналу. Ся словесна збиранина заступала їм партійну идеологію...

Сі самі соціалісти і радикали тільки тоді допускають національні гасла, тільки тоді оправдують самостійний національний ідеал, коли він годиться з „думками всевітньої людскости“, з загальною правдою. Націоналізм допустимий тільки тоді, коли можна „довести“, що він „не суперечить“ соціалізму, „а навпаки допомагає його розвойові“.

Та сама думка червоною ниткою тягнеться через поезію Ів. Франка, що панував над думками кількох поколінь в Галичині. Він тільки тоді оправдував любов до рідного краю, коли вона ні в чим не суперечила (те саме слово!) „вищій“ ідеї любови до тої самої фантастичної „людскости“: „І чиж перечить — питався він — ся любов (до нації — Д. Д.) — тій другій, а святій любови — до всіх, котрих гнетуть окуви?“ Коли не перечить, все гаразд, ну а коли перечить? Автор не дає відповіді... В кождім разі, шлях до націоналізму лише — через космополітизм, через сі „вищі“ ідеї, бо — „Хто не любить всіх братів, — як сонце Боже, всіх зарівно, — той щиро полюбить не міг — тебе, кохана Україно“⁴³). Не визнає любови до рідного краю без санкції наднаціональної правди і Тичина: „Поете, любити свій край не є злочин, — пише він, — коли се для всіх“... Яка вдаряюча тожсамість думок, виразів і навіть слів у всіх трьох идеологів: галицького молодокраїньства, малоросійського комунізму, і спільного божка цілої „поступової“ України — Михайла Драгоманова!

Зміст сеї „спільної“ для цілої „людскости“ правди, що стояла над правдою національною, мінявся відповідно до уподобання і темпераменту її апостолів. Раз сею „всесвітньою правдою“ був „поступ“, то знов „соціалізм“, „розвій гуманности і цивілізації“, „братерство

і рівність народів“, „еманципація демократії“ або „пролетаріята“ чи „визволення славянства“, а то і просто „культура“ — але всі ці „правди“ мали одно спільне: вони були самоцілю, нація та її право на існування — засобом або знарядям, самовистарчаючий національний ідеал — шкідливою утопією.

Для нормальної людини, яка відчуває довкола себе в життю і в собі самій, як і в своїй національній спільноті пульсуючу, нічим і ніким недетерміновану волю до життя і експанзії, ця філософія викличе лише жаль і відразу, але не для „освіченої“ людини XIX. віку з її ідеями про спільну, встановлену суверенним розумом, правду, а тим менше для громадянина України, насильно втиснутого перед війною в чужеродне тіло великих імперій, яких владу треба було собі усправедливити пануючими над підбитою нацією „інтересами людскости“. Ясно, що не в таких головах могла зродитися думка про самостійний і самовистарчаючий національний ідеал, який знаходив би своє оправдання в собі самім і не потребував оглядатися на наднародні ідеали, ані шукати в них оправдання.

„Я-м ще таке не видів!“ — се трафаретна реакція хлопського розума на все, що виходить поза рамки емпіричного, поза рамки його тісного досвіду. А Наддніпрянець в таких випадках питається: „чи ви таке бачили?“ В обох випадках вилазить погорда до всього ірраціонального, що лежить поза світом експеримента. Сю психологію мали й ідеологи українського провансальства, і тому вони відкидали ірраціональну волю, як *orgia* в історії; бо в світі, який кожний з них „видів“, ділав закон „розумної“ кавзальности, а людська історія була невстриманим походом думки до опановання як фізичного так і соціального хаосу. Тож схилив він голову й перед всякими соціальними „законами“, бо се був порядок річий, який він „бачив“, а иншого він не визнавав. Взятиж за вихідну точку стремління нації до самостійного життя, примат волі і випровадити з нього, як аксіоми її не передавнені жадання, — се була метафізика для нашого „хлопа“, неписьменного чи письменного, все одно. Се значилоби пізнати правду в „надприрод-

ній“ дорозі, на якій не вистарчає сам розум, а се очевидний абсурд. Аби не допустити до сього абсурду, до признання ірраціонального моменту в історії, мусіли наші націоналісти відкинути й спеціяльну, свою, правду даної національної species, бо правда, відкрита розумом і логікою є, з природи річи, спільна, загальнолюдська, а в ніякім разі не індивідуальна, ані „вузько“ національна...

РОЗДІЛ ІV.

Матеріялізм (лібералізм, демократизм, паціфізм, партикуляризм, анархізм).

Пізнана „науково“ (дедуктивно чи з досвіду) „загальна“ правда — се була формальна сторона національного ідеалу нашого провансальства.

Перенесена в царину конкретно національної ідеології, ся „загальна правда“ виродилась в нас в нічим не прикрашений, скрайний матеріялізм або суспільний утилітаризм. Парафразуючи мабуть Гете, сказав Шпенглер в своїй почитній книзі: „Антична людина знає лиш те, що вона бачить і схоплює“.44) Я далекий від думки порівнювати наше рідне провансальство з античністю, але з старосвітськістю провінції воно мало в собі дуже багато. Світ вічно-змінних явищ, що „схоплюється“ зміслами і розумом; що — в виді „законів“ панує над нами і конструує свою, загальну, правду — спихав на третій плян сталий, активно творчий чинник підсвідомого, ірраціонального, чинник волі. Заперечення сього чинника в теорії нашого націоналізма і привело на практиці до того, що я називаю матеріялізмом; матеріялізм протиставляв сьому сталому, вічно собі рівному, творчому моменту його každочасовий змінний вияв; невидимому „загальному“ — схопиме зміслами „індивідуальне“. Дана генерація, дана кляса, що репрезентує або хоче репрезентувати націю, її теперішній добробут і щастя, а не вічна воля нації, що переливається через усі každочасові форми, стоячи понад ними; те, що є, а не те, що має бути, — ось що було приматом для нашого упадочного націоналізма. Се була

теорія, зроджена на тлі атрофії національного вольового інстинкта. Для здорових спецієс — вольовий інстинкт не обмежений нічим. Утвердження права на життя, продовження рода, — має в них аксіоматичний характер, іде перед усім. Се вічне араціональне право нації до життя ставляється там понадусе до часне, феноменальне, „схопнине“, раціональне: по над життя даної одиниці, по над кров і смерть тисячок, по над добробут даної генерації, по над абстрактно розумові калькуляції, по над „загально людську“ етику, по над викомбіновані відірвано поняття добра і зла. „Вічне“ ставило ся там по над „дочасне“, суть — по над вияв, волю — по над її хвилеву обективацію, експанзію — по над статус кво, динамику — по над статику.

Інакше дивиться на се наша старосвіччина. Для неї — окруження є лише „перерахована сума матеріяльних річий“ (abgezählte Summe der stofflichen Dinge), як каже Шпенглер. Вона чужа нашому світовідчуванню, для якого „все видиме як щось умовне, протиставляється безумовному“, яке жие в душі одиниці, як і в душі народу, стремлючи до здійснення. Для старосвіччини абсурдом є уважати „лише змислове“, партикулярне за „дійсність другорядну“, яку треба „перемогти“ в імя внутрішного, ще не здійсненого ідеалу, в імя „загального“; для неї, навпаки ся змислова дійсність є одинокою реальністю в світі⁴⁵). Як для античного світа „зьява“ (Erscheinung) творила цілість „божественного“ (Гегель), так для нашої старосвіччини існував лише світ видимих явищ. Їй далека була думка, що зовнішне є лиш „оден з моментів божеського“ що „царство вільного духа є царство невидимого“ (idem), того, яке щойно має наступити. Гегель називав сей матеріялістичний світогляд „прозаїчним“, „das nur Sinnliche“ Шпенглера є в нього „Besonderheiten“, що він їм протиставляє „totales Ganzes“ або „freie Einheit“ річий; воно як щось саможієне стоїть по над зявищами, є їх осередком і душею, що їх оживляє⁴⁶)... Все се, розуміється, було метафізикою для нашого націоналізма. Поодинокі люде, сі атоми безформної маси не були тут можливістю, що лише завдяки формі стають готовою річю надорганічного світа, — вони

були одинокою реальністю. В нас не думали, що суть сих надорганічних річей є в одиницях лише „potencia“ (в можливості), що лиш через форму стає вона в них „actu“ (в дійсності). Навпаки, атоми, ся безформна маса розглядалася в нас, як одинока реальність. Загальне поняття було для нас ворогом емпіричної дійсності, ся остання була одинокою реальністю. Для філософії національного волюнтаризма (який знає „вічну“ волю species, а не дочасну — одиниць) все, що добре для species, — добре для одиниці, для покоління, для „Я“ і для „Ти“, для „Ми“. Для провансальської філософії все, що добре для „Я“ і для даного „Ми“, повинно бути правилом поведінки і для нації. Там — примат ідеалу, стремління до його здійснення, до реалізації того, чого не бачилося. Тут — примат теперішнього, „лише змислового“ „умовного“. Як для Фюербача і Руссо, підставою етики, так для наших провансальців підставою національної політики було ущасливлення „мене“ і „тебе“, „щастя всіх“, що в даний момент заселяють національну територію. Щастя не унятих в форму атомів, щасливих і зарозумілих на свою безформність.

Так цілком логічно, прийшов наш націоналізм до своїх головних матеріялістичних доктрин; сі доткріни, як і попередні (інтелектуалізм, косполітизм і соціяльний квіетизм) поставило наше провансальство по над національну правду, по над „безумовне“; а сими доткрінами були — лібералізм, що ставляв інтереси маси, яко збиранини одиниць по над інтереси нації, як вищого цілого; демократизм, що ставляв інтереси „народа“ яко неорганізованої безформної юрби по над інтереси нації, і соціялізм, що ставляв по над інтереси нації — інтереси класи. До них треба ще долучити паціфізм, і гуманітаризм, анархізм (роди лібералізма) і провінціоналізм (вид демократизма), який інтереси одної провінції ставляв по над добро цілої нації. Всі вони були в різкій опозиції до ідеї державности, яко цінности в собі.

Так по номадськи зрозуміла „свобода“, колективний егоїзм найгіршої сорти стали в нас вартостями в собі. Домінував так зрозумілий для провінціяла мо-

мент партикулярної в игоди (особистої, клясової, провінціональної) в протиставленню до моменту загального, родового, національного мусу. Ослаблення родового інстинкту — а не його зміцнення, аффірмація часового, хвилевого, даної форми — в противність до „вічного“. Дві доткріни стояли проти себе: розв'язання егоїстичних стремлінь, деструктивна засада „laissez faire“ з одної сторони, з другої — принцип творчої волі цілого, що угинає собі одиницю, покоління, клясу, їх щастя, „свободу“, „нарід“, „суверенне“ Я, „закони“, — не відступаючи перед агресією і насильством, перед накиненням всьому сеї волі, що сама в собі має свою санкцію.

Сей момент недорозвиненого вольового імпульса виявляється в нашій провансальстві передусім в упадочнім „гуманітаризмі“, що понад все ставляє фізичне „Я“ одиниці. Хто не бачить за деревами ліса, за „горожанами“ — народа, а за індивідуальною обективацією волі „спеціес“ до життя — самої сеї волі, для того із зникненням даної обективації зникає й саме життя. Для того фізичний біль і смерть одиниці завше будуть найстрашнішим нещастям; для того доткріна лібералізма, що протиставляла „права“ одиниці правам цілого, до якого вона належала, — завше буде аксіомою, а особливо її найвульгарнійша форма — паціфізм. Героїзм, що пхає маси до самопосвяти, ніколи неоправданий для них, в ім'я яких би величних цілий він не виступав. Війна для них, незалежно від її мети і наслідків, се зло, „масове мордовання“, гідне вже тому всякого осуду, що посягає на „найцінніше“: на життя одиниці. „Милосердними теба нам будь за для всього живого, — пише Франко — бо життя се клейнод, хибаж е що вище від нього“?

Для великих рас е щось, що е вище за життя одиниць. І для сього „Щось“ готові вони жертвувати навіть життям одиниць. Для українського націоналізма, перенятого наскрізь дрібно-міщанськими ідеалами звироднілого гуманітаризма, навпаки, життя одиниць було найвищим „клейнодом“, що стояло над всякими „метафізичними“ вартостями... „Ах, миналиб бенькети криваві, — пише другий представник нашого гуманітаризма — брязкіт

зброї скоріш би утих, — досить бою, і крові, і слави — і дочасних могил дорогих⁷⁴). І сей патос не був чимсь випадковим, се була глибоко відчута „фільософія“. Вона згадує про дорогі могили не з гордістю, як могили „незнаного вояка“, не як приклад великої самопосвяти для ідеї, що стоїть по над життя, не як заохочення і звеличення чину, що привів до вчасної смерти, — лише з сумом розчуленого сентименталіста, для якого жадна ідея не виправдує сих „дочасних могил“. Для другого автора війна се передусім „вбивство людей“. Оглядаючи поле битви питається герой: „Боже, великий добрий Боже, деж Ти дівся? Засвіти сонце, засвіти пільму ночі, нехай брат брата побаче“. Бо їх „Бог“ то був Бог безжурного щастя миші під мітлою. Той жеж, що приніс на землю „не мир, но меч“, що ставляв любов до себе по над любов до людей — Бог сильних рас є „страшним Богом“ для провансальця; йому в обличчя глянути лякаються вони, бо він жадає собі в жертву — і „молоде життя, і здоровля, і існування многих одиниць“. В нас є навіть спеціальний роман, прийнятий з великими похвалами, роман-протест проти „страхить війни“, в яким не лише видко біль з приводу сих страхить (почуття зрозуміле і оправдане), але в яким на війну глядиться виключно через призму хлопа, якому гранати не дають орати свою скибу, байдужого на се, кого матиме за пана⁴⁸)... Але романів, подібних до „Війни і мира“ Л. Толстого, „Огнем і мечем“ Сенкевича, або „Шуанів“ Бальзака, деб показувалося не тільки одну, а й другу сторону війни — велике зусилля нації в ім'я її ідеалу, що стоїть по над життям одиниці, по над всім, — ми ще не маємо.

Для кого рід або ідея, власна примха є все, для того навіть знищення одиниці є великою аффірмацією, перемогою життя. Парафразуючи великого фільософа волюнтаризма, можу сказати, що „не він, індивідуум, але нація є те, на чім залежить природі“; для паціфіста інакше. Члени ворогуючих націй „о с о б и с т о не мають нічого оден проти другого“, не сміють отже виступати проти себе і нації, бо не їх інтереси, а вигоди одиниці є ргіус'ом для ліберала, і „ніякий уряд не

сміє стояти над моральним кодексом одиниць⁴⁹). Бо інтерес нації в нічому не різниться від інтересів кожного з їх поодиноких членів. Поняття „роду“, „нації“, як щось, чого не можна схопити змислами, що є вище від суми їх членів, є для провінціала „метафізика“. Те, що йому найдорожче, се „видимі річи“: „Я“, „Ти“, „Ми“, одніця або „нарід“ і його терпіння й вигоди, теперішність а не завтра, матерія, але не ідея.

Се був індивідуалістичний егоїзм. Дальше йшов егоїзм збірний (демократизм), хоч зрештою їх досить тяжко розмежувати. „Щастя одиниці“ і „щастя всіх“, тих, кого Конт називав *Grande-être-людскість*. Але в обох випадках інтереси дня панували над всім, „сьогодня“ над „завтра“, щастя ближних над щастям далеким, інтереси даного покоління та його добробуту над категоричними наказами нації. Для колективного егоїзма і його провідників (всяких соціалістів і демократів) такі питання як проливи і Стамбул, кольонії, Ельзас, Крим, цілі, для осягнення яких потрібні систематичні зусилля кількох генерацій — се метафізика. Для сих цілий требаж жертвувати спокоем і матеріальним добробутом даної генерації, а до такого напняття, до стремління вийти по за свої буденні завдання, спаралізована воля провансальців не сягала. Безсмертні національні ідеали? — Алеж „безсмертно лиш тіло, — бо жаден атом — його не пропаде — на віки віком“. Такі цілі, як експанзія в Паціфіку, як підбиття Сибіру Єрмаком, ідея відплати, якою жила Франція пятьдесят років по 1871 р., — все се були химери, ілюзії поетів в політиці. Се був той поетів рай, що „лиш в сфері мрій, привиджень — ілюзій і оман... цвіте“. І добре, що „в кінці доглупалися ми — що ті фантоми є собі фантоми — не варті мук і крови і страждань“⁵⁰). Аби лиш не було сих „страждань“ — се найважніше для нашого провінціала. Щож до сих „оман“ (експанзії — мирної чи ні), то за ними жечуться ніяк не в інтересі „народу“, лише „в імя інтересів купки авантурників“. Великий похід вибраних рас, що привів до створення величних пам'ятників людського генія, як Британська Імперія, європеїзація Африки, куль-

тивізація Індії, то що — для пирятинських ідеалістів був злочинною забавою, в якій ходило лише о те „хто має одягати... африканських негрів у фартушки“ і „напувати їх алькоголем“. Для пирятинських світобувальців всі сі фантазії вже за для того самого гідні осуду, що „винищують організм селянської мирної країни“ і нарушують спокій її мирних обивателів⁵¹). Обиватель ніколи не кермується в своїм життю „ілюзіями“, лише буденними інтересами свого місточка і з сеї точки погляду оцінює всі світові події і зявища. Він кермується у своїх вчинках не абстрактними ідеалами, а інтересами найбільшого числа. Треба сі інтереси відшукати та їх правильно сформулювати (се діло не пророків, а економістів і статистиків), а полягають вони на збільшенню щастя і добробуту даного покоління в першу чергу. Ідеал для провансальця є те, що приносить йому „щось реальне“, а не тягне за собою „руїну края“ і „тисячі невинних жертв“, а — в найліпшій випадку приносить — тяжкі податки. Будова пірамід, середновічних катедр, великих імперій, хрестоносні походи — все се продукти „варварської“ епохи, про які смішно говорити в „наш освічений вік“. Їх ідеал — сидіти тихо в хліборобській „мирній країні“, що плила медом і молоком, і, крий Боже, не дати себе з неї вивести жадному Мойсею. „Ілюзії“ лише на погубу „простому народови“, а ще більше ті, що їх вигадують так звані „великі люде“. Бо сі великі люде се були або „різники“, що нищили наше „безсмертне“ тіло, або просто неморальні люде, а ніякі ширителі культури: напр. „досить згадати про гареми Володимира Святого, про його боротьбу з братами,.. щоб мати уяву, яку культуру плекали князі“ та інші великі люде⁵²)... Так думають наші соціялісти і демократи. Їх точка погляду є найслушніша для всіх, хто глядить на великих людей з точки погляду льокая, а на історію — з точки погляду льояльного горожанина, що журиться лиш дешевим урядом, уникненням ставляти на вістре меча „дражливих“ міжнародних питань, порозумінням між народами та добровільною втечею від великого шляху народів: за галасливого й за невивідного для спокійної душі гуманного дрібного міщанина.

Ось як гремів проти сього „теологічного духа“, що каже нації ставляти свій ідеал по над інтереси „народу“ і його „добробуту“ оден може найталановитіший з прекраснодушних циніків нашого недужого віку, Анатоль Франс: „Коли задуматися над мізерією, в якій погнута від самого печерного віку аж до наших днів нещаслива людскість (цініки і Методіївці ніколи не говорять про націю, лише одразу про „людскість“, про механічну сумму одиниць), то її причина все є у фальшивім зрозумінню природи та ще в кількох з сих теологічних доктрин, які надають світові жорстоке й ідіотичне толкування“. Він обурюється, що в „наш освічений вік“ знаходяться люде, переняті сим духом, які важуться проповідувати, що відмовлення собі чогось, терпіння в імя якоїсь вищої ідеї — є чеснотою. „Неслухаймо попів — кінчить сей сальоновий комуніст — які вірять, що терпіння гарне. Наші інстинкти, наші органи, наша фізична і моральна натура, ціле наше ество радить нам шукати щастя на землі. Не втікаймо ж від нього“. Старий гедонізм — ось та заповідь, яку дає нам Франс. Се його ідеал. Більш примітивно й наївно формулюють його наші Методіївці. В них сей ідеал стає якимсь рустикальним матеріалізмом, матеріалізмом гречкосія, але виявляється він в одних і тих самих формах: у відразі „до страхів, до саможертви, до великої звитяги“ до всього, що тягне „геть від сонної мороки, од огидного безділя“ в імя „абстрактних“ вартостей. Се була філософія тих, що „в гору ніколи їм глянуть“, що не хочуть знати про ніякі метафізики, „цупко держучись одного скарбу — власного життя“ (Дніпрова Чайка — „Плавні горять“).

У галицьких молодоукраїнців читаємо: „Добро народної маси є першою метою.. патріота. Та в чім лежить се добро народньої маси? Передусім в тім, що всі люде вважають підставою і необхідною умовою сего добра, в матеріяльних вимогах справжнього людського життя. Добра пожива, ясні просторі помешкання, відповідна одіж, потрібний відпочинок після праці, — взагалі все те, що люде для свого фізичного життя потребують. Отсе є найконечніше національне добро. Плекати й розвивати фізичний добробут

народних мас є першим завданням національних змагань⁵³). О скільки взнеслійший від сього „вірую“ міщанського соціалізма було „вірую“ того гайдамацького ватажка, який півтора ста літ тому писав до слідчої російської комісії: „Не за імущества втруждаємося, только аби віра християнська... не була б осквернена“⁵⁴). Але сей темний ватажок ще не міг читати Драгоманова, ані „Молодої України“... Для сих останніх і їх учеників всякі сі „віри християнські“ і инші романтичні або „теологічні“, як казав Франс, цінности — були забобонами, або „перебільшеним націоналізмом“, з яким „треба боротися“, бо „інакше в світі ніколи не буде миру, а буде кров і нужда“; бо інакше не переведуться сварки між народами, а вони недопустимі, бо „сварки й гризня нищать людський рід“ себто лягають тягарем на дану генерацію та її добробут⁵⁵). Правда, сі „сварки й гризня“ між народами допровадили Англо-Саксонців до опановання половини американського, майже третини африканського і цілого австралійського континентів, Росію — до підбиття Сибіру, а Україну — до увільнення степу від кочевників, але сі наслідки показали допіру в будуччині, а натурою провансальця є оцінювати все з точки погляду „муки і страждань“ даної генерації, осуджувати всяку „імперіялістичну експанзію“. В сім відношенню він нічим не ріжнився від того звичайного московського мужика, який проклинав Петра І-го. Як пише в своїй історії Ключевський, жалілися селяне на жорстокого царя: „відпочинку нашій братії, селянству, нема... Що він за цар! Цілу нашу братію на службу виволік... в рекрути побрав, нікуди від нього не втечеш... Як се його не вбють? Як би вбили його, той служба б минула, і черні стало б легше“. Се й був їх ідеал — аби голоті „було легше“, або як в нас казали: „колиб хліб та одежа, то їв би козак лежа“. Хліб та одежа або „добра пожива“ молодоукраїнців се був їх „національний ідеал“. Що Петро заснував величезну імперію се для ідеологів російської черні так само байдуже, як для ідеологів української голоти те, що князі боронили край від орди. Як з признаням підносячи заслуги Драгоманова, один з його учеників писав:

„Інтереси особистости поставив він во главу угла своєї програми. Лише гуманізм, найбільша сума щастя найбільшого числа людей може бути критерієм соціальної етики і всякої політики“⁵⁶). Що щастя людей полягає не в вічній стремлінні сильних розширити межі свого панування, лише в „гуманізмі“ і в „добрій поживі“, се була аксіома для українських соціалістів. Спеціально Драгоманів уважав, що наші „стремління до національної свободи“, ніколи не повинні іти в розріз з добробутом і спокоєм „найбільшого числа людей“. Дороговказом має бути не абстрактне „національство“, лише „ідеї всесвітнього гуманізму“⁵⁷). Не треба згадувати, що цілий наш соціалізм, був нічим іншим, як лише відміною того „народолюбства“, до якого належали Драгоманів, і молодоукраїнці галицькі, і Франко, та інші цитовані поети й письменники Соборної України; одні — ідентифікували націю з „народом“ і його стремлінням до „доброї поживи“, другі — з „пролетарят“, який в їх уяві обіймав взагалі „всіх пригнічених“ соціально, отже туж таки масу, а обидва — з існуючою генерацією та її примітивно матеріальними потребами.

Формулюючи свій націоналізм знаний французський політичний письменник Шарль Морас писав, що „інтереси тих земляків, що жити муть“ (*des nationaux à vivre*) треба ставити над інтересами „тих, що живуть“ (*des nationaux vivants*), а добро „вічної Франції“ (*France éternelle*) над добром „усіх Французів даної доби“⁵⁸). Як далекий від сеї концепції був наш провінційальний націоналізм, який нехтував волонтаристичним чинником в історії, для якого воля до життя народу вичерпувалася потребами одиниці та їх загалу, даного покоління, і то інтересами найбільш примітивно й вульгарно зрозумілими! На стремління до жертвування „теперішнім“, до експансії в ім'я ідеалу майбутнього, — до сеї найвищої ступені обективації волі нації до життя, наше провансальство не здобулося.

Воно властиво переносило в область національної идеології модний в ХІХ. віці матеріалізм. Для Ф о е р б а х а не існували ні плятонівські „ідеї“, ані гегелівський „дух“.

яких марним відбиттям лише була дійсність. Для нього існувало в дійсності лише „Поодинокє“ (das Einzelne), доступне змислам. „Загальне“ -ж (das Allgemeine) було тільки абстракцією. Се „Загальне“ в життю народів, яке натхнуло „божеським шалом“ Мойсея в його мандрівці по пустині; яке осягається зусиллями кількох поколінь, нездійснений ще ідеал, все се — в моменти сумніву — й для Франка лише „тіснозора“ омана, не варта, щоб її ставляти понад Поодинокє, та його терпіння. Для Фюербаха „дух“ є ілюзією одиниці, для Франка, „душа безсмертна“ — „дика фантазія“ як і „дух той, що чоловік создав з нічого“, бо „одне лиш вічне, без початку й кінця — ...се є матерія“.. Для матеріалізма є лише етика des Diesseits, момента, Франко також рішив, що „загалом нема безодні, нема нічого, лиш атом, момент“, ⁵⁹⁾ те, що стоїть перед очима, його лиш етика, його слези і стражданя, а не безодні тих „оманних“ ідеалів, що переходять до порядку дня над потребами моменту. А з Фюербахівської максими — „der Mensch ist, was er isst“ виплила ціла ідеологія нашого соціалізма з його наукою, що ушляхитнити людину може тільки „добра пожива“.

Нема нічого дивного, що узнаючи примат людини і їх механічного колективу, „черні“, даної групи і даної генерації над тревалим, над спецієс, наше провансальство прийшло до заперечення (отвертого або замаскованого) ідеї державности, себ то форми національної волі, що журиться не лише переходячим, нинішнім, „феноменальним“, але тревалим; що накладає руку на хаотичну збиранину „незалежних“ одиниць, що є, сказав би я за Шопенгавером „вищим щаблем обективації волі“ ⁶⁰⁾. Сей вищий щабель був для наших провансальців нижчий, а нижчий — вищим. Для націй, що творять історію, націй здобувців, головною цілею є панувати і уладжувати життя по своїй впадоби, якого б напруження народної енергії се й не коштувало, з якими б жертвами не було сполучено. В сих націй зродилася горда приповідка: Navigare necesse est, vivere non est necesse: стремління — все, жертви й вигода — нічого. У наших провансальців „vivere“ було всім, не та міцна організація нації, що забезпечувала їй перемогу

в боротьбі межі расами, лише „свобода“ одиниці і загалу. Т. Гобс встановлює чотирі завдання держави: 1) оборону перед чужоземцями, 2) мир дома, 3) збагачення підданих, 4) ненарушення їх свобод. З сих чотирох в нас розуміли лише три останні, а найважнішою задачею держави було забезпечення четвертого, „свободи“. Обиватель дивився на державу з точки погляду потреб і цілий одиниці, з погляда „природжених прав людини“, які в першій лінії мали респектуватися. Не з гори в діл, лише з долини в гору. Важне було не міць держави та її влада над всіма богатствами — матерьяльними й людськими країни, лише забезпечення щастя одиниці або одиниць. Держава була не апарат для осягнення цілий нації, лише — вигід одиниці.

Ясно, що коли, при такім погляді на річ, одиниця або „народ“ приходили в суперечку з державою, в згл. нацією, — державнонаціональний ідеал відходив на другий плян. Нація не має право над одиницею, яка є суверенна до того степеня, що має право сецесії з даного національного або державного звязку. Щоб той, хто родився Українцем мусів бути Українцем, се було для провансальців нечуване насильство над „свобідною особистістю“, бо „такий погляд суперечить самій психології національності і заслуговує осудження. як відгомін або продукт того самого гніту над національністю і над особистістю“; „йому треба протиставити принцип політичної свободи національного самозначення особистости“. Субектом національності „треба визнати не рід, а людську особистість“, а „національні права се ніщо иншого, як права особистости“⁶⁰). Отже в разі суперечки між одиницею і нацією, уступити має остання.. „Найпершим громадським завданням, що червоною ниткою переходить через всю історію людскости — се визволення людини з усіх... пут“, а „кожда людська особа є найвищою цілею сама в собі“⁶¹). Коли національний ідеал вимагав повного підпорядкування одиниці своїм приказам, коли його „пута“ ставали „невиносимі“ для нашої „суверенної особистости“, як для Петрівської „черні“ титанічні зусилля основоположника російської імперії,

— нація і держава оберталися в той „фантом“, з якого сміявся Франко. Провансалець знав лише „волю від чого“, не „волю до чого“. От, як пише оден з типових представників простацько-банального „народолюбства“: „Коли волю народа забезпечує окремішність (національнодержавна) — треба змагатися до окремішности; коли волю краще обечпечує спілка (федерація) з другим народом, тоді треба використати федерацію⁶²)“... Точка погляду члена не нації, а племені, провансальця, готового за „шмат гнілої ковбаси“ („соціяльну свободу“ — на мові провансальців) дати себе політично вести на шнурку чужинецькому демагогові. Тому м. и. таку величезну роль в усіх відтінках нашої політичної ідеології грає питання форми правління. Як у внутрішній політиці, так і в зовнішній, державник все глядить на те, яка форма уряду, взгл. яка з сусідних держав сприятиме найліпше незалежності його країни. Для ідеологів нашого феллахства ліпше „федерація“ з сусідньою республікою, аніж власна держава з монархом на чолі (коли сі феллахи ліві). Коли вони праві, то волітимуть „союз“ з сусідньою монархією, аніж власну республіканську незалежність. В сім відношенню ідеологі червоних феллахів ані в чім не ріжняться від ідеологів феллахів білих. Одні готові пожертвувати незалежністю края, коли „союз“ з червоним сусідом забезпечить їм „здобутки революції“, другі — ідуть на „федерацію“ з сусідньою монархією, аби лиш вона забезпечила бажаний їм суспільний устрій в краю, бо національні права се не права нації, що хоче бути самостійною, лише „права особистости“, що дбає, як той козак лиш про „хліб та одежу“ та про знесення „пут“. Бо сума інтересів одиниць вище інтересів колектива.

І одні, і другі, і праві, і ліві — се новітні „Балаховські люде“, що власну (особисту чи клясову) вигоду ставлять по над справу нації. Ліві — виправдують тих „татарських людей“, які в часі змагання українських державотворчих чинників з татарською навалою, — зрадили їх, перейшовши, за економічні уступки, до чужинців; виправдують через те, що під Татарами „їм вільнійше й краще жилося, ніж людям княжим“.

Для наших соціалістів громади „татарських людей“, які отже признавали над собою чужу зверхність — були „традицією української народної влади⁶³⁾“ Головний представник українського провансальства по Драгоманові також вихваляє „татарських людей“ і осуджує державні змагання України, о скільки вони ішли коштом соціального „визволення“ народних мас, або просто вимагали від них жертв. „Я був вихований — пише апостол українофільства — в строгих традиціях радикального українського народництва, яке вело свою ідеологію від кирилометодіївських братчиків і твердо стояло на тім, що в конфліктах народу і влади вина лежить по стороні влади, бо інтерес трудового народу — се найвищий закон всякої громадської організації, і коли в державі сьому трудовому народові не добре, се його право обрахуватися з нею“: не з тою чи іншою формою правління в ній, а з нею самою, з державою... Ось генеза всіх наших „автономій“, „федерацій“ і інших „союзів“, причина чому — помимо цвітистої фразеології — державницька думка є й досі думкою чужеродною в наших політичних колах⁶⁴⁾.

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

Типічним Балоховцем був, звичайно, й М. Драгоманів, якого дух більше шкодить українському націоналізмові по смерті, аніж був йому корисний за життя. Цілком в дусі тих „прав“ особистости, що мала право

собі вибирати національність, цілком в дусі Балаховщини, він виправдує напр. Ельзасців за їх зраду німецькості під час французької революції, бо Франція „Ельзасців увільнила від панів і попів“. Для політика з феллахською психікою „увільнення“ від яких би то не було тягарів се найважніша річ на світі, за яку не оден, а й десять разів можна міняти рідний край. „Національна єднота не завше може вести до більшої вільности⁶⁵⁾“. Коли вона веде до „більшої вільности“ — осанна їй! Коли ні — тим гірше для неї, тоді для Балаховця одна дорога: до того чи іншого хана.

Сей ідеал „татарських людей“, „черни“, „суверенних особистостей“, та як там ще його назвати, — приймав у крайніх лівих форму „народництва“ або „соціалізма“. Там над державою (взгл. нацією) стояла одиниця або „нарід“, тут — кляса, „пролетарят“, „робучий“ або „трудячий“ нарід. Суть лишалася та сама: засаднича нехіть до великого організуючого колектива, який в імя своїх тревалих інтересів наказує жертви й накладає тягарі і на одиницю, і на нарід, і на його поодинокі кляси.

Для соціалістів „найвищою метою є добро і розвій чоловіка“ (себ то одиниці). Вони також, розуміється, державники, але їм потрібна своя держава для того, щоб „наш мужик і наш зарібник мали кусник чорного хліба“. Так пишуть соціалісти, і мимоволі згадується все та сама приповідка — „колиб хліб та одежа“... Ну, а коли сей хліб буде не що дня, як напр. було з німецьким „зарібником і мужиком“ під час світової війни і бльокади, що тоді? — Тоді, очевидно, наступає право сецесії і самоозначення своєї державної приналежності для кляси, як — в горі ми бачили — для одиниці⁶⁶⁾. Драгоманів примиряється з російською державністю за те, що вона служила ніби то „аграрним інтересам селян“. Для нього цілком зрозуміло, що за сю ціну українська інтелігенція пішла на службу чужій державній ідеї і „стала й собі на боці уряду“ царя Олександра II. Се сталося „тим легше, що тоді було в ходу „народовство“, думка „злитись з народом“. Виправдує й тих Українців, що ставали при царським уряді „миро-

вими посередниками“, бо вони „мають за собою оправдання в тому, що збільшили селянську землю в трох правобережних губерніях майже о два мільйони моргів“⁶⁷). — Як бачимо, філософія гречкосія, що на всі політичні справи глядить з точки погляду „прирізки землі“. Виходить отже, що „народолюбство“ веде логічно до кооперації з царатом та що ся співпраця се ніщо инше як „злиття з народом“. Чи дійсно воно веде до сього? Народовство, свідоме своїх політичних цілей, політичних цілей кляси, яку воно хоче заступати, — до такої співпраці не повелоб, як не повело до неї „народолюбство“ російських народовольців, яких відповідю цареві за „збільшення селянської землі“ був акт 1 марта 1881 р. Але „народовство“ аполітичне, примітивне, — до співпраці з усякою владою готово. Як не мога краще відбивається в сій антитезі різниця двох „народовств“: з одної сторони — ідеології політично свідомих революціонерів, що стремлять передусім до політичної влади, з другої — ідеології „мирових посередників“, „мужиків і зарібників“ (хоч би й в професорській тозі), ідеології „нашої братії“, „черні“, яка дальше аполітичного соціального голода не йде, і яка так характеристична для кожної некультурної верстви або племені. Для кожного з провідників сеї верстви, „для соціаліста держава ніколи не може бути метою, а тільки засобом, переходовою формою громадського життя“. Він „з сього лиш погляду“ розглядає справу української державности. „Українська державність потрібна українському трудовому народові лише постільки, поскільки вона спроможна забезпечити йому кращі форми громадського та приватного життя“⁶⁸).. З точки погляду інтересів приватного життя дивиться на світ і політику кожний міщанин, буржуазний так само як і соціалістичний. Не дивно, що з тим самим мірилом підійшло до справи державности і наше соціалістичне міщанство. Для нього інтереси рідної дзвіниці, його власної цінної особи, його покоління, хочби ціною підпорядкування чужій волі, все будуть важнішими від волі власної спецієс до життя і, до виключного панування на своїй території. Говорячи про російські бунти

XVII і XVIII віку, Драгоманів докоряв їм, що були се бунти, хоч і за старовину, але не за „чисту старовину, до царську, до державну“, не в ім'я вічного „республіканського“ політичного ідеалу, лише аполітичні бунти „за царя проти бояр“. В суті річи сим рухом проти клясових противників, „за царя проти бояр“, за яку будь державну владу, хоч і чужу, — був і цілий наш соціалістичний націоналізм⁶⁹, для якого державна ідея була книгою із сіма печатками. Не дурно-ж сі соціялісти ідентифікували „національну справу“ з „соціальною справою українського демосу“, не дурно був для них „український націоналізм... ідентичний з соціальною справою українського мужицтва і робітництва“⁷⁰). Так думали галицькі сальонові соціялісти чверть віка тому, так думають їх наддніпрянські товариш тепер. Вони думали, що кляса стоїть над нацією, що вона може осягнути „щастя“ без створення власної політичної влади, лише делегуючи її чужій спеціес. Підставою сеї формули була злочинна омана, що кляса, яка хоче заступати націю може віддати розпорядження матерьяльними і людськими богатствами свого края чужим „товарищам“, і помимо того лишитися паном „у своїй сторонці“; ілюзія, якої хибність доведена кровю цілих генерацій. Таксамо „революційність“ нашого соціялізму була примітивної природи. Се не було повстання проти держави, яка надуживає своїх прав колектива, як його розуміли Джон Міль або Гобс, що дозволяли в деяких випадках се право бунту не проти держави, лиш проти даної її форми. В нас деклярується право бунту проти держави, як такої, право Дортена, який також „в інтересі працюючих мас“ Ренщини хотів відірвати сей край від своєї нації. Сю ріжницю межі теоріями Мільтона і Гобса з одної сторони, а здругої, — Дортена і Тарговичан, які ухвалювали розбір власної країни, треба добре памятати при оцінці нашого „народолюбства“ і його права „обраховуватися“ з своєю державою в ім'я інтересів „трудящого люда“. Не вільно проводити анальоїї між революціонерами з патріотизма і патріофобами з бунтарства, між бунтівниками з глибоким культом держави і бунтівниками, які — як зараз побачимо — схилялися в бік чистого анар-

хізма; між тими, хто найвище цінив організований колектив, і тими — для кого не було нічого вище від „приватних“ інтересів своєї дзвінниці, окремої особи, або їх механічно зліпленої цілоти „народа“ чи класи.

Виходячи з сеї самої психології Драгоманів ставиться і до інших справ національного життя, напр. забезпечення границь, забезпечення спокійного посідання території нації. „Суверенне“ я, „кусень хліба“ для нього, видобуваний з землі, нарешті й сама земля (територія) ось що було „реальне“. Байдуже, чи се дасть своя держава чи чужа, чужа правда чи своя. Стреміти при тім, щоби не потерпіли вічні інтереси зречієс, її волі, влади — значило гонити за „оманами“. Йому було все одно, хто, яка держава принесе волю народів, йому-ж боло байдуже, чия сила сі границі забезпечить. Тому підбій Катериною Чорного моря уважає він за сторінку з „української історії“ так само, як і російсько-турецьку війну 1877 р.⁷¹⁾ Українці, які служили царям в сих походах робили „діло для свого часу нормальне і національне“. Тут яскраво виступає в цілій „красі“ психологія не члена нації-пана, що уважає своїм лиш те, що вона зробила сама, лише психологія члена суспільности, і то безправної, „общества“, який мусить те уважати за своє, що для нього робить стороння сила; якогo функції обмежені функціями споживача і продуцента, чужого шляхетнішого завдання, організації влади і її виконання. На тій самій точці стояв і Куліш. Цілим своїм еством журилися вони про „мирне і благоденственное житие“, про мир, незалежно від того, чи се буде мир Володомира Великого, чи царя Олексія. чи мир свобідної Галії чи Іберії, чи — Рах Ротана. Колиб Кулішеві або Драгоманову якимсь чудом довелось було родитися в Еспанії, коли та зачала свою боротьбу за увільнення від Маврів, він певно доводивби несвоечасність цілої акції, та підносив факт, що Маври закріпили для Еспанців посідання берегів Атлантику та Середземного моря... В нас думали, як говорить в старій вірші, що коли наші предки „за Олега руского монархи, плавали в чолнах по мору і на Царград штурмовали“, то те для края мало таке саме значіння, як

коли другий, російський монарх гонив нас штурмувати той самий Царгород...

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

Оскільки сей момент вигоди переважав в наших націоналістів видко ще з того, що Драгоманів, зі своєї балоховської точки погляду, виправдує тих своїх польських сучасників (яких він начисляє „богато“) які були проти державного усамостійнення Польщі, бо „бачили, що при всіх теперішніх обставинах Європи.. відрив Конгресівки від Росії був би їх руїною“⁷²). Певно, бо коли провансальцю треба вибирати між „абстрактним“ ідеалом національної самостійності з „економічною руїною“ і „економічним розцвітом“ в рабстві, то він вибере останнє. Згадані вище „фізичний добробут“ і „добра пожива“ — се шпиль національного ідеалізму, на який може вилізти провансалець... Взагалі він висловлювався проти незалежницьких змагань майже всіх народів, що повставали з руїн історії, і все — в ім'я примітивних інтересів „черні“, якій небуло діла до „політки“. В редакційній статі редагованого Драгомановим „Народа“ читаємо, що „приміром Серби, Болгари, Румуни показують нам наглядно“, що сама по собі політична свобода „зовсім ще не значить поправу долі робочого люда“, отже не може бути цілею в собі. Так само на його думку, боротьба Чехів за самостійність, „боротьба о право корони чеської... причинила чеській суспільності величезні шкоди“. Він-жеж криво дивиться й на ірландський національний рух через те, що „в тому гомрулерстві справа економічна була поставлена трохи назад перед справою державною“. Опріч того, він принципіально проти національного відграничення Ірландії, бо воно скривдить... Ульстерців, а для нього жменька останніх очевидно має такі самі права, як ціла Ірландія і в кождім разі коритися волі цілої нації не має жадної потреби. З тих самих причин він проти прилучення до української етнографічної території тодішньої угорської Русі, бо вона „не має економічно нічого спільного з Галичиною“. Взагалі розділ територій

після етнографічних границь не подобається йому. Ліпше, не порушуючи статус кво, обмежитися „загальними законами про національності“ та адміністративною автономією громад⁷⁴.)

Прошу перечитати раз вищенаведений уступ з Др-ва, де потреба боротьби за власну державу міряється жолудковими інтересами „народа“, і порівняти його з отсіми словами знаного італійського історика Петра Орсі. „Помимо доброї і упорядкованої адміністрації, якої інші частини Італії моглиб заздрити, зачала невдовзі (в Льомбардії і Венеції) уявлятися жива опозиція проти уряду австрійського для тої тільки причини, що був він чужим урядом“. Один уступ і другий, мова „хама“ і мова „пана“.

Ся мова зрештою не була властивістю одного чи другого представника нашого провансальства, лише його цілого. Відгуки її знаходимо і в відзивах Галичан — „нам все одно, який прапор буде в Києві віяти“, аби лиш і „ми“ були під ним, і в памятній заяві наддніпрянців по вибуху війни (в „Укр. Жизні“ і „Раді“) в обороні російського „отечества“, і в творах ріжних ідеологів провансальства. Безперечно, стремління до забезпечення нетикальності території нації є вже вищою формою обективації національної волі, аніж дбання про „щастя“ даного покоління, — та в сути річи поки в сім стремлінню зрікається з ролі активного чинника, задовольняючись ролею знарядя в чужих руках, не можна сему стремлінню дати назви державницького.

Я, Ми (нарід, чернь), добробут, кляса, земля (територія) — ось були ті „реальности“, які „видів“ наш провансалець і в імя яких відкидав він всілякі „фантоми“. Ще одною з таких реальностей була провінція, власна парафія, те, що він міг бачити з височини рідного смітника. Так, поруч з іншими партикулярними цінностями, які в нас протиставлялося „загальному“, колективу нації, зявилася ще одна — партикуляризм у властивім значінню того слова. Особливо помітний сей партикуляризм у Галичан (про се в іншій звязку), але хорують на нього так само і Великоукраїнці, які з дійсно ідіотичним запалом визнавали сепарацію Крима, ство-

рення гумористичної „молдавської республіки“ на живім тілі України, то що. Не потребує додавати, що сей антидержавницький партикуляризм розвинувся в нас головною під впливом Драгоманова. Він рідко мислив категорією нації, натомість існували для нього тільки „землі“. З трьох чинників, з яких складається дозріла політична нація, з території (землі), людности і влади, для нього, як і для всіх соціалістів, демократів і радикалів найменш важним був чинник останній — влада. Їм все одно було, в чиїх руках спочиває влада над двома другими чинниками. Їх гаслом була не „земля і влада“ а — „земля і воля“. Найважливішим чинником була „людність“, а тоді що йно територія, чи то в виді забезпечення границь ким би то не було (море для Драгоманова, „соборність“ для Галичан), чи то в виді „земельки“ („соціальне визволення“); нарешті — в виді партикулярних інтересів тої чи иншої провінції, які або протиставлялися інтересам цілості, або ставлялися над ними. Як відомо в основу свого проекту поділу Росії на області Драгоманів поклав не національну, а територіальну засаду; багато областей в нього, подібно до швейцарських кантонів, мають мішаний склад людности. В конкретнім програмі самоуправи України він зробив з неї не одну державноправну одиницю, не одну цілість, лише кілька. Міродатним для нього був не огляд на інтерес нації, лише на абстрактні мотиви „вигоди“ тої чи иншої землі. Отже державно-національна думка мусіла затриматися там, де зачинали говорити інтереси тої чи иншої „землі“. Він жеж був тої думки, що „Українцям замість того, щоб рватись заложити свою державу.. ліпше старатися розбавляти усяку державну силу і прямувати до волі краєвої і громадської вкупі з усіма иншими краями і громадами“. Сей погляд „земця“, провінціонального діяча, що журився лише справами свого повіта, проводив Др-в уперто. В иншій місці радить він своїм землякам в боротьбі за національне визволення, крий Боже, не виступати під прапором інтересів і потреб цілої нації. Навпаки, „найвідповіднішим буде коли боротьбу ту, напр, ми Українці будем вести на ґрунті не національнім, а державно-адміні-

страційнім, тобто виставляючи на перший плян потреби автономії місцевої і краєвої, автономії громад, повітів і провінцій“⁷⁵). В сій цитаті вже виразно звучать властиві авторові нотки анархізма.

Дорога до нього була досить легкою для українського провансальства. Першим етапом була власне ся парафіяльність, сей дух провінціоналізма, що дивився на державу з точки погляду „приватних“ чи повітових інтересів, або „суверенної особистости“ („гуманітаризм“); далше — ішло ототожнювання сих інтересів з інтересами нації взагалі, в наслідок чого повстало аполітичне українство, як питання „культурне“, „педагогічне“ або „справа демосу“, коли нація мислилася як єдність чисто культурна або класова. Нарешті — прийшов анархізм в чистім виді, коли нехїть до чинника збірної влади (що є сутию понятя держави) скристалізувалася поволі в „теорію“. Очевидно, що наш рідний „анархізм“ не був анархізмом Грера, Малятести, Реклю або хоч би Штірнера, він був такий самий незачипний, недокровний і прекраснодушний, як і ціле провансальство; і, знов таки, не був виявом волі до чого, лише виявом волі від чого; пасивним непризнаням момента влади, зовсім чужого і незрозумілого провансальцям Сей анархізм був логічним наслідком цілої ідеології нашого націоналізма. На нїм мусіла скінчитися ся ідеологія, бо „повна“ свобода одиниці і груп — тяжко мириться з державним примусом, як із щастям тої „мирної країни“, яка передусім не хоче, аби її виривали з її мертвого сна. Ми вже бачили, як Драгоманів проповідував Махнівську ідеологію „розбавляти всяку державну силу“. В репандант до сього його ученик-професор дозволяє демократії „порахуватися з державою“ (також всякою, навіть своєю). Явно анархістичні нотки розсипані в усіх його творах, особливо у „Вільній Спільці“ та в передмові до „Громади“. Пішли за ним і його наступники і ученики. „Всі люде на землі, — читаємо в одного популярізатора і вульгарізатора ідеї учителя, — собі браття, а тільки панські й погані державні порядки роблять між ними ворогів одних другим“. Державний

примус — а яка держава є без примусу, яка держава не є „панська“? — є лихо саме в собі, а тому „всі народи землі повинні заснувати вільну спілку між собою“. Як має виглядати ся „вільна“ спілка? — Виражаючись тим елегантським „народницьким“ стилем, який впровадив до нашої публіцистики Драгоманів, ся спілка повинна бути „без попів і без панів“ (певно й з правом сецесії), „без начальства“, бо „безначальство — ідеал маси“, а маса особливо темна — бог соціялістів і радикалів⁷⁶).

Ідеал чисто анархістичний, чисто плебейський! Для кожного плебея всяка організація що бере з нього податки, що посилає його — якогось архангельського мужика — битися з якимись там Турками за проливи, — є очевидно абсурдом, порушенням його „вільности“. Для того ліпше без тої організації. Ліпше право довільної сецесії: „захачу палюблю, захачу разлюблю“! Ліпше замкнутися в своїм повіті і бути „вільним“... В тім самім „Капіталі“ народницького міщанства читаємо, що держава „обмежує людську свободу“, і для того вже ся установа є підозрілою в очах всякого щирого народолобця. Та-ж всяка колективна організація не існує для иньших цілей, лише для забезпечення нашої „волі“, в державі-ж немає волі і не може бути, бо „справді вільними можуть бути тільки малі держави, або ліпше сказати громади, товариства“⁷⁷); а що український нарід — на нещастя для народолобця, не може змаліти до розмірів Швейцарії, то найліпше створити з нього (по рецепту Драгоманова) кілька автономних груп, бо „вільність“ по над все! Або, почека-ти з самостійностями, а зажити „громадами і товариствами“, як ними живуть в провінції; ліпше так відгородитися від „зловредного“ державного центра, щоб з нього до наших „громад“, як казав Гоголь, хоч тридцять літ скачи, то не можна булоб доскочити. „Громада“ і „повіт, — се альфа і омега нашого „державництва“, точка, до якої він завше спадає, як би високо не злітав: до „добробуту“, до „волі“, до парафії — все вертає він.

В сій концепції держави без держави слідно в великій мірі джерело мудрости наших соціялістів; се з одної

сторони (поминаючи вихованого на російській літературі Драгоманова) писання народницьких російських „соціологів“, всіх сих Михайловських, Лаврових та інших „безсмертних водолеїв“, а нарешті — Бакуніна. Сьому останньому належать слова: „Коли є держава, то неминуче є й пановання, а значить і рабство; держава без рабства... немислима, ось чому ми вороги держави“⁷⁸). Прошу порівняти сю тираду, так само категоричну, як і глупу, — з згаданими що йно в горі сентенціями наших Бакунінців, аби побачити їх подібність, майже тожсамість. Однакова й точка виходу: держава, всяка держава, відкидається в імя чисто партикулярних цінностей: одиниці, групи та їх „волі“, що не зносить над собою жадного колектива.

Так само яскраво виражається наслідник Драгоманова. Для культурних націй Європи і Америки державний примус є конечний в інтересі кожної групи і одиниці, що належить до державного звязку. Для вихованих в гуляйпільських степах махновців (габілітованих так само, як негабілітованих) се зовсім інакше. Народолюбний махнівець не бачить в атрибутах держави нічого, як тільки „власні марки і гроші, власний двір і армію власні вязниці і власних жандарів“; для нього все се „такі приємности“, за які він охоче подякує, аби лиш йому забезпечили „добру поживу“. Се все страви для панського столу (для народів-панів), „але менш вередлива суспільність охоче позбудеться сих вишуканих приємностей за простійший, але здоровий куліш забезпечення свободи культури і суспільного самоозначення“, за „можливість... распоряджати своїми місцевими відносинами“⁷⁹)... Отже, та сама піч, від якої мусить зачати свій „державницький“ танець українське провансальство: „місцеві відносини“, „громади“ „повіт“, рідна дзвінниця; держава-ж — се люксус не для мужицького шлунка і не для мужицького розума... Читач певно пригадує безсмертного Стороженкового Данилка з Савинець („Не в добрий час“), який попавши в перше до Київа, замість наплечників бачив на генералських плечах „соняшники“, дивуючись на що їх там понасаджувано. Таке саме, як відношення сього

Данилка до емблемів влади, є й відношення провансальських професорів до самої державної влади; таке саме відношення і таке саме зрозуміння. Що головний ідеолог українського народництва був в суті речі анархістом, се без озву признають і його ученики, і він сам. Ідеальний громадянин, каже Драгоманів, „буде байдужий до того, як там впорядкується вище державне начальство, а більш налягатиме на те, щоб збільшити власне волю кожної особи..., волю кожної людської породи, спілки, громади, країни, — щоб, скільки мога зменшити силу державного начальства, чи то царського, чи... (парляменту) перед силою особи, громади і щоб дати їм більше способу для того, щоб заложити живі початки порядків безначальних і, безпанських і бездержавних“, себто початки анархізма.⁸⁰⁾ В сім дусі виховували ряд поколінь не лише провідники українства, а й ціла українська активна інтелігенція. По авторитетному твердженню найбільшого з живучих наших істориків, „нова українська історіографія... жадібно ловила прояви народньої активності і з окрема з особливою увагою спинялася на таких виступах народних мас, які скеровувалися проти держави, а саме конфлікти віча з князями в XI — XII віках..., опозиція Запоріжжя гетманському режимові в XVII і XVIII в..., все се було улюбленою темою української історіографії, популярної літератури, белетристики, театру, то що“⁸¹⁾. Цінне признання!

Держава, як щось загальне, що стоїть над всім поодиноким, виводила з рівноваги кожного провінціала, правого чи соціяліста. Видумала її властиво „буржуазія“, „видумала якусь абстрактну державу, поставила її на словах „вище всіх кляс“, станів, інтересів і патякує, що держава не хоче того, не може того, не повинна того, як якась надлюдська, надприродна істота, оккультна сила, ніби втілення ідеї Бога“⁸²⁾... В сій озлобленій тираді відбилася ціла душа соціялістичного міщанина. „Буржуазія“, звичайно тут не при чім, бо таке поняття держави існує так довго, як існують самі держави, але суть ненависти кожного міщанина до держави,

тут віддана чудесно! Він її не терпить, передусім, за те, що вона „надлюдська“, себто за те, що має свої цілі і етику, до якої не можуть піднятися ідеологіи „черні“, що дбають лише про „мир“, „вигоду“, і „кусень чорного хліба“; — за те, що змушує собі коритися анархічну, задивлену в свої приватні справи одиницю; за те, що вона — іронізував Драгоманів, існує „Божію милостю“, себто незалежно від одиниць і над ними. Він ненавидить її за властивий їй, а чужий йому елемент влади, за те, що вона приказує. Нарешті, за те, що вона „окультна“, „абстрактна“ сила, себто така, що стоїть по над кавзальною причиновістю світа поодиноких зявищ, що не числиться „з розумом“ індивідуума і свої „абстрактні“, тревалі цінности ставляє по над конкретні „цінности“ одиниці: його добробут, життя, його конкретне й, як казав Франко, вічне „тіло“ з його непередавненими правами на „добрю поживу“.

Психологія сього антидержавницького, наскрізь матеріялістичного світогляду і його головних доктрин (лібералізма, соціалізма, демократизма і пр.) насовує дуже цікаві висновки що до ідеології нашого провансальства; я їх зроблю що йно по тім, як торкнуся теми, яка стоїть в тіснім звязку з антидержавницькими поглядами нашого націоналізма. Сею темою є тема сімбіозу в політичнім життю.

РОЗДІЛ V.

(Провансальство і політичний сімбіоз; суверенність як „забобон“, підрядність національного імператива).

Хто представляє собі національности, як осібну „спецієс“, які, як се є і в органічнім світі, здані на вічну конкуренцію між собою, — той ясно собі уявляє, що ані навіть дві з них не можуть зміститися на однім і тім самім клаптику землі під сонцем, як не можуть зміститися на однім квадраті шахівниці дві ріжнокольорові фігури: слабша (в даний момент) мусить уступитися, аби її місце зайняла сильнійша. Але для кого існує не та чи инша нація, а „людскість“, для того та-

кий „сімбіоз“ не є виключений. Так було з нашими провансальцями. Для них нація се була механічна сума одиниць; як така не мала вона своїх осібних збірних, надособистих цілей, отже не потрібно було їй органу, субекту сих осібних цілей нації на вні, — власної держави.

Ся обставина, як і загальна ворожість „свобідного індивідуума“ до всіх атрибутів не тільки державної влади, але й всякої авторитарної організації взагалі, стремління віддати їх до чужих рук, привело до ідеї сімбіозу політичного.

Що є сімбіоз? Се є спільне життя двох або більше організмів без взаємної шкоди, навіть помагаючи одне другому. Сімбіозу, в сім відношенню протиставляється паразитизм, коли оден з „сфедерованих“ організмів живе коштом другого („господара“), коли одна сторона тягне всі користи з співжиття, друга — всі невгоди. Коли візьмемо під увагу відносини простороні між такими двома організмами, то матимемо два роди паразитизма: зовнішній, коли паразит є по за організмом „господарем“ (ектопаразитизм), внутрішній, коли паразит загіздить ся в самім тілі господаря (ендопаразитизм). Форма т. зв. „комменсализма“ є форма посередна, яка в залежности від обставин, наближається то до сімбіоза, то до паразитизма, не дозволяючи властиво перевести непереходиму межу між ними, так що за окремі зявища наука бере лише „правдивий паразитизм“ і „типовий сімбіоз“. Для характеристики нашого провансальського „державництва“ треба підкреслити, що не лише перед 1917 р., а й по нім, коли ідея власної державности, самим ходом подій, несподівано і владно вдерлася в круг цілком чужих і ворожих понять нашого провінціонального націоналізма, — навіть тоді ідея „сімбіозу“ в нас не вмерла, а навпаки розцвіла пишним квітом. Її не скасувала навіть офіційно і *contre soi* прийнята майже всіма партіями саможайницька ідея; ся ідея мирно уживалася, як побачимо, з старою гадкою про „братерство цілої людскости“, з цілим рядом „взнеслих“ ідей — „автономії“, „федерації“, „союзу“ і т. и. Держава (згідно з існуючим парафіяльним світоглядом) було щось, від

чого треба увільнитися, а не щось, до чого треба було стреміти. Ми бачили, що пересаджений лібералізм, демократизм і соціалізм робили наших націоналістів байдужими до ідеї державництва. Але культ інтелектуалізма, соціальних „законів“ і „спільної“, „загальнолюдської правди“ — робив сю ідею просто непотрібною. Коли існувала інтернаціональна, „спільна правда“, то одинокою дійсністю була її підстава, „людскість“, ширше або вужче схоплена, яка й була конкретно реалізацією сеї універсальної ідеї: часом сю „людскість“ заступав вужчий колектив — „союз словян“ як у Методійців, то „ліга народів“, то „совітський союз“ то „європейський схід“ (для „хліборобів“), одним словом та чи інша форма політичного симбіоза. Лише одної формули бракувало тут — „людскість то ми“, не ми належимо до людскости, лише людскість до нас. Але ся формула була не для провансальства, бо сеж був „імперіялізм“, сеж значило претендувати не на пасивну роль в історії, а на чинну, а на се по своїй природі, провансальство не могло здобутися.

Воля без її виявлення на зверх — є нісенітниця. Так само й національна воля, яка стремить лише до збереження відведеної їй діланням ворожих сил області вплива, зрікаючись і духової, і матеріальної експанзії. Такі нації в Європі є, де які з них навіть з блискучим минулим, та вони стоять на убочю світово політичного життя, вони — провінції Європи. Провінціями ж є й нації, позбавлені державної самостійности, які не вміють або не хочуть завоювати її, здобутися на шукання власної великої ідеї, власних шляхів. Не можучи жити власною ідеєю стають такі народи сателітами більших, яких воля до експанзії не вмерла. Такі нації все живуть симбіозом, в тій чи іншій формі спільної зовнішнополітичної цілі. Український націоналізм добровільно став на сю плятформу, ідентифікуючи свої зовнішні політичні завдання з завданнями Росії або „славянства“, з „людскістю“ або частиною, що її „заступала“ в даний момент. На місце боротьби за існування межі народами став тут принцип солідарности, співділання, зеднання всіх для осягнення спільної мети. На місце державної, наддержавна

організація, як ідеал. Я не говорю тут про змагання народу до самостійности: хаотично, імпульсивно Україна все стреміла до цього ідеала; я говорю про нашу національну ідеологію, про ідеологію провідників, а вона ніколи, навіть в момент, коли хвилі національної революції били найвище, — не здобулася на ясне сформування самостійницького ідеалу, і завше переполовнювала чисте вино націоналізма водою „вселюдських“, „засадничо“ угодних концепцій. Називати ці свої концепції могли вони як хотіли (вони переважно звалися самостійницькими і державницькими), але всі ці концепції, навіть в інтерпретації їх авторів, були ідеологіями, опертими засадничо на ідеї симбіоза, себто протинезалежницькими.

Початок, звичайно, зробили наші Методівці. І ніщо може не є так характеристичне для духової імпотенції українського сучасного провансальства, його нездібности створити щось нове, як оцінка, яку знайшло в нього Методійство. Я вже цитував одного ес-ерівського провансальця, який бачив в Балоховцях традицію української державности за те, що вони з Татарами боролися проти власних князів. Тепер бачимо перед собою „буржуазного“ Балоховця; від Методійців (каже він) починаємо ми „історію українського політичного розвитку“, бо — головна їх заслуга полягає на тім, що вони багато спричинили ся до „славянського порозуміння!“⁸³) В якій мірі політичний розвиток української нації лежить по лінії порозуміння між славянами, — оден Бог знає. Але наш провансалець іде далі. Для нього „програма (братчиків) була логічним і неминучим завершенням того розвитку, що початками своїми сягає у сиву давнину“... Українська політична думка о стільки не бачила світа ніде, окрім симбіозу, що свій вихований довгим рабством провінціалізм важила ся накидати нашій блискучій давнині, сильній, войовничій і свавільній. Ідея симбіозу з чужою нацією була для них зовсім природною. „Костомарів... об'явив діло унії України з Москівщиною органічним і віковичним“, а в „Комітеті, котрий виробляв плян помника (Б. Хмельницькому в Київі), в тім числі і надпис на ньому: — Б. Хмель-

ницькому едіная, неделімая Росія“, — були звісні українські учені патріоти Максимович, В. Антонович і К. Козловський⁸⁴)... Як бачимо, патріот, що хоче стерти із себе ганьбу століть неволі, як ті студенти, що в 1918 р. зколупували сей нікчемний напис в Києві, — мусить нищити не лиш діло Росії на Україні, але й її льокаїв...

За Методійцями пішли інші, і навіть найсміливіші ідеологи нашого парафіяльного націоналізма. Драгоманів відмовляв Україні самостійних, відмінних від інших, зовнішних політичних стремлінь, і тим самим, потреби власної державности.

Для нього Україна не була осібним політичним організмом з власними завданнями. Між „національними задачами“ України і паразита, що сидів на ній (Росії) не було (гадав він) жадної ріжниці. Тут був не паразитизм, а сімбіоз, бо „московське царство все таки (s i c!) виповнювало елементарні географічні завдання України“. Призначенням України було стати знарядям державної волі иншої нації (Росії). В 1878 р. царський уряд стремів лиш до того, „до чого стремів сотки літ російський нарід, в лиці козаків українських, а потім донських“⁸⁵). Отже, „в лиці“ російських царів український нарід виповнював свої задачі, а „в лиці“ українських козаків — російський нарід свої, точнісінько так, як „в лиці“ Татарів українська „чернь“ а „в лиці“ обєднаних словян український „нарід“ — виповнювали свою історичну місію, і клали підвалини під українські державницькі традиції.. Повна іділлія, мішанина така туманна, що красше не знайти для „обєктивного“ розума нашого провансальця!

Власні державно-правні ідеали для України були „тепер річею о статочно пережитою всіма освіченими Українцями“⁸⁶). Не тільки що здійснити, а навіть просто пропагувати незалежництво, як ідею, було непотрібне. Що значив національний афект, безмотивний гін до життя і його найвисших форм в порівнаню з тим, що „вирішив“ розум „освіченого Українця“? Коли край не мав жадних самостійних політичних аспірацій, — то одиноким його завданням була очевидно лиш маленька на-права істнуючого, зрештою цілком догідного стану

сімбіоза. Коли б Драгоманів виходив в оцінці російсько-українських відносин з факта пасожитства, а не сімбіозу, — (як він се робив у відношеннях австрословянських і турецькословянських), — він ніколи не міг би прийти до ідентифікації інтересів пасожита і „господаря“. Але він вірив що „тепер вже люде переросли державні спілки і прямують до якихсь інших“, він вірив в ідею сімбіозу, а вона вимагала іншого погляду. Так прийшов Драгоманів, а за ним всі його колишні і теперішні прихильники, до думки, що збільшення великодержавної потуги держави паразита на українській тілі (Росії) є в найживотніших інтересах нації-„господаря“, ідея, яка й досі покутує в головах наших націоналістів, (від соціалістів до монархістів) і яка не знає мабуть аналогії в визвольницькій ідеології жадної іншої нації.

Завзятим пропагатором ідеї сімбіозу став по Драгоманові чоловік якого імя було від початку с. в. аж до 1918 р. символом українства, М. Грушевський. Для нього також ідентичність зовнішніх інтересів України і держави паразита, незалежно від форми правління в ній була аксіомою. „Співжиття“ обох організмів національних ні в якому разі не треба було розривати, лише в найвисшій разі, трохи змодифікувати, сам стан сімбіозу лишався і повинен був лишити ся, протиставляючи себе іншому світу, ворожому як нації „господарю“, так і паразиту. Називався сей стосунок між обома національними організмами ріжно, — раз „автономія“, то знов „федерація“, то навіть „союз“ двох зовсім „самостійних“ членів, — але всеж се лишалися члени одного цілого, звязаного почуттям взаємної любови і солідарности, а інший світ мислився лише як протиставлення до них обидвох. Інтереси сих „самостійних“ членів ніяк не суперечать один одному. Твердити противне можуть хиба „люде не тямущі... або вороги свободи“. Те, що кождий з народів чи країв, членів сього союзу має своє державне право, сам являється державою, зовсім не ослаблює їх потягу до спільного державного звязку. Росіяне повинні зрозуміти, що не гальмувати організаційної енергії українського народу їм треба, не обмежувати її, а власне дати всяку змогу розвивати ся їй вповні⁸⁷). Так на-

віть наймудрійші українські провансальці органічно не були в змозі вийти по за межі „сімбіотичного“ погляду на світ. Для них навіть самотійність виключає всякий сепаратизм. Поняття, що відбігають від зачарованого кола понять звязаних з ідеєю сімбіоза, — є поняття трансцендентні для українського провансальства; воно не те що їх рішати, навіть ставляти не в силі. Воно органічно не в силі зрозуміти, що кожда, в тім числі національна, спецієс має власну волю, противну иншій, що поняттю незалежної нації іманентне стремління до окремого зовнішнього політичного ідеалу. Для провансальців самотійність края осущаєть ся ніколи *contra*, лише *cum*, лише з помічу ворожих сил, ніколи *vi*, але завше *consilio*.

І навіть в ті рідкі моменти духового просвітку, коли провансальці пробували вийти по за тісні межі свого світогляда, коли додумувалися до закону вічної експанзії нації, до сути поняття держави, як до чогось „загального“, що стоїть над всім „поодиноким“, що стремить до активності на вні, до імперіялізма, навіть і тоді вони інакше собі сю експанзію не уявляли, як щось несамостійного в методах і напрямку. Українська нація має розширитися (признають вони часом), але конче в тім самім напрямку, що й нація - паразит: маю на увазі нудні й наївні розмови про Зелений Клин, Сибір і т. д., які ніби не дозволяють Україні ніяким способом числити в своїм розвою лише на свої сили.

Не зійшли з сеї точки погляду і наші українські напрямки, так праві, як і ліві. Своєю реакцією проти анархістичного »демократизма«, підкресленням органічної бази всякої державности, права течія як Кулішівщина і хліборобське »державництво«, безперечно мала певне значіння в розвитку нашої національної ідеології, але й ся течія не піднеслася над ідеологією сімбіоза. Для „Хліборобської України“ тісний союз з Москвою був необхідним ще за Б. Хмельницького, за сим жеж союзом промовляють поважні тактичні причини міжнароднього характера і в наш час. Для правих течій справа самотійности чи »федерації« була питанням не засадничим, а тактичним⁸⁸). Хлібороби-державники уважали при-

падковий, ним самим пізніше жалований, крок Хмельницького (унію з Росією), за „необхідний для України“. Точнісенько так як і Драгоманов, для якого „присяга Б. Хмельницького цареві... була етапом не тільки природним, але й цілком національним“⁸⁹⁾

Сімбіоз з Росією („союз“) се „категоричний імператив“ української національної політики. Як зовсім незалежний політичний чинник в світі, Україна для хлібороба державника така сама нісенітниця, як і для соціал-маханівця. Вона є лише авангардом „руського (?) Сходу в його обороні як перед західньою демократією, так і перед азійською охлократією“ з тою різницею, що до сеї західньої демократії Україна ставиться зовсім ворожо, як до чогось чужого, тоді як відношення до „азійської охлократії“ є „домашній спор славян между собою“, внутрішня справа „Руського Сходу“, що вимагає любовного рішення між „Великою“ і „Малою Русю“. Відродження України має і тут наступити не контра нації паразита, лише спільно з „національним відродженням всіх трох Русей“⁹⁰⁾. Се лише в гнилім Заході народи, що визволялися, мусіли розривати існуючі звязки з іншими, виступати проти державних ідей, що тяжили над ними (оттоманської, австрійсько-угорської); в Росії було інакше, тут визволення нації не могло іти до повного відділення від нації пануючої, навпаки воно повинно було скріпити великодержавне становище пануючої нації, бо як писав Тютчев „умом Расії не паняць, аршінам общім не ізмерить, у ней асобенная статья, в Расію можно только верить“: і в неї вірили наші „націоналісти“.

Вірило в неї й наше „демократичне“ і „соціалістичне“ українство часів 1901-1918 Вірили в неї і праві, в „братній по крові, духу (а деж азійська охлократія?) і культурі нарід великоруській (?)“, вірили, що „три братні (?) нації“ заживуть в спільнім братерстві. Треба лиш, аби „хліборобська Великорусь“ (?) стала „державою земельною, а не кочево експанзивною, не ворожою, не небезпечною нам“, бо лише випадкові причини (невідповідна система уряду) псувають відносини між народами, призначеними до мир-

ного співжиття, до тої чи іншої форми симбіозу, який лише шовіністи вважають за відношення паразитства⁹¹).

Так само як праві, сю „велику ідею“ пропагують і ліві круги нашого націоналізму; для них „сувереність — се повне виявлення волі, але се не сепаратизм“. Слідом, за своїм головним ідеологом, вони отверто признаються, що „серед нас нема принципіальних ворогів федеративного начала в державнім будівництві“. Для соціалістів всяких гатунків найвисша ідея се „через самостійність до федерації“, і то до сеї уступки ідеї самостійності вони прийшли лише через фактичний, помимо їх волі, доконаний розпад Росії. Колиб до нього не дійшло, максимальним їх гаслом булоб „через автономію до федерації“. Вони чулися „живою, органічною частиною Росії“⁹²). Як для правих Україна була лише пханим чужими руками „авангардом“ Росії („Руського Сходу“), так таким самим авангардом тої самої Росії („авангардом революції“) була Україна і для соціалістів, іншої ролі вона не мала в їх очах. Їх найбільшою журбою є, що здоровий інстинкт європейських націй викреслив з порядку денного найважнішу для політичних Манілових „справу національнодержавного симбіоза“. А нагода була така гарна по війні і здійснити „прекрасну ідею“ було так легко! Треба лиш було, щоб „мирна конференція . . консеквентно та, однаково супроти всіх визволившихся народів (дурничка!) перевела раціонально перебудову майбутньої Європи, от як переводиться раціональне угноєння рідної скиби — „під національним поглядом“ бо остаточно ніякий нарід не потребує жити коштом другого, жаден — загрожувати іншому, лиш всі повинні жити в мирі і злагоді⁹³).

Се поняття „авангарду“ є особливо цікаве тим, що майже всі Провансальці наші стараються закрити ним порожність своєї „державницької“ думки. „Авангард революції“, „авангард руського сходу“, — що се було все, як не пережовування старої концепції Костомарова? У Винниченка „в сій (російській) федерації Україні належалось зайняти одне з перших місць“⁹⁴), але так само мало бути і в „Книзі Бития“ з Україною, як „непідлеглою Річю Посполитою в Союзі Словян-

ським“, в яким вона гралаб ролю того камня, „его же не брегоша зиждуцій, той бисть во главу угла“. Таким „авангардом“ словянства була вже Україна, коли з Головатим воювала Турка, авангардом революції, коли святила ножі і постачала людський матеріял для ріжних диверсійних банд, — і таким авангардом, безмисльною худобою, знярядям в чужих руках, без власної політичної ідеї прагнуть зробити її наші Провансальці.

На точці „сімбіозу“ стоїть і галицкоукраїнська політична думка. Взагалі в Галичині ідея самостійної державности не викристалізувалася в думках політичних ідеологів. Її заступає або вузький провінціалізм або т. зв. соборництво, яке драгоманівсько-грушевсько-соціялістично-хліборобську „федерацію“ чи там „союз“ заміняє просто ідеєю обєднання з Росією за всяку ціну і з усякою Росією, і то не в цілях улегшення боротьби за суверенність (її, як побачимо зараз засадничо відкидається), лише в цілях здійснення свого найвищого постулята — обєднання з Вел. Україною всіх українських земель (всіх — се значить Галичини, бо в концепції галицьких „соборників“ румунські і чеські українські землі грають меншу ролю, як Галичина в концепціях Великоукраїнців). Для них, як і для хліборобів та соціялістів все, що розбиває потугу і єдність „європейського сходу“ (себто, все що захитує великодержавним становищем Росії) є шкідливе, — і тому вони осуджували всякий рух, що руйнує сю єдність (як повстання кінця 1918 р.), як соціялісти цілий час втримували сепарацію, аж поки вона не стала доконаним фактом. Вони жалують, що „Східна Європа“ (Росія), не дочекалася 1919 року „у якійсь нормальній формі“ та не „мала участи в мировій конференції“, бо себ може спричинилося до здійснення „великої ідеї“ сімбіозу на сім сході⁹⁵)... Щоб бути льогічними, вони повинні, отже жалувати українську революцію 1917 р., точнісінько так, як протигетманську, бо сеж головне вона — через утворення окремого політичного осередка в Київі — перешкодила тому, щоб Росія „у якійсь нормальній формі“ зявилася в 1919 р. під аркою тріумфу в Парижі! Всяке ослаблення сього співжитя, великодержавности „Сходу Європи“ (Ро-

сії) називалося на мові галицьких „самостійників“ — зрадою інтересів України (які ідентифікувалося з інтересами Галичини), як на мові соціалістів — „контрреволюцією“, а на мові хліборобів — „анархізмом“. Тут ідея „сімбіозу“ так міцна, що навіть люде науки не бачуть ніякої різниці між ідеалом сепаратного (зовсім незалежного), — і сімбіозного існування; для них і українська й російська революція мали ту саму ідею: обидві „переймили ідею самовизначення народів та долучили до неї ще заборону анексії“⁹⁶). Хоч се було не тільки фактично неправильно, а навіть і формально ні, бо Росія підпорядкувала ідею самоозначення нації — ідеї самоозначення пролетаріята (даної нації), особливо того, який був авангардом пролетарської революції, іншими словами — самоозначення розуміла найвище в рямках Росії, тоді як українська революція такого обмеження не знала. Але се все були нюанси для галицького провансальства, яке плутало самостійність з „сімбіозом.“

Се поняття сімбіоза, розуміється, розширяється в ідеї аж до найдалших меж. На разі в нас прийшло до створення спеціальної теорії, що самостійність і суверенність поняття зовсім не ідентичні; що самостійність (така, яка потрібна провансальцям) зовсім добре може обійтися без суверенности. Для Поллока, Бодіна та інших державників суверенність є „пробний камінь національної незалежности“, але се очевидно теорії націй-панів, не націй-плебеїв. З ініціативи Драгоманова, ціле українське провансальство боронило сю ідею „незалежности“ без суверенности. Грушевський проголосив, що „народність для свого розвою не потребує доконечне політичної самостійности“. Се була правда формула трохи обширніша від старих, поскільки не перечила зовсім політики, але всеж вона корінилася в славнозвісній теорії В. Антоновича, про „смішність і дитинячу наївність... всякого політичного стремління“ для української нації. Для одного з видатних, хоч і безнадійно поверхових (сі два поняття не суперечать собі в Галичині) ідеологів галицького українства, ідея української суверенности „суперечить духові часу“, бо сей дух часу, який що йно створив ряд нових держав в Се-

редній Європі, — недопускає до „пульверізації Сходу Європи“. „Незалежність, самостійність віджила свій вік“, а тому треба боротися з „вульгарним розумінням самостійности“..., на яким досі щасливо існують великі держави заходу, навіть не догадуючись, на якій вульгарній підставі вони існують. Ідея української суверенности є ідея „неморальна, неможлива, абсурдна“ і „шкідлива для загалу українського племені“, яке є „предистиноване до сімбіоза“. Колиб ся суверенність навіть повстала, то її требаб було поборювати!⁹⁷).

Так пише політик, а ось як учений: „помилляється той, хто шукає сили держави в пануванні. Суверенність — се поняття розбите, поплутане та в собі противорічне. Се останок давньої заборчої імперіялістичної традиції середних та початку нових віків. Суверенність держави належить уже до історії“⁹⁸). В сім дусі пишуть і інші: „перш усього треба нам позбутися отого стереотипового виразу: „аби тільки своя держава“⁹⁹). Так само Наддніпрянці: „дотеперішню засаду державнонаціональної суверенности треба замінити засадою державно-національної автономности“. Правда, „ми знаємо, що се останне слово злякає деяких фанатичних самостійників, бо автономія досі здебільшого означала саме обмеження самостійних прямовань поневолених народів“, але не се найважніше, найважніше — „здійснення інтернаціональної солідарности людства“, „реалізація заповітної його мрії, вічного миру“; дуже важне „витворення поняття висшої колективної суверенности“, що стоялаб над „умовними суверенностями поодиноких держав“. Все має бути як „в громадським життю“ (круг понять, який неможливо переступити філістрові). Як там егоїзм одиниць обмежений „авторітетом... всеї суспільности“, так і в межинаціональнім життю має обовязувати засада „релятивної лише суверенности поодиноких країв і народів. Повна суверенність буде атрибутом тільки загального Союзу Народів“. Ідея суверенности се „найбільше лихо в довоєннім міжнароднім праві“¹⁰⁰).

Ось до яких висновків прийшли провідники нації по ряді блискучих років боротьби за суверенність, прий-

шли до старого погляду Куліша, що „малороссійская народность совершенно лишена государственного инстинкта“. Як в минулім „не составляла отдѣльнаго государства“, так і на будуче відхиляла „образование такого“.

Все се не було вже так нелогічно з їх точки погляду. Завдання держави вони все плутали з завданням „земської управи“ або „повітової ради“. Її завданням було „обороняти свою землю і свої права“. Як мета — „земелька“, як зміст акції — оборона. Крий Боже лиш ніяка „експанзія“, ніякий напад. Елемент пановання не є сутевий елемент поняття державности, пановання має належати до якоїсь наддержавної організації, якаб „захистила“ поодинокі нації „проти... напастий сильніших сусідів з глитайськими інстинктами та хижацькою вдачею“, та забезпечила „вічний мир“... Підкладом ідеї, яка зрікається момента пановання і дбає лиш, щоби хтось забезпечив мир, — не є очевидно ніяка нація, лише суспільність кляса, в найвисшійм випадку — племя, щось як Бретонці або Провансальці. І дійсно, до сього „ідеалу“ поволі вертають наші „самостійники“; до ідлі мирного племені, без „глитаїв“ і „насильників“, де „всі люде є собі брати“, де панують слабі, а де сильні окричані злочинцями — щаслива утопія міщанських кастратів в політиці, народів-дегенератів¹⁰¹).

Для політиків сеї психіки очевидно не лиш держава була непотрібна (племя обходиться без неї, але й саме поняття нації розпливається і почасти навіть компромітується. Так воно й мусить бути, бо хто відкидає поняття політичної нації, мусить прийти до негації поняття нації взагалі, яка не може існувати без власних державнополітичних змагань. Ми бачили вже у хліборобів-державників, що поняття української нації поволі розпливалося в них в понятю одної з галузок „руського сходу“; для них Українець не більше ріжниться від Москаля як Баварець від Прусака; подібно Драгоманова не „пересвідчили... наука і практика“, що „Росія і Русь зовсім два окремі народні тіла (так як Русь і Чехія, або Германія)“ Ми були для нього просто Русь, „а які ми руські — чи ми різновидність общего, чи окреме зовсім, сього,

правду сказавши, гарно ніхто не знає“. Суть кожного колектива — бути примусовою організацією — (незалежно від способу повстання його), — в відношенні до нації для провансальців не зрозуміла. Драгоманів декілька раз протестує проти „примусової національності“. Ся примусовість для нього щось ненормальне, втворене „лихими порядками“, але ніяким способом не є сутю національної вдачі. Кониського, за те що той сю примусовість приписував м. и. московській вдачі, зве він „дурнем“¹⁰²). Змушувати когось, аби він належав до тої нації, членом якої родився є для „свободолюбного“ Драгоманова „нісенітниця“, „ортодоксія“, „фанатична виключність“. Він виправдує національне ренегатство, бо він проти того, аби колектив накидував одиниці „примусові думки“ і „примусові почування, котрі треба раз на завше залишити на волю особи“. Слово ренегатство „мусить бути викинено з лексікону, як наслідок часів релігійного фанатизму“¹⁰³). Так думав Драгоманів, так думало і пізніше українство, що — як ми вже бачили — негуючи всякі права загалу супроти одиниці, договорилося до права сецесії одиниці, себто до звеличення того самого ренегатства, яке боронив Драгоманів. Для них національності не було, були „лише люде польської і руської породи“, одиниці; подібно як одиниці, так і поодинокі громади мали право сецесії, з національного звязку: „автономія політичної громади є... воля кожної громади признатись до того народу і приступити до тієї спілки, до котрої вона сама схоче“¹⁰⁴). Вони, як Сократ, поставили субект як щось рішаюче проти рідного края та його етики. Твердження Мораса, що „сума колективних інтересів (даної нації) не є ще загальним інтересом“ (*l'intérêt général*) — було незрозуміле для провансальців. Для одного з теоретиків українофільства „національність є лише психічна форма“, а тому можуть істнувати одиниці.. двох національностей, бо „совмещеніє двох форм зовсім не те, що совмещеніє двох елементів змісту, що себе взаїмно виключають, напр. двох протилежних вірувань, двох пристрастий, що борються між собою“¹⁰⁵). І се було також льогічно: коли з поняття нації виключається все, звязане

з волею, з афектом: жадоба „пановання“, „пристрасть“, релігійність, — очевидно від нього не лишається нічого; тоді можливо все — два народи в одній нації (для Драгоманова), дві національності в одній людині, і всяка инша нісенітниця, як можливою є тоді суверенність без суверенности, самостійність без самостійности, незалежність тотожна з федерацією, федерація ідентична з автономією, а нація з племенем...

До сього безнадійного еклектизма дійшла наша політична думка, відмовляючись від волевого момента, як засадничого в понятю нації. Там де нема волі, нема експанзії; де нема експанзії — є лише оборона; де є лише оборона — є ідеал мира, і зник потреби організаційно-державного центру, а коли наступає сей зник, свої найвисші функції нарід передає иншій нації, а сам перестає нею бути. Се було в нас якесь політичне толство. Л. Толстой також виходив з заперечення нації, як організованого колектива, що з природи річи стремить до експанзії. Для нього єдність між народами нічим би не нарушувала ся колиб не було урядів. „Хто б ви не були (пише він) — Француз, Москаль, Поляк, Англієць, Ірляндець, зрозумійте, що всі ваші інтереси, людські, промислові, торговельні, мистецькі або наукові... нічим не суперечать інтересам инших народів... Зрозумійте, що питання про те, кому вдалося забрати Вей Хай Вей, Порт Артур або Кубу — вашому урядови або иншому, — для вас не лише байдуже, але всяке таке завоювання, яке зробіть ваш уряд, шкодить вам через те, що неминуче тягне за собою всякого рода примуси на вас вашого уряду, щоби зневолити вас брати участь в рабунках і насильствах, потрібних для завойовань і їх утримання. Зрозумійте, що ваше життя ні трішки не поліпшиться від того, чи буде Ельзас німецький чи французький, чи будуть Ірляндія і Польща вільні або уярмлені“. Уважливий читач побачить скільки спільного з писаннями наших провансальців має се маячення божевільного! Воно цікаве для нас своєю внутрішньою льогікою: хто дбає лише про „житя“ і про те, щоби йому не було ніяких „шкід“, для того не існують висші ціли нації, ані шляхи до їх здійснення (завойовання); хто-ж тра-

тить нерв здобувати щось на вні, тратить і нерв оборони, того що має, і тому, гр. Толстой логічно вважає, що апостолам світового співжиття повинно бути байдужим, чи їх країна буде вільна чи в ярмі. Логічним далшим висновком булоб, що й поняття нації треба скасувати, яко таке, що веде до незгоди в світі, і Толстой робить сей висновок. Для нього для народа „нема ніякого глузду“ нарушати інтереси другого народа (се кажуть і наші провансальці), „і тому, здавалось би що чувство патріотизма, що вже відживає, як зайве і таке, якого не дасть ся погодити з свідомістю братерства людей ріжних народностей, — повинно-б було все більше і більше зникати, а там і зовсім щезнути“¹⁰⁸).

До таких висновків прийшов яснополянський „мудрець“, і до них — тільки не так цинічно — прийшли і наші провансальці: до свого патріотизму, до заперечення спершу експанзій і „шовінізма“, потім — самостійности на річ сімбіозу, до мирного житя країни, „где всьо обілем дишет, где рекі льються чище сребра, где ветерок степной ковиль колишет, в вишньових роцах тонут хутора“, патріотизма, як любови лише до фізичної природи свого края, його етнографічних відмін, пісні, звичаїв, коротко — до провансальства.

Така була еволюція нашої державницької думки. **Об**ективація волі нації затрималася тут на першій шаблі — на любови до свого края, примітивній і наївній, не розуміючій ані потреби агресії, ані значіння момента пановання (суверенности) і підчинення перших двох елементів нації (території, людности), елементови влади, без якої жадна нація не вийде з пелюшок провінції. Спершу — держава, як воля від чогось, спокійний добробут, щастя всіх, земля і воля, лиш з иншим клясовим змістом (щастя „степовиків“, щастя „городовиків“), без уваги на те, хто сею державою володіє. Дальше поняття держави трохи розширилося, виступаючи по за рамки чисто групових чи особистих потреб, — на інтереси народу взагалі і території, але знов не як політичної цілости, бо політика і тут лишилася в чужих руках. Нарешті Україні призначено навіть політичну ролю, але

не власну, лиш як додаток, причепку до чужої. Нерозуміння моменту влади, зайвість його, коли всі нації засадничо є солідарні, коли боротьба між ними — непорозуміння, — надавала понятю нації (в усіх її щаблях розвою) хиткий і невиразний характер, характер чогось розпливчастого, що переходило від „нації“ до „народу“, від „народу“ до „племени“, нерешті до заперечення понятя нації і повного його підчинення якійсь висшій надорганізації. Понятя нації поволі заступилося понятем плебса, групи, якої свідомість доросла лиш до усвідомлення собі своїх економічних або культурних потреб, і якій засадничо бракувало всяке розуміння значіння аристократичного елемента в організованій суспільности („панів, попів і царів“).

Сим пояснюється ніби суперечність державницької концепції провансальства. Чим пояснити, справді, з одної сторони ніби то анархістичність сеї концепції, нехить до держави яко такої, а з другої одночасну потульність перед всякою наднаціональною організуючою силою („людскість“, „славянство“, „європейський Схід“)? Се пояснюю я так: ставлячи „во главу угла“ своїх поглядів на державу інтереси одиниці (або їх гурту), її „волю“ (та її відміни — „добробут“ і пр.), — провансалець мусить стреміти до такого устрою, який би забезпечував сю як найбільшу „волю“. Так прийшов він спершу до байдужости, а потім і до заперечення держави. Але, з другої сторони, привязуючи як найбільшу вагу до партикулярного (свого Я, до своєї провінції, інтересів даної генерації, вузькоекономічного добробуту і безуслівного миру), він замикав очі на решту; оскільки інтереси сього партикулярного, що одиноко його обходило, були сяк так задоволені, він вже не журився „загальним“, організацією колектива, державою і терпів її. Аби була „земля“ і „воля“, то все одно чия була „влада“. Тим м. и. пояснюється крайна хитливість українського провансальства, його скоки, брак усталених переконань і пр. Се все походило з того, що замкнутий в вузьким крузі своїх партикулярних інтересів, провансалець не мав ніяких поглядів на питання „високої політики“; він приймав, як типовий „обиватель“, в сяке їх рішення, яке далоб лиш

йому дихати в його тіснім крузі. До спору про владу він ще не додумався, він лиш думав про „ліси й па-совиська“ і про мир, про право молитися в своїй мові, тощо, а хто йому се все дасть, „як там впорядкується вище державне начальство“, як казав Драгоманов, се його не обходило¹⁰⁷.

Для Фоєрбхаа „*der Leib ist mein Leben selber*“, так і для Франка „вічне“ було лиш „тіло“. Для провансальців — одинокою реальністю кожний поодинокий горожанин в суспільности з його буденними потребами. Нація — була ідентична до їх суми, і особливих завдань і цілей, ріжних від цілей одиниць, кляс, генерації не мала. Не потребувала отже й осібною чинника для їх переведення — ні держави, ні правлячої верстви...

Тепер ми можемо зробити ті висновки, про які я говорив на прикінці попереднього розділа. Сі висновки такі: Там де нація не є *causa sui*, де над національною правдою стоять „правди“ інших колективів („племени“, „кляси“ „людскости“), там ся національна правда обов'язує лише о стільки, о скільки не приходить в суперечність з тамтими; там, де *rgius* є не власна воля, лише інтелект, всяка „правда“ мусить довести свою „розумність“. Так стратив наш націоналізм (безуслівне право нації на незалежне істнованне) — у наших провансальців — свій аксіоматичний характер. Національна ідея набрала деривативного характеру. Наш націоналізм не знав національних постулятів як чогось, про що не дискутується, не був предметом віри, догматом. Імперативи нації не були категоричними, лише гіпотетичними імперативами (не „*S* є *P*“, а „коли є *x*, то *S* є *P*“). З точки погляду не реляції, а модальности — їх осуд про націю ніколи не був аподиктичним, а завше проблематичним (*S* може бути *P*). Прикази національного почуття не мали значіння, коли їх не можна було оправдати: *non sapit nisi datur ejus ratio* (Р. Бекон). Провансальські націоналісти черпали свої рішення не з себе самих, лише від ріжних оракулів („людськість“, „добробут“) або, як каже Драгоманів, вони „проголошували війну всім релігійним, національним, політичним і соціальним ідеям, які не можна погодити з все-

світним суспільним і науковим поступом¹⁰⁸). Свою мораль нація черпала не з себе самої, лише від чогось стороннього. Мораль була не автономна, лише гетерономна. „Нація має існувати не для того, що так каже мое національне почуття, лише для того, що мені довели розумність або оправданість сього існування, — такий був хід думок провансальців. Їх національні заповіді не були диктовані чувством, не объявлені надприродною силою, лише — порадами розума („коли се для всіх“, коли се не суперечить інтересам людкості, „законам еволюції“ і пр.), вони мали оправдання не в собі самих, лише в інших заповідях, або в санкції розума. Спонтанна воля до життя нації, безмотивна і безрозумова — була для наших провансальців чистішою метафізикою. Ми бачили, як оден з соціялістів обурювався, що найвисшій формі обективації національної волі (державі) хочуть „шовіністи“ надати характер якоїсь „окультної сили“. Як раз про сю „квалітас окульта“ говорить і Шопенгавер, пишучи про волю взагалі. Не дивно отже, що наше провансальство, що дивилося на чинник волі як на щось підрядне, інстинктивно ненавидячи і всі форми його виявлення, — заперечувало її найвисший вияв у нації.

Руссо в своїм „*Contrat social*“ ділить всякий рух на „комунікований“ і „спонтанний“. В першій випадку моторова сила є чужа порушуваному тілу, в другім — вона є в нім самім. Отже „освічена“ драгоманівщина не визнавала в національнім моменті жадного афектного підкладу, або відводила йому треторядне місце; тому й відмовляла нації „спонтанного“ руху, з власної волі і права (творча сила була лише у розума), знаючи лише „комунікований“ тою силою, що стояла над нацією, від якої виводить своє право на рух. Моторова сила, що лежала в національнім моменті, аби ділати, мала зродитись не в самій нації, остання мусіла, аби ділати, дістати товчок з зовні. Ідея нації стратила самовистарчаючий характер, і набрала характер деривативний.

Се мало ті наслідки, що ослабило національне почування взагалі; що провансальство набрало вигляд чогось млявого, якоїсь вегетеряньської філософії. Правда, багато інших доктрин виступало на арену історії також

під плащем доведених розумом „наукових“ доктрин (як напр. французський якобінізм, „науковий“ соціалізм і большевізм) але в них се були в сути річи теологічні доктрини, які лише скріплювали свої догми логічними доводами, як середовічне католицтво, що сягало по Аристотеля і для якого філософія була лише служничкою теології (*ancilla theologiae*). Для нашого націоналізму було інакше. Тамті відкидали очевидні розумові правди, коли вони суперечили їх чутевій догмі, наше провансальство (як вже бачили) захитувалося в своїх догмах, коли йому доводили їх „нестійність“.

Сим способом наш націоналізм стратив всяку агресивність. Колиб ще інші „правди“, які він ставляв над національну, були для нього самовистарчаючими цінностями, догматами віри, — він мав би певну агресивність, хоч і іншого, не національного, змісту. Але й ці наднаціональні правди не були для нього догматами. Лише правдами, що треба було доводити. Так стало ся, що ні „народ“, ні „суверенна індивідуальність“, ні „анархізм“ — ніщо не мало в нашій провансальстві вигляду якоїсь живої, вибухової сили. Все було розмірене, акуратне, половинчасте, далеке від ясности і від сильної афірмації. Бог, в якого ніби то вірилося, був невиразним поняттям: не були певними, чи він оден, чи їх два, чи три. Та й вірило ся в нього більше розумом, як св. Тома. Їх „загальна правда“ не була загальна в тім зміслі, на який претендують релігійні догми, вона була загальна не через те, що їх правда є одинока правдива і тому навіть хоч би силою треба прихилити до неї всіх; — лише тому правдива, що була загальна, що вони знайшли її у всіх і прийняли, хоч би для того й треба було потиснути ся у вселюдським пантеоні їх власним богам. В них ніколи напр. не знайти такого понурого місця, як отсе в Русо (Соціальный договір): „Коли хтось, хто каже, що вірить в сі правди, так захується, мов би їх не визнавав, повинен бути укараний смертю“. Такого місця не знайти в цілім українським провансальстві, бо те, за що Руссо грозив смертю, було майже чесною у провансальців, бо свідчило про їх „обективність“ і „критичний змісл“, або „числення з факта-

ми“, відповідаючи цілковито розвезлому і туманному змістові їх ідеології.

Маючи такий зміст, з природи річи поміркований, поєднавчий, не зачіпний, не могло наше провансальство виказати сеї агресивности і в методах, якими гадало іти до здійснення свого ідеалу. До сих „метод“ боротьби я тепер перехожу.

РОЗДІЛ VI.

Тактика провансальства, антитрадиціоналізм.

Найголовнішою рисою нашого провансальства в тактиці була його засаднича ворожість до традиції і до експанзії. Не узнаючи, в суті річи, за нацією окремої індивідуальности, ріжної від кождочасової суми її членів, від „числа“, — вони не визнавали тягlosti національної мети; кожда генерація „довліла собі“, не „пеклася о утрій“, не розширюючи поля приложення енергії будучих поколінь (експанзія), ані переймаючи від батьків їх мету (традиція). Віддані теперішньому, не мали вони пошанівку ні до мертвих, ні до ненароджених.

Виводячи розумово свої засади, не прислухалися вони до „містичного“ голосу крови. Ніякий національний колектив, ні теперішній, ні тим паче минулий чи майбутній не смів диктувати їм заповіді поведінки. Драгоманів укладав історичну свою програму що до Польщі „на стисло краєвому ґрунті, без усяких заранних рішень справ дальшого будучого і без оглядів в історичну старовину всієї Польщі і України“. Для нього „ні оден справжній космополіт, ані в шкірі, ані в самих кістках національних, тобто ні в якій історично склавшійся ознаці життя нації не видить ідеалу, а... в одній інтернаціональній науці“. Він хоче опертися „на так реальній підставі, як добро простого люду“. Се завдання „потребує перш усього розуму..., щоб він міг поглянути на діло без усяких упереджень, вільно від усяких споминів історії і від теперішних, зрослих на історичнім ґрунті інституцій, ... інтересів, звичок інстинктів“¹⁰⁹).

Сеї ідеології трималися і епігони Драгоманова які не хотіли нічого знати, ані про справи „дальшого будучого“ ані про „історичну старовину“ при означеню своєї мети, відгороджуючи себе мов залізним дротом від історичних традицій нації, і від „імперіялістичного“ полету в будучину. Національну справу „треба (було для них) рішати аналітичним (тимчасово) способом, а не синтетичним (прінципіяльним)“. Печать „тимчасовости“, вільної від великих цілей минулого і майбутнього, — дрібної, паліятивної і слідно на цілій політичній тактиці нашого провансальства, до якої я тепер і переходжу.

По всім сказанім не буде нічого дивного, коли я зауважу, що наше провансальство — під оглядом політичним — було течією наскрізь опортуністичною. Але се відноситься до її лівого крила; щож до правого крила, до українофільства передреволюційного, до „радянства“ (від київської „Ради“), до першого галицького народництва, то тут мало сказати, що се була опортуністична течія, се було щось в роді фабянського товариства, щось в роді „армії спасіння“, яка мирною пропагандою і удосконаленням людскости, ширенням просвіти — думала осягнути своїх цілей.

Інакше й не могло бути. Коли провансальство, як ми бачили, загалом не виставляло окремих політичних цілей, ані суверенности, ані самостійности; коли його метою був „сімбіоз“ з паразитами, коли воно не протиставляло себе ворожій ідеї так, що тільки одній з сих ідей лишалося б місце на даній території, — лише засадничо уважало співжиття з чужою ідеєю можливим і потрібним, — то ідея боротьби відходила на другий плян. Її приймалося як скрайність; не як конечність, але як щось, чого по можливости треба уникати. — Коли істнувала лише одна „вселюдська правда“, до якої приходилося розумом, коли закон боротьби за істнування в надорганічнім світі уходив за „пересуд“ або пережиток „некультурної“ давнини — то ясно, що все можна було осягнути закликом до загальної справедливости противника, переконуванням його розумовими аргументами, і „поступом“ на шляху „цівілізації“, скупчуючи свою увагу на економічних, культурних і „визвольницьких“

цілях. Крім того, виключаючи в сути річи з своїх цілей момент влади, не маючи до нього найменшого зрозуміння, — провансальство природно не доцінювало чинника боротьби в тактиці, о скільки кожда боротьба є передусім боротьбою о пановання, о владу.

Спир нашого провансальства з його противниками, був передусім (вони думали) — ідейний спір, а яко такий його засадничо можна було скінчити порозумінням. Ось що про се каже Зіммель: „Острість теоретично-льоґічних контроверс не вадить, щоби розумовість (Intellektualität) була все ж таки засадою погодження, бо як тільки спір переходить з області противенства почувань або хотінь, з області противенств між аксіомами, яких не доводиться, лише відчувається, — в область теоретичних дискусій, то він засадничо мусить бути полагоджений“, бо закони льогіки спільні всім¹¹⁰⁾ Українське провансальство ніколи не мислило національної ідеї як аксіому, вона все була теоремою, яку треба було довести, випровадити з иншого твердження. Тому для нього національні постуляти все були предметом „теоретичних дискусій“, отже „ворожі“ точки погляду (не афекти) все можна було погодити на підставі спільної льогіки і тверджень, признаних за правдиві обидвома сторонами. Зв'язок між „раціоналізмом“ і угодовістю бачив і Драгоманів, що казав: „Особливо переконані ми, що до згоди межи народами може прийти тільки в таким разі, коли всі дадуть перевагу розумові (ratio), котрий один виводив і виведе людскість з біди та темряви, — та науці, котра яко одна на цілім світі, і може погодити людей, чого не встані зробити релігії з тої простої причини, що їх багато і одна ліпша від другої“¹¹¹⁾. Тому драгоманівці й будували цілу свою політику не на національним почуттю, не на спонтаннім вияві безмотивної іраціональної волі: Се ж було щось з релігії (з „теольогії“), воля-ж могла утвердитися лише в боротьбі з иншими (бо їх було багато і кожда себе уважала за найліпшу), через накинення себе иншим, тут „згода“ могла здійснитися тільки через експанзію, взяття в посідання, агресію. А се не личило методіївській психіці про-

вансальців, вона стреміла до згоди і гармонії і тому апелювала передусім до „розуму“ і „науки“. І навпаки, тому, що вони узнавали тільки розум, що стоїть над волею, стали вони засадничими угодовцями, сторонниками згоди за всяку ціну.

До сеї засадничої угодовости провансальства склоняло його і його ворожість до „загального“, надавання виключної ваги і цінности „партикулярному“ (одиниці, їх групам, провінції, генерації), в противність до нації яко колектива, до держави. Бо стан боротьби, війни занадто яскраво й наочно виправдував конечність вивіщення „загального“ над „поодиноким“, а се руйнувало цілу філософію провансальства. Спенсер, що як типовий представник інтелектуалізма, мав великий вплив у нас, ось що пише про се: „підчинення особистого добробуту соціальному є лише випадкове явище (?), бо воно наступає лише, коли загрожене існування суспільности, се значить, що се підчинення залежить від існування суспільностей, що себе взаїмно борють. Воно мусить скінчитися, коли щезне ся боротьба; бо тоді не буде вже публичних претенсій, які моглиб суперечити приватним. Тоді б соціальне життя прийшло до того, що ставило б собі індивідуальний добробут яко найблищу ціль. Отже стан принагідної або звичайної війни чи загального й тревалого мира мусить мати велику вагу“¹¹²). Я тримаюся иншої думки що до управнення публичних претенсій над приватними (Спенсер розуміє сі управнення за вузько, зводячи все до випадку війни), але факт є, що підчас війни і взагалі боротьби, коли як ніколи вимагається зосередження всіх сил суспільности, — се підпорядкування „осібного“ — „загальному“ потрібне більш ніж коли будь. Ми ж бачили, як ненависна провансальцю, як всякому провінціялу, кожда „метафізична“ ідея, що вимагає від нього посвяти особистих, класових або економічних вимог в імя якоїсь вищої цілі і тревалих інтересів нації; звідтіля і його ненависть до того стану, який є природний межі націями, який диктується універсальним законом боротьби за існування і який збільшує тягар „загального“ над „поо-

диноким". Ціла його туга — ослабити, коли не знищити сей закон, а звідси його засаднича компромісовість, стремління здобути свої цілі в дорозі не боротьби, але угоди.

Дарвінова теорія, що зясовує поступ перемогою сильнішого над слабшим в невпинній борні за істнування — не промовляла до їх втомленого і спокійного серця, як і взагалі заклик до сили замість до розума. Вони ніколиб не сказали противникові — „роби се, бо я думаю, вірю, що се справедливе“, лише — „роби се, коли я доведу, що се справедливе“. Тому ніколи вони не представляли собі перемоги своєї ідеї на руїнах чужої; всякіка „або-або“ була їм чужою навіть в моменти найвищого напняття обох ворожих „ідей“. Слова Хмельницького — „най одна стіна о другу вдариться, одна впаде, друга зостанеться“ — були виразом цілковито чужої нашому провансальству *mentalité*, афектного, емоціонального, волевого, не інтелектуалістичного.

І ся психика була спільна в сім течіям українства, як поміркованим, так і „революційним“ чи „соціалістичним“. Всі вони виходили з заложення, що засадничого противенства між їх національним ідеалом та ідеалом противника — нема, та що порозуміння, примирення обох, — цілком можливе і навіть потрібне. Всі вони базувалися на трьох принципах: по перше, що питання національне не є питання сили; по друге, що рішається воно не нагромадженням сеї сили нації, лише мирною пропагандою і „еволюцією“; по третє, що воно рішається не розбитем ворожої ідеї, лише модифікацією, не проти противної ідеї, лише з помічю неї, не *contra*, лише *cum*. Тому про революційні способи вони гадали лише тоді, коли сі способи виносила вгору революційна стихія, аби в туж мить звернутися до інших, коли стихія спадала, завше готові „числитися з фактами“ і перейти від ролі політичної партії до ролі філантропійного товариства.

Може хтось сміятися з наївних віршів Старицького — „Поклик до братів Словян“, — і не слушно, бо в них міститься суть, філософія політичної тактики нашого провансальства. Сю фабіянську філософію

засвоїли, розуміється, вже наші Методіївці. За ними — „шестидесятники“. „Вони як „хлопомани“ більше давали ваги поліпшенню господарства мужицького, ніж яким небудь державним порядком“, а що „мужики українські стояли за царя, від котрого сподівалися волі“, то цілком „природно“ сю філософію засвоїли і наші „демократи“, „раді... що начальство сповнить хоч частину їх бажання“. Се була програма доброжичливої критики існуючого ладу і його повільного реформовання¹¹³). Далше, очевидно перейняв її по них чоловік, що був *maître des ceremonies* всяких „гуманних“, „вселюдських“, „поступових“ та яких там ще виступів українства, М. Драгоманів. Його думки про автономію і (страшно сказати!) про федерацію могли звучати досить небезпечно й відважно для кожного, хто судить поверхово. Та в дійсності ці слова не були страшнішими від галасливих вигуків армії спасіння, бо — *c'est le ton, qui fait la chanson*. А тон, чи ліпше сказати *Unterton* сих страшних гасел був мирний і „благонадъожний“ з тої хоч би причини, що найстрашніші, найскрайніші свої постуляти радив Др-в здійснювати по волі і шляхом засадничого компромісу з тими, кому ці постуляти, об'єктивно беручи, тільки шкодили. Не дурно Др-ва шанували всі російські патріоти від кадетських аж до комуністів, які всі хвалили його за брак „вузького шовінізма“ і за числення з інтересами „спільної вітчизни“, за те, що „відкинув він і всякі самотійницькі тенденції, що помічалися в його часи“, „ставив високо російську культуру“, за „культурність“, і „науковість“, одним словом за повну нешкідливість його ідей для тих, проти кого вони були ніби то спрямовані¹¹⁴).

До його програми „автономії і федералізму“ (думав Др-в) „пристане завше багато людей і з других країв і народів“, також з Росії. Ворожість між націями — щось ненормальне, а „системи подібні обрусенію суть ознакою не певної національності, а певного порядку громадського.“ Лишається лише апелювати до почуття справедливості пануючого народу, і національне питання розвяжеться. Через зміни в існуючому *status quo*: його повалення не потрібне. Се тим легше буде зро-

бити, що в боротьбі за своє визволення Українці все стрінуть „союзників, між якими будуть безперечно і самі Великоруси“. Програма Др-ва вже хоч би для того не вимагатиме боротьби, що „така програма буде мати за себе всіх розумних людей, якої б нації хто не був“¹¹⁵). Пригадайте що йно наведений цитат з Зіммеля: Драгоманів дає ілюстрацію до його твердження, що „острість теоретично льогічних контроверс не вадить, щоби розумовість була всеж таки засадою погодження“... Сими думками переповнені писання Драгоманова, се суть його духовости. Не менш страшним від федерації гаслом Др-ва був і його свого роду соціалізм, але й ся його наука була особливого, фабянського характера. Дорога до його соціалізму вела не через революцію, а через „еволюційну працю дальновидящих людей“, через „політичні реформи“. „Будучи соціалістом по своїм ідеалам (писав він), я переконаний, що здійснення сього ідеала можливо тільки при певній поступенности... і розвитку мас, а тому й осягнеться більше з допомогою умової пропаганди, а ніж кривавих повстань“¹¹⁶). Нові громадські порядки осягаються „не стільки в повстаннях проти старих порядків“, скільки „в зміні звичаїв і думок людських... в цілім ряді праць зовсім не політичних, а громадських і господарських, родинних і наукових“. Ідеологія „остатнього бою“, властива всім революційним течіям, йому зовсім чужа; коли він і думає про сю „останню борню“, то не як про щось, що випливає з природи спорудвох суперечних собі ідей, — а як про щось, без чого може й „не обійтись“, але — може й „обійтись“. Природа суггестивної сили великих революційних рухів та ідей була за „абстрактна“ для його тісного розума провінціонала. Теперішній божок нашого радикалізма був засадничим ворогом „тираніцидії“ і забийство царя Олександра II називав „канібальством“¹¹⁷).

Він відкидав „фантастичну виключність“ націоналізма (підойму всіх великих рухів!). Ненависть до чужої нації недопустима, „як наслідок часів релігійного фанатизма“. Виставити якусь велику переверотову ідею,

аби коло неї гуртувати людей, було для нього найвищою нісенітницею. Програма максимальна для нього властиво не істніла. Треба все виступати з програмами „мінімальнішими“, себ то з такими, „коло яких можна зібрати на дану годину як найбільше людей.., влекшуючи підпору для певної точки й тих людей, які мають інші максими“¹¹⁸). В сім і була його політика, політика користий „на дану годину“, угода з людьми „інших максимум“, хоч би се й осягалось шляхом затертя в душі мас яскравости їх власної ідеї і свідомости абсолютної непримиримости сеї ідеї з іншою, — як се було нпр, коли він благословляв нашу інтелігенцію служити царатові. Сій своїй компромісовій політиці сам Драгоманов дав убійчу критику. В однім місці він дає дефініцію — менше більше вірну, вимаганого обставинами й допустимого компромісу, як напрямку, який „не змінє й не таїть яковости своїх думок, а тільки, стремлячи в певну хвилину до того, щоб сі думки стали законом для громади, ставить в сю хвилину таку їх скількість, яка в той час може бути всвоєна громадою“¹¹⁹). Та компромісовість Др-ва була ще нижчого сорту; сам жеж він радив „не дражнити Москалів“ висовуванням остаточних наших цілий, навіть радив автономію висувати під плащиком загально державної децентралізації, аби „не перелякати“ кого не треба; себто як раз „таїв“ суть своїх думок! Се власне й була найгірша компромісовість, і коли ще й тепер ученики Драгоманова причеплюють в відповідний момент до своїх партійних назв сакраментальну букву С(оціялісти), або удають, що ніби то обходять 1 мая яко державне, а не соціялістичне свято, або взагалі пристосовують свою програму до кождочасової зміни status quo та настроїв „суспільности“ — то в сім велика вина Драгоманова, від якого вони навчились сеї мімікрі. Суть політичної тактики в нього — се змагання за те, що дасться осягнути, „програми політичні мусять мати діло з справами, які можуть бути впорядковані найскорше..“ в 1 — 2 — 3 каденції (парлямента). Інакше політична партія обертається в академію політичних наук“¹²⁰). Кінцева

увага для Др-ва цілком льогічна: не визначаючи іншої сили історії опріч розума, він не міг визнати й доцільности пропаганди віддалених цілий, яка б ділала на афект мас; для нього ся пропаганда була „академією“. Він ворожо ставився до революційної роботи еміграції, закликаючи до „постепености“ своїх нетерпеливих земляків „головне наше діло (було) культурне та літературне“.

Сутю його програми була в ґрунті річи наївна віра мужика в царя, в можливість полекшити своє соціяльне становище шляхом реформ без усунення того політичного ладу, що спирається, мусить спиратися на його політичнім і національнім упослідженню. Він оправдує „український вояцький патріотизм“, за те, що той „счепився з російським царелюбством“ (в Стороженка та ин.) Не можна також без почуття здивовання читати такі наївні думки в автора-сучасника кількох європейських революцій і завзятої боротьби російських революціонерів з царатом: даючи кілька рад Олександрю ІІ, Драгоманів пише, що „добре було б, як би новий цар взяв все се на увагу і перестав боротися з потребами, котрих вимагає час“. По сих доброжичливих порадах „благонамереннаго“ земського діяча, стверджує автор, що цар властиво не був противником політичної волі, аж поки „не піддав ся лихим радам“, підкріплюючи своїм авторитетом і без того популярну в кожного філістра легенду про те, що царат не є система засадничо ворожа нам, лише така, яка дасться зреформувати, і то закликом до доброго серця справедливого монарха... Треба лиш, аби „поважні віком і станом громадяне“ постарали ся „вияснити новому урядові“) його помилки на „своїх земських і других зборах.., через печать“¹²¹)... Програма льояльного і політично не вихованого та імпотентного земського лібералізма, що скреслена в наведеній тираді, і була програмою Драгоманова, який став Богом наших.. радикалів і революціонерів. Суть політичної акції була для нього не основне (ближче чи дальше) повалення існуючого ладу, лише його „вговорування“ і поступенне реформовання. Він числився властиво тільки „з земсько ліберальним рухом Росії, на кот-

рому одна тільки і може бути політична надія українофільства“

Через те то звертався він ворожо проти всякої далекосяглої політики, що виховувала б маси до *lutte finale*; ставлячи понад все хвилеві концесії, хоч би й зі шкодою для кристалізації революційної ідеї. Він слабо розумів звязок ширшої національної програми з одиноко важними для нього справами просвіти і пасовиськ. Що тодішні національні сили України не дозволяли на активне поставлення ширшої програми, що для того треба було спершу провести муравлину підготовчу роботу, яку не треба через те звати опортуністичною, — се була лиш вимівка. Бо ніщо не перешкоджало дійсному прихильнику ширшої національної програми — бодай в пропаганді — звязувати її з потребами дня і з буденними інтересами мас, як се він сам робив напр. з ще більш абстрактною і віддаленою ідеєю соціалізма. Але він сього навіть не радив робити, впадаючи в помилку подібну до тих „націоналістів“, з якими полемізував: тамті — не звязували своїх ширших цілей з щоденними потребами широких верств, він не звязував сих потреб з остаточними цілями...

Більше! — він навіть по просту їх не розумів, сих дальших цілей. Для нього такі напр. слова як „право державне руське“ — „темні“, а що здійснити се право не можна було „у 1-2-3, каденції“, то й не повинно воно було стояти в політичній програмі. „По думці Драгоманова на Україні патріоти шкодили рускоукраїнській справі своїми нетерплячими виступами за самостійну Україну супроти Москалів, котрі то вуступи поверталися проти усякого розвою руськоукраїнського“¹²²). Як чується в сім кредо нотки старого українофільства, яке хотіло „примирить з собою правительство“ і уважало, що всякі яскраві національні постуляти лише пошкодять справі нації, бо звернуть на неї і на льялістів гнів всесильних, від яких — лише від них — кождий опортуніст чекає для себе ратунку. Далекі ідеї (як самостійність) могли б бути осягнені лише „всесвітними катаклізмами“, на що ж було їх пропагувати?

Аджеж „реальний“ політик з катаклізмами не числить ся, і... не любить їх, уповаючи більше на „нормальний біг подій“ і на „поступ“. Віра в „катаклізми“, таж се була та сама віра в революційний зрив, в скоки, а се перечило закону „еволюції“. Виступати з революційними націоналістичними ідеями, се значило б бавити ся в „пророків“, а сих Драгоманів органічно не терпів за те, що мало було в них „гуманно-альтруїстичних думок“, так шанованих політичними вегетерянями, а за те багато „скаженої злости проти тих, хто не приймав віри пророків і апостолів“, ¹²³) — а таке безоглядне віддання своїй ідеї вражало вилоявлену від всякого сильного почуття пласку душу провансальського філістерства. Простійше йти осторожно до своєї мети через „просьвіту“ і „рівні права“ всіх горожан в державі, які вже тоді й встановлять собі громадські порядки, які схочуть, і запровадять „коли не райське життя, то в усякому разі досить благополучне і щасливе“ ¹²⁴). Се „благополучне і щасливе життя“ народа-парії під опікунчими крилами народа-завойовника і було ідеалом драгоманівщини.

Свою опортуністичну тактику пропагував Драгоманів і в Галичині. Тут далекосяглі національні програми вже тому були не потрібні, що коли б шляхта мусіла уступити пановання в краю „народу“, то „впала би в Галичині і примусова польскість, котра не має другої підстави, крім у шляхотстві“ ¹²⁵). Ся ідея і тепер покутує ще в мозках радикальних галицьких політиків. Як в Росії треба було ховатися з своїми кінцевими ідеалами, аби не залякати Москалів, так і в Галичині він протестує проти висунення чисто „маніфестаційного“ гасла поділу края, бо тим Українці „відіпхнули б від себе своїх найприродніших союзників, польських хлопів“, а крім того відвели б увагу самих Українців від „реальних“ щоденних, буденних справ. Для нього є догмат, що „Русинам безпремінно треба стреміти до згоди з Поляками, як і з другими сусідами“ і він вітає слова гр. Ю. Чарторийського, що мовляв „не треба багато говорити про Відень і Київ, а треба зайнятися щиро нашими справами краєвими“ ¹²⁶). Інтереси

„працюючих мас“ (думав він) всіх народів однакові, отже людям, що сі „інтереси боронять дуже легко було б зговоритися між собою, коли вони тільки не згадуватимуть ні про Польщу, ні про Русь Божію милостию“¹²⁷.) В сім і було оправдання (для нього і для всіх соціалістів і радикалів) ворожого їх відношення до ідеї самостійності та інших „абстрактних“ ідеалів, та їх опортуністичної тактики; займаючись лише „справами краєвими“, народньою просвіткою і економічним подвигненням люду, вважаючи сі справи за одиноко важні, — він замикав очі на великі цілі нації, на принцип влади (без якого всі тамті справи на ділі висіли в повітрі) і тому з легким серцем проповідував угоду між „трудящими масами“, яка на ділі була угодою з існуючим політичним становищем. Сутю його тактики була боротьба — без боротьби, оборона без запалу й без віри, бо „віра заводить незгоду між людьми“¹²⁸), розрахований ентузіазм і афект, зважений на аптекарській вазі: „лише (писав він) сю горожанську боротьбу (в Галичині) треба.. вести для уникнення докорів в такій самій несправедливості, яку ми докоряємо Полякам і Жидам, від другим більш „людським“ прапором, аніж релігійний і національний фанатизм“...¹²⁹) Іншими словами, боротьба в імя якоїсь ідеї без сліпої любови до неї, без ненависти до ідеї чужої, без того, без чого не обходилася ні одна боротьба живих ідей на світі. Пісна філософія політичного евнуха..

І навіть ціле його так зване європейство, яке протиставляв він російському бунтарству, було в сути річи протиставлення російсько-ліберальної „постепенщини“ — ідеї всякої революції, якій не чужа була і Європа. Він протестував проти агітаційного тона політичних брошур і картав Марка Вовчка за його „українські бунтарські проклямації“¹³⁰. Отже драгоманівщина була „подібна“ до Кулішевого „державництва“, яке протестувало проти всякого порушення „ладу“, хочби й чужого, хочби в імя національної ідеї. І ще одно: він властиво не мав ніякої національної політики. Бо завше застерігався як найвиразнійше, що при означенню головних ліній української політики треба виходити не з інтересів нації, лише

одиниць, кляси або провінції. Так само як він скептично ставився до незалежнення Ірляндії, бо вільна Ірляндія „кривдилаб“ Ульстерців; так відемно висловлювався і проти можливого прилучення угорської Руси до України, бо вона не звязана з нею економічними інтересами¹³¹). За рідну школу змагався він виходячи „з педагогічного, а зовсім не з націоналістичного принципа“, за автономію знова не з національного, а з погляду засад децентралізації, і пр. Скрізь і завше старанно ховав національний момент. Нація в нього не була підставою жадної політики. На її місце вступала „демократія“, „одиниця“, „народ“, який мав перемогти не через виявлення „націоналістичного“ афекту, лише — через пропаганду і просвіту.

Сі думки були лише публіцистичним перелицьованням солодкаво-євангельської проповіді наших Кирило-Методіївців, що знали також лише мирні засоби — виховання молоді і освіту; які засадами „любви, покори і терпіння“ думали перетворити Росію Миколи I. в оперту на рівности і братерстві федерацію Словян. Розвинути ті самі думки припало на долю ученика Драгоманова, другого професора, який домінував над думками офіційного українства аж до 1918 р. Автономію України (яка, звичайно, є „спільний інтерес України і всієї Росії“) треба здобути (в момент революції!) „з можливим спокоєм і розвагою“. Найважніше в світі, щоб автономія здійснювалася „не прихатцем, не серед боротьби, не в розпалі змагань“¹³²) (пор. драгоманівську „постепенність“ і осудження „фанатизма“!). Се тим легше досягнути, що деякі з українських постулятів „безсумнівні для всякої, просто тільки гуманної і культурно настроєної людини“¹³³). Треба було її лиш в тім належно переконати, — боротьба була не потрібна... Людині з сими поглядами довелось стати на чолі революційного українства. Його думками жило ціле офіційльне українство, почасти живе (вже не як офіційльне) й досі. Українство мало перемогти своєю „внутрішньою ідейною правдою“, як се думають про свою ідею квекери і духобори. „Ідейне“ українство (між 1905 і 1914) на Наддніпрянщині вірило, що, коли в світі ще панує кулачне

право, то се забуток старовини, який треба знищити, а не самому ним послуговуватися. Є два націоналізми — „добрий“ і „недобрий“, поневолених і пануючих“. „Націоналізм перших — ворожий насильству... і є боротьба (розуміється без фанатизма!) за... рівність і свободу, є... творчий і поступовий. Націоналізм, що виступає в імені пануючої нації — виявляється в подавленню всякої іншої нації, спочиває на праві сильного“¹³⁴). Отже завданням українського націоналізма („поступового“) було побороти „внутрішню ідейною правдою“ — насильницький націоналізм, при чім завданням „поступового“ націоналізма ніколи не може бути „підривати взаємне довіря“ між обома націоналізмами ані опертися на „праві сильного“. Українські ідеї властиво є до прийняття для всякої „дійсно поступової людини в Росії“, для „дійсно державно мислячих“ груп, спершу — царських, потім — комуністичних.¹³⁵)

В таких обставинах було б злочином „углубляти національний антагонізм, шукати принципіального оправдання шовінізму“¹³⁶). Точка погляду, що стояла на засаді кінцевого конфлікту обох ідей тодішнім міщанським українством відкидалася принципіально, уважалася „помилковою і шкідливою“. Думки, що українство „має свого ворога майже в цілій політично активній російській суспільности“, пятнувалася як зрада українській справі, що шкодила її правильному розвою¹³⁷). Оскільки чужа була сему українству психологія непримиримого, активності, найліпше свідчить спосіб, яким вони опростачили Шевченка. Не думаю тут накинути йому тих чи інших думок, але формального революціонізма його творчості ніхто не заперечить. І ось, в інтерпретації провідників „воюючого“ українства ХХ. віку, „здебільшого не з помстою (борнею — Д.), а з милосердем еднається правда в Шевченка“. Пристосований до духового рівня гуманного семинариста, „лагідною істотою з масляничною гилкою всепрощення“¹³⁸) являється нам Шевченко, як ті Методіївці, що хотіли „ворогів тисячолітніх“ обійняти. Ворожо — за його революційність — відноситься до Шевченка і угодово-„державницька“ Політика. Для українського „радянства“ (1905 — 1917) не боротьбу мало

стрінути українство з боку своїх противників, лише „привітання“. Розуміючи національність як культурно-племенну єдноту, „радянці“ не могли знайти „в цілій всесвітній історії... хоч оден приклад, де... боротьба між народами базувалась би виключно на тім, що вони належали до різних національностей“¹³⁹). Між українською нацією „господарем“ і її паразитом (Росією) могла бути національна „пкіровка“, але про „національне порізнення або антипатію... не могло бути й мови“. Українська справа була справою „чистокультурною“, і значить, вимагала „культурних“ способів свого розв'язання. „Кождий скаже, що коли учитель і школа говорять не однією мовою, то се абсурд“¹⁴⁰), так само коли судя не розуміє підсудного. Як справа чисто розумової доцільности (а не чувств і сили), національна справа могла і повинна була знайти розв'язання в дорозі угоди. Се був значний регрес навіть в порівнанню з Драгомановим, бо політику „радянство“ зовсім виключало. Тут Україна була „одна з галузок російського народу, що і далі хоче брати участь в загальнодержавному життю Росії в напрямі до спільного блага всіх народів, які живуть під крилами двоголового орла“¹⁴¹). Нема нічого дивного, що в такому заложенню, всяка насильна зміна *status quo* або пропаганда використання відповідної міжнародної ситуації уважалася за злочин супроти „демократії“, що відриває її від служення „правдивим“ інтересам українського народу; сіж — в переддень світової катастрофи — полягали на виборах до галицького сойму і на Просьвітах, про які скоро забули думати й ті, що їх в той момент уважали за одинокі реальні справи української „демократії“. Нема нічого дивного, що вірна своїм засадам, ся демократія, по вибуху війни 1914 р. — стремління використати ситуацію для національного визволення нації проголосила „провокаційними впливами“, і ще раз задокументувала готовість сеї „демократії“ виконати „свій громадський обов'язок супроти Росії“¹⁴²). Підчас революції (!) — головною задачею „буржуазного“ провансальства було боротися з „демагогічним лозунгом самостійности“, що висунули „невідповідальні“ елементи, „позбавлені мудрої поміркованости і широкого (?) розуміння національно-

державних завдань“. Головне треба було „уникнути до-
кору в самочинности, в „захватнім“ способі акції¹⁴³).
Найстрашнійше було, коли „рівний і спокійний“ націо-
налізм ставав „бурливим і пристрасним“, тоді бо
ставав „явно небезпечним“. „Проти сих небезпечних (для
кого?) сторін націоналізма, проти його виключности
і еґоїзма, треба поставити ідею справедливости, ідею
загальнолюдських ідеалів і етичних норм (цілий асортимент
помадкових провансальських „ідей“!), які, цілком
слушно М. Драгоманів, ідейний провідник українства,
ставляв вище всіх націоналістичних претенсій поодиноких
народів“¹⁴⁴).

Сеї дрібноміщанської психології не покинуло наше
„радянство“ і по війні світовій і російсько-українській;
і в особах своїх найвидатніших провідників лишилося
воно на тій самій дрібноміщанській точці погляду на справи
політичної тактики. Оден з маркантніших представників
сего „радянства“ (тепер УНР) по сумбурности свого ро-
зума і по гістеричности політичної психіки, що могла
скакати від канібальського шовінізма до сентиментально-
солодкавого плазунства перед чужою ідеєю, — так фор-
мулував тактичні завдання українства: Воно має стреміти
передусім до „вічного мира“, а коли мусить боротися
за повну національну свободу, то не через засадничу
непримиримість його ідеї з ворожою, лише через „во-
йовничий московський примітивізм мислення.., від якого
всім народностям доводилося боронитися“, але від
якого можна було противника йвилічити. Отже гас-
лом нашим має стати — не засвоєння українським
народом і собі сеї „войовничости“ (на се не дозволяє
дрібноміщанська „гуманність“), лиш — старатися приско-
рити „духовне переродження“ московського на-
рода, яке б привело його від „еґоїстичного“ до „етичного“
мислення, від „брехні“ до „правди-істини“. На щастя як
раз в тім напрямку іде „людскість!“ Се й є найважнійше,
а не те, що українство виказало за мало сили. Правда,
поки що в світі є „перевага грубої або матеріяльної
сили“, але ж так завше не буде, і українство переможе не
коли само набереться сеї сили, а коли в світі перемо-
жуть „правда, справедливість і взагалі вимоги моралі“,

а се станеться разом з „духовним розвитком“ людскости. Засади „грубої сили“ мусять колись зникнути, бо суперечать „демократичним принципам, свободі, рівності, праву, справедливості, правдивій цивілізації і доброжичливості“. Коли досі до порозуміння не дійшло, то се чистий випадок; ясно, що „коли оден нарід організує взаїмні відносини... фізичною силою кулака, а другий моральною силою внутрішньої правди“, то вони зговоритися не можуть. Але колись ся сподівана хвилина таки наступить, а що „загальний мир можливий лише тільки при панованню спільної правди для всіх“, то не лишається нічого иншого, як... переконати Москалів „як жити без кулака“ і „викликати в них роздумування о правді життя і етиці національних взаїмовідносин“...¹⁴⁶).

Я навів сю тираду раз через те, що вона характеристична для цілої психіки „радянства“, а з другої тому, що рідко коли доводиться читати таку квінтесенцію простацької глупоти, очайдушного плазунства перед ворожою ідеєю і органічного невміння навчатися чого небудь з подій життя... Ціла ся свого роду „тактика“ нашого провансальства (переконування противника) доведена до абсурда в утопії ученого паціфіста Бертрана Рошеля — „Ікар або будуччина науки“, який знайшов, що одинокий шлях створити нарешті здорову і щасливу суспільність, се — викрасти одного певного дня всіх пануючих на якийсь острів, і — вштрикнути їм таємну „субстанцію“, яка б прищепила їм жичливість до своїх ближніх... З сеї утопії можна сміятися, але ще більше з подібної-ж утопії наших провансальців, якої з них мабуть ніякими „субстанціями“ не вигнати.

Великою помилкою було б думати, що сей принципальний опортунізм в тактиці властивий лише ідеологам українського „радянства“ з року 1905; такий самий був сей опортунізм і по 1917, коли лише проти волі, змушений фактами, мусів змінити свою угодову тактику, але не вмів надати їй розмаху і потрібної для моменту неприєднаности. Помимо своєї фразеології, і соціялістичне українство терпіло на ту саму недугу, що й „радянство“. Се відноситься в першій лінії до най-

старшої української партії. Героїчний період сеї партії був від 1900 до 1906, себто доки, вона ще не стала соціалістичною, доки була РУП. Пізніше партія по волі перемінюється в групу, якої завданням є вести дрібну партійну працю, не викликаючи революції, лише стараючись стати на її чолі, коли вона вибухала, і шукати знов всяких пристосовань до всякого status quo який би короткотривалий він не був. Се відноситься до тактики партії в соціальних питаннях (для партії найважливіших), і ще більше до питань національно-державних (для партії другорядних). Властиво цілий час свого існування в партії безперестанно було актуальним питання ...про потребу її існування, яко окремої організації, а не частини чужої, російської (Спілка, Областництво, Ліквідаторство, то що). Партія не могла внести до своєї програми гасла самостійності, як таке, за яке треба змагатися; бо боротися можна лише за „науково обґрунтовані і доказані тези“, чого не можна було сказати про тезу самостійності. Для соціаліста на першому пляні все було його вульгарне розуміння „об'єктивного ходу історії“, а сей „об'єктивний“ хід оправдує твердження, „яке, виходячи з тісної звязи України з великоросійським (?) ринком, відкидає можливість існування економічної самостійності України“¹⁴⁶).

З сеї точки погляду на право нації на самоозначення, партія не зійшла, аж поки її не поставили перед доконаним фактом події революції, і національний сентимент українських мас, (якого не розуміла партія), і який не хотів нічого знати ні про „розвиток капіталізма“, ні про „наукове обґрунтування“ національної революції, ані не мав страху властивого соціалістам, рішати питання рубом — „позитивно“ або „негативно“. Але і се сталося не відразу; перш старі діячі партії все стреміли справу українську „зв'язати з ділом демократії всіх народів Росії“, а одна закордонна організація сих діячів (хоч і під іншою маркою), проклямуючи — так довго поки існував царат — безуслівну самостійність, по революції за базу своєї тактики взяла „надію, що Україна не стріне жадних перешкод у творенню свого національного життя“ — з сторони

кн. Львова і Керенського¹⁴⁷)... Очевидно все се було не поважно. З спонтанною волею мас партія не числилась, ані думала будити її, накидати їх волю подіям, лише завше пристосовувалась: до подій, людей, „законів“ суспільних і їх інтерпретаторів. Де які договорювались до твердження, що коли національні домагання соціалізма українського „не можуть тепер... зеднати українського пролетаріята“, то партія, як окрема організація мусить ліквідуватися. „Бо коли російська революція (1905) не поставила гостро національного питання на Україні, то в добі реалізації її кличів ми не сподіваємося стрінути на порядку будучого дня національного питання нашої країни“¹⁴⁸). Розвиток капіталізма, російська революція — ось були ті сили, від яких робив наш соціалізм залежним (не здійснення, а) поставлення, лише яко свій практичний, постулат боротьби за самостійність! Він відмовлявся від боротьби за сю ідею лиш через те, що „тепер“ не удалося для неї зеднати мас... Те саме казав і Драгоманів, який викидав з тактичного пляну партії всі питання, яких не можна було полагодити „в 1-2-3 каденції“: одна психіка, той самий безнадійний посібілізм. І в сути річи сей посібілізм соціалістичний нічим не ріжнився (опріч фразеології) від „буржуазного“ І коли український міщанський націоналізм, (в пам'ятній записці ген. Денікіну)¹⁴⁹) головну вагу в тактиці клав на конечність „усунути недовіря і неприязнь“ та „антагонізм між двома рідними народами“, то тої самої тактики тримався й український соціалізм, лиш заміняючи слово „народи“ словом „пролетарят“. А коли „радянці“ переконували стару Росію, що в її ж інтересах є „сприяти“ українському націоналізмови, уникаючи „непотрібної й небажаної боротьби“, — то на тій самій точці стояв і наш соціалізм, звертаючись до большевицької, або навіть керенківської Росії. Що більше, навіть в своїй соціальній боротьбі ніколи не накидали вони своєї концепції, своєї ідеї масам, так само як і своєї самостійної політичної тактики, ідучи і тут за подіями (за „демократією“, за чужоземним „імперіялізмом“, за совітською системою і пр.), за „настроями“.

навіть пересудами мас, або за сильнішою волею тих, що накидували її подіям дня.

Блискучу характеристику (автохарактеристику) нашого соціалізму, його тактики, дав оден з маркантніших його представників. Боротьба між націями як тактика се дійсно щось „небажане і непотрібне“, коли всіж народи ідуть прецінь до одної мети. Навіть під час революції метода боротьби видавалася соціялістам чимсь дивним. Накидати комусь свою волю? — Але ж їх правда се не є воля, що бореться з другою такою ж „правдою“, правда є спільна! І чи не є абсурд боротися за неї, коли мається „за собою справедливість, правду, совість, цілу купу гуманітарних ідей, виводів науки, здорового розуму“. Ясно, що коли пануючий нарід, що прийшов до влади, визнає всі сі прегарні річи (а він їх визнає), то ніщо не стоятиме на шляху до порозуміння. Соціялісти „вірили в демократію як таку“, вірили, „що нам зовсім не.. фізичною силою доведеться здобувати своє право“. Таж закони розума, а не афект панує в світі; „так льогічно“, так „послідовно“, так згідно з її власними засадами булоб, колиб російська демократія прийшла до Українців і сказала: „Українці, ми помилялись... Тепер ми бачимо, що ваші домагання справедливі. Отже ми російські демократи... одходимо на бік і уступаємо вам право порядкувати на вашій землі“¹⁵⁰) ..Так вже вчили Костомарів, Драгоманів, „радянці“; що сварки між народами непорозуміння (винні лише „царі і пани“), що все можна зговоритися на вимогах „справедливости“ і „спільної правди“, з якої „льогічні“ висновки обовязують всіх. Щож дивного, що соціялісти шукали визволення не з власної сили, лише, за рецептом д-ра Рошеля — від духового „переродження“ противника; що „революційні“ соціялісти зовсім забули революційну засаду — „права не дають, права беруть“, і навернулись до філістерського очікування наданого права, очікування ласки? Реалізації сього „права“ очікували соціялісти від кождочасового представника пануючої нації, від кождого режіма, від демократії до совітської влади. Вірні нашій міщансько-соціялістичній доктрині, примату розума і льогіки над

афектом, вони були крайно здивовані, коли представники пануючої нації не робили „льоґічних“ консеквенцій з власних доктрин, лише змінювали сі останні, коли ся консеквентність нарушала інтереси пануючої нації. Провансалець не міг зрозуміти, чому в представників пануючої нації „давня емоція брала гору над розумовими виводами і заявами“. Соціялістичні Манілови вимагали і сподівали ся, — щоб доктрина (так як і в них) і в їх противників панувала над чувствами, навіть колиб вона ішла в розріз з „несправедливим чуттям члена пануючої нації“¹⁵¹). Що „принципи“ всякої нації випливають з її емоцій, з її волі, а не навпаки, — сього прекраснодушні наші „революціонери“ ніяк не могли собі упритомнити, вірячи в „переродження“ мозку своїх невблаганих противників.

Вони не ставили справу міжусобиці двох народів в площині спору за владу над людністю і територією спірної країни, ходилож тільки за втілення принципів демократії, а хто ж ліпше розуміється на тім, як се зробити на Україні, як не наші українські демократи? Се була справа доцільности і переконання, і в сім відношенню наше соціялістичне дрібноміщанство ні в чім не ріжнилося від міщанства „буржуазного“. В прихильність до них ворожої їм нації вони повірили „одразу, без вагань“. Інтереси їх „колишньої вязниці“ стали „їм близькими, своїми“, бо вони почувалися „орґанічною частию... єдиного цілого“¹⁵²), а не саможібною нацією. Вірячи, що захоплення влади над нашим краєм зі сторони Росії мало цілю тільки запровадження і тріумф тих чи інших засад, а не пановання яко таке, — вони охоче мінювали свої засади (демократію, на „радянство“), переконані, що коли лиш приймуть засади противника, в того відпаде всякий імпульс „прагнути до захоплення влади“¹⁵³). Що їх найбільш займало, — се, якби уникнути революції, не нарушити „порядок“. „Зробити революцію булоб не тяжко, але ж чи привело б се до нашої мети? Чи далоб лад нашому краєві?“ Іх цілю, сих соціялістів, було „провадити революцію в орґанізованій, продуктивній формі“¹⁵⁴), „з музикою“, як казав Тичина. Нашим соціялістам треба було такої революції, яка б,

„здійняла ще на вищий щабель революційний дух мас“ і „вела б до здійснення національних постулатів“, але одночасно, „не викликала братовбивчої (?) різниці поміж російською і українською демократіями“, „революційно, але без вибухів“,¹⁵⁵⁾ одним словом кажучи, милою їм мовою російської демократії, — хотіли робити революцію „ва всю прить тіхімі шагами“. Одиноке, на що вони „орієнтувалися“, так се „на добре, широке серце російської демократії“, або навіть на чудо („грим перемоги“), яке „змягчить круте серце царату“ і доведе „до парламентаризму і до волі націй“.¹⁵⁶⁾ Такої віри трималися революційні соціалісти. В наївній зарозумілості уважали соціалістичні міщане „схолястиками“ або „бандитами“, тих, що вірили лише в закон боротьби, „реалістами“ ж були ті „революціонери“, які мріяли про „змягчення“ серця противника... Свої домагання „реаліст“ мав висувати „не яко протестуючі домагання, а як нагадування“, бо „сумніву (в розмякле серце противника) нема місця“ в ніжній душі соціалістичного міщанина. Великі гасла революції, „свято великих днів, сяючі очі обивателя, все (було) для нього запорукою, що нікого не буде обіжено“. Вони вірили в ласку противника „довірливо, безхитросно, простодушно“¹⁵⁷⁾. Про яку революцію тут було думати?

„Сяючі очі обивателя“, який з своєю обивательською „простодушною“ психікою підходить до розв'язання світових проблем; який в момент великої історичної катастрофи — благає, аби його „не обіжено“, який під час жорстокого конфлікту двох ідей „без хитрости“ мріє про ненарушення згоди з чужою ідеєю, яка несла смерть його нації, — все се варто зафіксувати. Такої чисто маніловської „пошлости“, обивательського туподумства, сантиментальної провінціальної обмеженості і ентузіазма раба ледві чи найти ще в літературі пригноблених націй. Чи не все одно, до якої партії належать люде з подібною психікою, чи не однаково, які гасла виписують на своїх прапорах, „буржуазні“ чи „соціалістичні“, автономічні чи самостійницькі? Вони споганяють всякі від одного до-

тику своєї слизнякуватої, плебейської душі. Вони звали себе соціялістами, демократами. Але хиба се не плягіят з Грушевського, Драгоманова, Костомарова, Старицького! Невжеж се є соціалізм і демократизм, а не найщирійше, неприкрашене, трусливе дрібноміщаньство, що чесноти свого рідного запічку хоче піднести до значіння регулятора відносин, які усталюються тільки силою, фізичною і моральною?

Ту саму психіку, що в Драгоманова, в Кирило-Методіївців, в „радянців“ і в соціал-демократії, мали й інші соціялісти; передусім ті, які виписали на своїм стягу „борітеся поборете“, але які також вірили в „розмягчення серця“ і „переродження“ мозку свого противника, що був для них яко „трудящий люд“ одночасно і приятель. На голосних фразах тут також не збувало, але й тіни не було свідомости засадничої протилежності інтересів обох народів, ані шляхів, якими нації здобувають собі місце під сонцем. Для українського соціалістичного „народництва“ цілею його політики було не визволити націю, лише обєднати людскість в одну, соціалістичну спілку. В такім разі справа „трудящого люду“ кожної окремої нації спихала ся до значіння „місцевої проблеми“, яку розв'язувати треба було не інакше, як „шляхом міжнародньої революційно-пролетарської взаїмности“. Тому то цілю „есерів“, як і цілю соціал-демократів було „вживати всіх засобів, щоб досягти миру“ між братними народами, щоб „спільно захищати інтереси трудового народу“. Свідомости ко-нечности силою вибороти право нації на самоозначення, в „ес-ерів“ так само мало, як в їх соціал-демократичних братів. Вони вірять, що се самоозначення можна осягнути порозумінням з „глибоко й щиро демократичним“ московським урядом. Для них самостійність не ціль, лише етап до „федерації“. Вони твердо вірять, що коли „народ“ прийде до влади в країнах, що ворогують між собою, — закон боротьби за істновання в надорганічнім світі у млівч стратить свою силу, а його місце заступить закон „солідарности“. І хоч по їх же признанню, „Українці від часів Кирило-Методіївського братства, через Драгоманова аж по новітню добу, мар-

но доказували необхідність децентралізації та федера- лізації Росії“, — то всеж і тепер сеї тактики не треба залишати: „доказувати“ далі... Потім прийшли до само- стійности, але не тому, щоб се був категоричний імпе- ратив всякої здорової нації, лише тому, що „иншого виходу не було“. Але сей вихід є лише Seitensprung, який великодушно треба вибачити, бо хоч і через сепа- ратизм, а Українці все ідуть до своєї старої мети — до „майбутньої відбудови та відродження Сходу Європи“. Бо, „що на Сході Європи мусить витворити ся якась- така наддержавна Унія та Союз, се є річ певна“¹⁵⁸).

Я вже звертав увагу, що сей неприкритий опорту- нізм українського провансальства походив з засадни- чої байдужности до справ організації влади людей, яких овид не сягав дальше полагодження „місцевих справ“, культури, економічного добробуту, — політики рідної дзвінниці. На ґрунті такої „політики“ (а такою вона була помимо велемовних фраз про соціалізм і пр.) ясно, що можливе було й порозуміння з кождочасною вла- дою (з царатом, демократією, совітами). Ся політика „малих діл“ і уникання за всяку ціну розрива з існую- чим ладом, нераз вироджувалась просто в звиклу фі- лянтропію. Драгоманів радив займатися лише такими справами, які можна полагодити в 1-2-3. каденції пар- ляменту, соціялісти (політична партія!) за найважніше завдання підчас голоду на Україні уважали займатися добротинністю, себто — пошукати „тих форм праці, якими б вже тепер можна було б покласти ґрунт для припинення того руїницького процесу“, в який кинула край війна.

Практично ся „політика“ зводила ся до праці з (чу- жим) урядом, і то „не для політики або підкопу... влади, а для реальної культурної та господарської праці“¹⁵⁹), і сю практику „малих діл“ (що так нагадує „мініма- льнійшу“ програму Драгоманова); революційна партія радить не в момент загальної стабілізації відносин, лише (в 1922 р.), в хвилину найкритичнішого стану боль- шовицької влади на Україні! Сею тактикою вона нагадува- ла соціал-демократів, які устами свого найвизначнішого

провідника, в розгар війни (1915 р.), проголосили найважнішою і „цілком актуальною“ цілею української політики на Вел. Україні... агітацію за народну школу ¹⁶⁰). Та сама „революційна“ партія „ес-ерів“ за найважнішу свою задачу в добу революції уважала „уживання всіх сил для здержання не лише молоді, але цілого працюючого люду від непотрібних жертв і виступів“, повторяючи до знудження прекраснодушні аргументи російського лібералізма, що офірував своє співробітництво царатові. „Ми не були революційною партією (признаєть ся оден з провідників ес-ерів), що непохитно переводить в життя свої погляди, а... добрими сусідами, що намагають ся зо всіма жити в згоді: і Бога не гнівити, і чорта не ображати. Ми не були „соглашателями“ (угодовцями) по суті, але своєю мягкотіlostю допомагали створенню для „соглашательства“ об'єктивних умов“ ¹⁶¹).

Ледви чи можна додати щось до сеї автохарактеристики політичної нікчемности „революційних“ філістрів! Співпраця з усякою владою, яка б дала їм змогу рішати свої „місцеві справи“, здійснювати „мінімальніші“ або просто філантропійні, чи шкільні програми, того, що можна зробити й осягнути „тепер“, працювати „на користь єдиного цілого“, а не тільки рідного края, без „братовбійчої війни“ — в усім виявлялася так характеристична для всіх українських партій байдужність на точці влади, властива ідеологам племені (не нації), обмежувати свої стремління справами чисто локальної природи. Як під тим взглядом ріжнили ся представники чужого націоналізма, передусім російського! Наші провансальці дивилися на елемент влади з точки погляду тих „вигод“ економічних і культурних які їм ся влада несе. Представники російського націоналізма — дивилися на сі „вигоди“ з точки погляду влади, чи вони ведуть до скріплення, чи до ослаблення чужої (взгл. своєї) влади. Большевики на всяке, навіть хатне питання на Україні дивилися з точки погляду закріплення їх влади. Всі питання для них були передусім питаннями воєнними і політичними. В наших „есерів“ навпаки; всякі

питання воєнні і політичні були передовсім питання харчові: вони готові були узнати всяку владу, яка дала б їм змогу займатися філантропією для „трудящого люду“, як Драгоманів готов був простити Александру III. багато за його „полекші“ народу. По другій стороні, навпаки, в першій лінії ставляли питання влади, і ніякі поступові аграрні реформи для „трудящого люду“ напр., не відвернули російських революціонерів від обрахунку з Александром II. і П. Столипіним. В сім говорив вірний інстинкт членів нації-пана, для яких всякі економічні уступки для класи чи для нації ілюзорні, поки в їх руках не опиниться політична влада. В сій свідомості — у одних, і в браку її в наших провансальців і є різниця між політикою і філантропією, між психікою пана і плебея, нації і племені, або кажучи драстичнійше — „пана“ і „хама“.

Про методи політичної боротьби правих партій можу тут не згадувати, вони принципіально виключали з сих метод елемент революційний, уважаючи його за чинник виключно анархістичний. Менше більше ту саму ідеологію опортунізму, коли можна так сказати — принципіального опортунізму, здибуємо і серед галицької політичної ідеології, і то знов таки всіх відтінків, від „клерикалів“ та „трудовиків“ до соціалістів всякої марки.

Головними практиками опортунізму були „народовці“, теоретиками (не занедбуючи й тактики) — радикали. Їх „перша і остаточна ціль“ була „помочи двигнути матеріально та справді просвітити наш нарід“. Аж коли ся „остаточна“ ціль осягнеть ся, буде час подумати й про „високополітичні справи“, а поки що „двигати“ свою мінімальну програму — потиху „правним способом“, себто не робити „нич такого, що було б противно... конституції¹⁶²⁾“. Так формуловано засади галицької політики ще в 1890. році, поручаючи їх „всім любителям правди і робітного люду“, — і від того часу сі засади (поминаючи пристосовану фразеологію) ледві чи змінилися. Треба було спершу добиватися „особистої та краєвої волі“ без „національної нетерпимости“, що є „спадком варварства“¹⁶³⁾, спільно з відповід-

ними елементами інших народів, в рамках існуючої державности, а тоді вже „сама собою настане воля і для української нації“. На змаганню до „матеріяльного добра люду“ та „на праці над його просвітою“ і кінчився цілий галицький націоналізм, „позатим слідує шовінізм“. При запровадженню демократичного ладу, розвяжеться й українське питання „само собою“, бо ж „мазурському людові зовсім не в голові Русинів польонізувати“¹⁶⁴). Займатися такими речами як саможестійність національна або навіть поділ краю — уходило досить довгий час за брак доброго демократичного тону. Опріч того займатися такими справами значило б марно тратити енергію народу, занедбуючі „інші, на око дрібніші справи“ і працю коло „нещасливого положення бідного люду“. „Взагалі такі шумні, лише національному чувству схлібляючі програми“ є лише „покривкою для занедбання щоденної повільної праці над здвигненням простого народу“. Нам Українцям було „ще завчасу запалюватися такими далекими і непевної вартости справами“ (як поділ Галичини, саможестійність), „коли нарід наш бідує гірко і йому цілком інші речі доскулюють“. Ідея саможестійности вже тому є фантастичною та нереальною, що „доля робітнього люду в такій саможестійній державі могла б навіть погіршитися“. Крім того саможестійницька програма „зовсім не числиться ані з силами нашого народу, ані з політичними межами, що ідуть по нашій країні“. „Саможестійність політична в наших часах се діло страшно кошовне“. Для її виборення потрібно „затрати такої маси сил і капіталів, що ними любісінько, в межах існуючих держав, можна устроїти людові робітньому далеко корисніше життя“. За устроєння сього „кориснішого життя“ радикалізм не вагається хвалити й царя Александра III. за визволення з під ярма „німецької буржуазії“ Естонців і Лоттишів, хоч се зроблено лиш на те, аби „потім віддати їх в опіку російським урядникам“...¹⁶⁵) В сім звучать вже нотки засадничого політичного опортунізма соціальних радикалів супроти всякого політичного ладу, що забезпечить їм „кавалок чорного хліба“ і „повільну працю“ над своїм „двиганням“; за можливість сеї „повіль-

ної праці“ охоче зрікаються вони „шумних“ програм і „далеких справ“... Так формулювалося завдання галицьких політиків в кінці минулого віку, але уважний читач, який уміє поставитися понад фразеологію, зобачить в сій формулі якраз неписаний катехізм теперішнього галичанства: тоді — „стремління робити все правним способом“, тепер — „автономія“, тоді — „ми прикроїли свою програму спеціально до потреб Руси Галицької“, тепер — галицько-володимирська ідея і повне ігнорування самостійних змагань цілої України, тоді — відкинення самостійности як чогось за надто „коштовного“, тепер — заклик „рахуватися з цифрами і фактами“, розрахунки що війна не принесла нам, нічого опріч „горя й занепаду культури, моралі та економічної руїни“. Тоді — „мінімальніша програма“, тепер — здійсненне „умовин, необхідних до мінімального правильного розвитку суспільного життя“, тоді — застереження проти „ідеалістичної“ політики завтрішнього дня, проти політики „катастроф“, тепер засада, — що „краще оминути велику програму малими реальними здобутками, ніж іти геройськи у бій“¹⁶⁶). Психологія зістала та сама.

З тими менш більш принципами боротьби виступало і галицьке молодокраїнство. Вже 1905 р. воно думало здійснити свою ціль „без національного ворогування до народних мас інших націй“¹⁶⁷); се гасло стало догмою соціалістів аж до останніх часів, коли їх частина (з націоналістичним забарвленням) мусіла зійти з кону політичного життя, а та, яка лишилася (комуністична) отверто зрікалася власної національної політики, посунувши тезу 1905. року до політичного ренегатства.

Звичайно всякий політик мусить числитися з обставинами, але — не бути їх невільником. Самі галицькі опортуністи писали, що „коли нам практична дорога заложена, то ми повинні виробити собі певний теоретичний світогляд“, в дусі якого треба бодай виховувати маси, поки вони не дозріли ще активно за той ідеал виступити. Але такого ідеалу — опріч „мінімальнішої“ програми і „повільної праці“ — не було... Вони самі кликали своїх противників „показати

виразно програму по всім питанням“, зауважуючи, що „хто її не показує, той або її не має, або хитрує“¹⁶⁸). Можна сміло сказати, що наше провансальство національної програми не мало, бо її не показувало, від неї відмахувалося, як від чогось нереального. „Далекими ідеями“ захоплювалися вони, втягаючи їх в свою тактику, лиш як їх накидувала їм хвилина, аби зараз по тім, коли спадали гребіні масового піднесення, знов вернути до старої тактики закулісових пересправ і пред'явлення рахунку за „податок майна і крови“, до тактики обчисленої не на виховання мас, а на торги з державою, до т. зв. парламентарського кретинізма. Перемагала знов „мінімальніша“ програма, щож до максимальної, то її не старалися переводити іншими засобами, лише, як нереальну, забували. Колиж старалися від часу до часу й про неї щось згадати, тоді виявлялась безгранична безпринципність „ідеологів“, які — в одній і тій самій часописі — протягом одного тижня вміли до сих „далеких“ ідей зайняти діаметрально суперечне становище. Уживаючи несмертельного виразу провідника хліборобів-державників самостійність була для них „тактичним“ питанням, щось таке як абстиненція від виборів, чи що. Отже питанням не засадничим, не властивою цілю нації, до якої хоч ідеться ріжними шляхами, але до якої стремиться, — лише справою, яка може виринути нині, а завтра зовсім зникнути з круга питань, що займають партію. Не дивно, що при такім погляді на максимальну програму, рідко кому приходило в голову зробити з неї звязуючий осередок для цілої політики т. зв. малих діл, розглядаючи її з точки погляду не моментальних користий, а відповідно до того, чи вона наближає чи віддаляє націю від її мети...

Наше провансальство „ніколи не відділяло українське питання з загального пляна суспільного і політичного оновлення Росії“, себто нації паразита¹⁶⁹). В нашого провансальства не було свідомости, що українська національна ідея є революційна ідея. Воно не припускало, що для її перемоги потрібний революційний запал. Відсіля його ненависть до „шовінізма“, „афекта“, „пристрасти“, як головних чинників

боротьби: сі почуття непотрібні і шкідливі для принципіального угодовця. Він не розумів, що національна ідея, се ідея, яка керується гаслом „або-або“, і відсіля його ненависть до понять, що виражаються словами „експансія“, „пановання“, „влада“. Бо угодовець „бореться“ не за владу, а за „рівність“, за „визволення“ (економічне і культурне) ціною угоди з владою. У нашого провансальства не було хоч би такої непримиримости проти чужої ідеї, яку плекала — в найбезнадійнішу добу, перед царатом — ППС. І в провансальців зроджувався нераз бунт проти існуючого, але не полученій з глибоким почуттям права зайняти місце сього існуючого; так, як найсміливіші вибрики учня проти свого вчителя ніколи не виходять з почуття права зайняти його місце на кафедрі.

Я цитував двох скрайних ідеологів двох скрайних партій — великоукраїнської і галицької про так звані закони суспільного розвою. Хто так механічно розумів їх, не міг засвоїти ідеї чинного втручення в біг подій; історія для них не сміла мати скоків, якими є революція. Думки про революцію се було „якобінство“. „Такі державні думки ішли... поруч із старою наукою про природу, наукою, котра... навчала, що Бог творить в світі чудеса, а потім коли й добралась до того, що побачила порядок в змісті всього на світі, то все таки думала про скорі зміни“¹⁷⁰). Се все було розуміється „ненауково“. „Наукова“ була лише „постепеновщина“, — найвища річ для провансальців. Їх почуття про світ зявищ є стаціонарне, як поняття старої математики про число. Поняття змінности існує в них лише як так звана еволюція, але ніколи як революція. Вони ніколи не поставлять остро своєї ідеї, все спершу „оцінюють ситуацію“, все нюхають, яка ідея на їх думку висить в повітрі або приємна масі - „народу“, і за нею ідуть. За царата — вони були культурниками, за Керенського — демократами, за большевізма — радянцями, по фактичнім розвалі Росії — самостійниками, в Галичині — незалежниками або „автономістами“ — nach Bedarf. Спертися на сили нації і виступити з ідеєю, яка б — хоч гляділа в будучину — але ішла в розріз з пану-

ючою в даний момент, вони ніколи не були в силі. Чини Леніна або Мусоліні — в атмосфері трусливого українського провансальства є щось цілковито немислимим, ані їх визов пануючій політичній ідеї, ані — існуючим політичним організаціям. Конечність боротьби з ворожою ідеєю узнавалися лише, коли противник не лишив їм жадної дороги до угоди, в противнім разі — її робилося; але і то не з мусу, не залишаючи в серці непереможну огиду проти противника, але з „підскоком“, з захопленням, роблячи рекляму противнику, з повною вірою, що се не „передішка“, а остаточне завішення боротьби, яка є „непотрібна і небажана“: найбільш деморалізуюча форма компромісу. Накінута боротьба відбувалася в атмосфері неясности і туманности, на яку хорувала й сама ідеологія, яка ніколи не ставляла питання на вістре меча навіть в рішучі моменти, яка всякий конфлікт з „народом“, „пролетарятом“ або „трудящим людом“ чужої нації уважала за непорозуміння, що як найскорше мусить і повинно устати. Ясно, як впливала на розвиток конфлікту і його вислід, наскрізь ворожа всякій ідеї боротьби, ідеологія яка ніколи не розуміла звязку „мінімальнійшої“ програми з максимальною.

В сім зачарованім колі блукав наш націоналізм. Він дебатував там, де мав гукати до мас. Він критикував там, де мав публично обжаловувати і заключав угоду, де мав вести безкомпромісову боротьбу. Нація не була для провансальця *causa sui*, і тому він мусів дусити в собі пробуджений афект, навіть в момент бою. Він не міг прийняти гасла ксенофобії, бо „людскість“ була ж одна родина, а всі люди „брати“. Виступати різко проти чужої нації — се була зрада ідеї „пролетарята“ або взагалі „робітнього народу“, та також „інтересів гуманности“. Війна? — се ж була руїна тисячок „Я“ і добробуту, найважніших річий на світі для провінціяла... Коротко, провансальство не могло вийти з круга угодових понять в своїй акції, бо саме поняття нації не було для нього поняттям аксіоматичним, самовистарчаючим. Яка теорія, така була і практика, яке „Що“, таке і „Як“.

Їх політика, що визнавала лише те, що дасться досягнути „тепер“ в даний момент, органічно не в силі

була дивитися на боротьбу за існування між націями, як на щось тревале й природне. Діловці не бачили в минувшій війні нічого опріч руїни. А ось які підсумки боротьби за визволення робить орган українських „есерів“ і „есдеків“: Сцена відбувається у брами рая, де товпляться представники різних українських партій, що боролися між собою на землі і які домагаються аби їх впущено до раю. І ось що каже їм св. Петро (такий як повинен бути в уяві революційних філістрів): „За що ви різалися, за ідеї? Кому ж з того користь? А хто ж ту ідею здійснив? Добру ідею прийме найлютіший ворог, коли переконається в її користі, а до злої не змусите людей жадним насильством.. Не сваркою, не мечем, а ділом треба переводити ідеї в життя... Ви вмерли всі за ідею, але в тім жадної нема заслуги. Се й дурень зробить. Вмер, бо не вмів зробити нічого путнього для ідеї. За се в рай шляху немає... Не велика річ вбити людину або самому загинути від неї: велика річ жити з людьми по людяному, навчити людей бути людьми. Се найвища ідея людського життя. Навчіться на землі співати одну пісню (св. Петро називає — „де згода в семействі“). Переводьте свої ідеї не битям, а спільним людським життям“¹⁷¹).

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

Мимоволі нагадується друга цитата, не з нашого провансальця, лише — з Європейця. Ось як оповідає, в імени свого героя, Пер Бенуа в „Шляху Велетнів“ про психологію боротьби націоналіста: „Наглий окрик, „Нехай живе республика!“ перервав тяжку мовчанку. Се був Джемс Коннолі. Він підійшов до Пірса, обидва міцно обнялися... Ніколи, як у сю хвилину не усвідомив

я собі того великого контраста між сими людьми. У одного, — у Коноллі — тверда віра в перемогу. Його груба плебейська комплексія потребує сеї потіхи. Для нього зусиле завше повинно мати безпосередні і реальні наслідки... Пірс, навпаки — душа аристократа і поета, може боротися, знаючи, що буде подоланий. Його царство не від світа сього. Його зір сягає далше, ніж безпосередня поразка. Він бере на себе посів зерна, якого плоди, він се знає, збирати муть інші покоління“.

Тут два світогляди: у наших „революціонерів“, що як той мужик, бачать лиш те, що можуть намацати, зачисляючи решту до „метафізики“, — зусилля мусить мати „реальні наслідки“ — нарізку двох нових десятих, зменшення податку або урядову субвенцію; коли сього нема, він відкидає боротьбу. Плоди, які збиратиме не нинішнє покоління, — се фантазія, а ідея, в ім'я якої борються за се, нікчемна ідея. Се „царство не від світа сього“, се фантастична держава „милостю Божією“, се є щось „окультного і непотрібного“.

Мільорд (з того самого роману) промовляє до сера Р. Кезмента: „Я певний того, Роджере (що нас побідять)... А одначе, не зважаючи ні на що, щось вийде побідним з сеї боротьби, і се щось є душею Ірландії. Вона вже завмирала, вона вже гинула... Наші ліберали волочили її по англійських зібраннях. У безплідних парламентарних базіканнях... стратила вона культ твердого чину, що визволяє й відроджує“... Се „щось“, се „душа“ народа — се була абстракція для нашого „Вауег“-а який „не їсть того, чого не знає“, для якого безсмертним було лиш „тіло“. Цінністю для нього є намацальне, „мінімальніше“. Вічна воля спецієс, нації, що осущається століттями, зусиллями кількох генерацій, що стоїть над добробут і щастя одиниці і народа, над „тіло“ — того він не визнає, бо він демократ, ліберал, соціаліст, а передусім плебей, для якого порожній звук боротьба за ідеал.

Нема нічого дивного, що се точка погляду не давала змоги нашому „воюючому“ націоналіз-

мові зрозуміти противника, ані його ідеології, ані метод ділання, ані мети. Він все мірив своєю провінціональною міркою. Позбавлений всякого почуття агресії, він не може собі уявити, щоб се почуття було моторовою силою і в других. Тому то він вірить, що треба лиш погодитися що до головних засад, а тоді зникнуть причини спору. Тому він все блукає, мов в тумані, в політиці противників, перескакуючи від несподіванки до несподіванки. Ось як признається оден маркантний провансальський „революціонер“: „Ми, українські соціалдемократи вихолостили марксизм. Ми вірили в його житеву, творчу силу“, але засвоїли з нього лише „одну його половину: об'єктивний хід подій“. „Ми прийняли з його тільки те, що може нам дати незалежно від нашої волі, від наших прагнень, механічний розвиток, соціальних відносин; не маючи самі жагучого, одважного прагнення знищення, в самих його основах, в самім його ґрунті капіталу, ми й другим не вірили, не розуміли їх“ — як і не розуміли всіх тих, які мали „жагуче прагнення знищення“ українського націоналізму, — своїх противників. Соціаліст думав, що треба „нам“ прийняти засаду противника (совіти) і „сама собою спинилась би війна з російською радянською владою“. „Буржуа“ — уважав твердження, що бажанням Росії є панувати над нами, вигадкою людей перенятих „націоналістичною фразеологією“; що противникові ходить не о принцип, лише о владу, що він стремить попередусього до „знищення“, — що в боротьбі націй панує не розум, а інстинкт, — се було китайською грамотою для наших сентиментальних провансальців¹⁷²)... Дикун, як каже Спенсер, є цілковито під впливом безпосереднього вражіння від явищ, які застилають від нього уявлення про будучі приємности або неприємности. Таким був і наш дикун, і тому він цілковито піддавався впливам чергової деклярації, обіцянки, (маніфеста Троцького, обіцянки Ліги Націй), програми, договору, не зважаючи на дальший звязок явищ, на внутрішню — незалежну від заяв — логіку подій, на не заявлені, а правдиві мотиви ділань. Звідси не тільки вже згадане органічне невміння зрозуміти політику про-

тивника, але й вічний перехід від надій до зневіри, політична гістерія¹⁷³).

Не розуміючи противника (що було конечним для самої можливості змагання з ним), вони ще менш розуміли масу, той звеличуваний ними нарід. А се ще більше унеможлиблювало їм боротьбу. Засада, що правдивим двигуном історії все є незначна меншість, яка накидує масі свої ідеї (інша справа — від чого залежить прийняття цих ідей масою) — ся засада була цілком не до прийняття нашому націоналізмові. Сентиментальний культ народа не дозволяв йому накидувати свою волю „народові“, як відкидання волевого чинника не дозволяло йому розвинути як належно відпорну силу нації. Глибшою причиною сего пересаженного „народолюбства“ був брак віри в свою правду і в свої сили. В боротьбі зовнішній сей брак віри в волеву сторону людської психіки привів до шукання порозумінь з ворожою силою, замість опиратися їй; в відношенню до власної маси — се привело до безперестанних хитань і числення з „настроями маси“, до ослаблення, до зникну тих функцій, без яких всякий кермуючий осередок нічого не вартий. І тут знов початок дав Драгоманів. Він досить пасивно ставився до спору між москвофілами і українофілами. „Чи розділимось і ми (писав він) на твердих і м'яких, куди нарід наш сам схоче піти те й буде“. Він був проти „архиерейського духа“ в партії і проти „якобинства“, розуміючи під тим активне накиннення своїх ідей масі. В своїм плебейським пошанівку до маси він навіть радив „залишити кождому... кандидатів поставити свою програму в згоді з його виборцями“ (зіс!). Він ніколи не є певний і не бачить „ні звідки, щоб більшість народу була тепер за нас“, а без сього акція для нього неможлива. Але навіть і „деспотизм більшости“ зовсім „не є його ідеалом“. Недовіря до творчої ролі діяльної меншости досягає в нього тої степені, що він протестує проти назви одної симпатичної йому часописи „Волею“, бо „Воля“ можуть зрозуміти, не тільки як Freiheit, а й як Wille, а се вже „якобинство“ і „деспотизм“! — Але з сею своєю наївною наукою він —

в своїм підсвідомім Я — був в розбраті: він зве себе „старим анархістом“ — прудонівцем, чи не самотнім на всю Європу, де „якобинські люде пішли скрізь“ і навіть „жалує чому не родився деспотом... бувби мав більший вплив на цілий ряд молодих поколінь“¹⁷⁴). За се ще докоряв Драгоманову Франко. Драгоманів на його думку „не злучив в одну органічну цілість думок специфічного російського хлопофільства... На його думку суспільність се власне тільки продукт робучих, в нашім краю хлопських мас. Переважно білоручки в нього, як і в більшости російських соціологів тої доби ідентифікуються з експлоататорами і п'явками народа... Не-відродний Росіянин, він все стояв на вірі в якусь містичну „волю народа“ і його вроджену інстинктову здібність до осягнення „правди“ в суспільних відносинах. Йй, народній масі і треба було полишити „будову нового ладу“. Він за тісно розумів поняття суспільности, за низько ставив вагу і ролю інтелігенції“¹⁷⁵). Сей погляд Драгоманова заважив страшно на формованню політичної психології наступних поколінь. Сим поглядом переняті в нас і досі всі ліві групи, як на Великій Україні, так і в Галичині. Сей погляд, що виключає творчу ролю діяльної меншости („інтелігенції“ Франка) — є й досі причиною трусости наших національних „верхів“, невміння активно вести за собою маси, страху виступити з ідеологією в даний момент в масі непопулярною і їх безнадійного опортунізму, який, щоби бути „з народом“ в момент історичних поразок, конче іде в Каносу... Нашій „національній меншости“ бракувало чеснот, потрібних всякій аристократії: відваги вибирати і приказувати: наш Гриць все ховався за пліт „громадської думки“ і „волі народа“.

РОЗДІЛ VII.

Плебс versus нація, утопія versus легенда, хуторянська „кальоскаґатія“.

Коли ми схочемо обняти одною формулою всі, зазначені в попередних розділах прикмети нашого про-

вансальства, то нам доведеться шукати сю формулу в його відповіді на питання взаємовідносин між одиницею (або їх сумою) і нацією з одного боку, а з другого — між різними націями. І в одному, і в другому випадку (хоч з першого погляду видається інакше) ставляє наше провансальство „партикулярне“ над „загальне“. В обох випадках ігнорує воно волевий чинник націоналізму; не нація, лише що інше є *causa sui*; волевий, моторовий центр націоналізму лежить не в ній самій, лише по за нею; формально — ся воля обмежується (у нашого провансальства) — санкцією інтелекта, експеримента („законів суспільного життя“) і „спільною правдою“; материяльно — всякими на позір „вищими“, та, в суті речі, партикулярними ідеалами („нашої братії“, „черні“, кляси, провінції, „людскости“).

Ми бачили ту інстинктову ненависть, з якою всі ідеологи провансальства (праві і ліві) ставилися до слів — „пановання“, „влада“, „оккультна сила“ держави, нація „милостию Божією“; до права нації означити національну приналежність своїх членів, до національного „афекту“, „пристрасти“ до безмотивної національної волі, що ставляє себе над поодинокі одиниці, над дане покоління, над провінцію, над „свободу“ і пр. В сім було надзвичайне примітивне розуміння національного колектива, як і колектива взагалі. Для середньовічної філософії (номіналістів), в розгар спору про *universalia*, „універсальне“ було лише сума „окремих“, обнята одним і тим самим іменем, словом. Універсальне — се було тільки збірна назва для різних річей, і по за ними не мало ніякої реальности. Так думали і наші провансальці про націю. Для них ідея нації (її жадання, потреби) не могла істніти як *forma separata* (Томаса), з своїми власними завданнями і цілями, не звязаними з хвилими цілями і жаданнями одиниць. Так як *homo* значило для них стільки, що *omnes homines*, так і „народ“ не більше, як „всі люде“, Грицько, Петро, Семен та ин., так що цілі народа, що відрізнялися від стремлень Грицьків і Петрів (їх „свободи“ і „щастя“), або старалися підчинити собі сі останні, — були „оккультиз-

мом“, а в партійній агітації — „зрадою інтересів на-
рода“. Так прийшло до утожсамлення (національного) гур-
ту з механічною сумою його поодиноких членів; його
інтересів — з примітивними інтересами їх, а головне,
до заперечення права колектива хотіти, права на ки-
дувати своєю волею одиницям, племенам, провінціям,
поколінню. Для наших націоналістів, як в Спенсера,
— не існувало соціального сенсоріума, а тому добро-
бут агрегата, взятий окремо від добробуту одиниці, не
міг стати метою, до якої треба стреміти. Модерна соці-
ольогія вчить, що є спеціальні роди вчинків, думань
і почувань, які ріжняться від почувань одиниці і силою
себе їй накидують; що багато з сих почувань не є
„наше власне діло, а припливають на нас з зовні“,
з колективу. Тому для соціольога, якась думка або по-
чуття є загальне тому, що воно колективне (себто має
менше або більше обовязуючу силу), але для прован-
сальця — який визнає лиш те, що бачить — коли якась
почуття колективне то тільки через те, що воно за-
гальне¹⁷⁶). Життя, свобода, щастя всіх є для нього ко-
лективним ідеалом, бо се ідеал загалу Грицьків і Петрів.
Думка, що боротьба, експанзія нації і пр. мають бути
метою одиниць, через те, що се потрібне для цілого
— є для провансальця найбільш абсурдною річю в світі.
Лиш „теольоги“ безпардонно касували самовистарчаль-
ність окремих річий, підкреслюючи першенство „за-
гального“, ідеї, „вічного“. В сім і був Гераклітів мо-
мент їх філософії, так ненависної всім соціальним епі-
курейцям. Але провансальці мали свою теорію; в них
не „поодинокі“ означувалося „цілим“, впливало з ньо-
го, а навпаки, „ціле“ було витвором поодиноких річий,
що існували вже перед тим. Се був послідовний ато-
мізм, який приводив, до анархізма, подібного до Штір-
нерівського, хоч він і носив маску „людяности“ і „грома-
дівства“. Фоєрбах проголосив „дух“, „ідею“ — „теольо-
гічною примарою“, признаючи одинокі реальним тіле-
сну, змислову людину (знов згадується Франко!), але він
визнавав ще права колектива. Штірнер — а за ним
і наші провансальські анархісти — негують права ко-

лектива (помимо своєї фразеології). Єдино потрібним для них „поодиноке“. Тільки що в Штірнера се „поодиноке“ є „die selbstherrliche Persönlichkeit, а в наших провансальців — се пасивно-терпляча, „людина“. Але і оден, і другі не дозволяють колективу втручатися в її „права“.

Сьому атомістичному розумінню нації, на перший погляд, суперечив провансальський космополітизм, інтернаціоналізм, який всеж ставляв якусь цілість над одиницями, „загальне“ над „окремим“. Але се на перший і поверховний погляд. Бо се дійсно був провансальський космополітизм, себто він виходив з заложення не колектива, лише тої самої одиниці. Пацифіст, що стрівся в окопах з противником, розумує: „ми не маємо нічого особисто оден проти другого. Він не більше потребував вбивати мене, як я його“, — і з сього розумовання виводилася злочинність війни (в тім числі і визвольної). Се був світогляд примітивної людини, яка не визнає за колективом інших інтересів, як за окремою людиною. Коли людина ся особисто не має нічого проти другої, значить і нація не має нічого проти другої, бо нація сеж ніщо инше, як сума таких самих окремих одиниць. З сього власне підкреслення момента „окремого“ виріс наш провансальський космополітизм, заперечення національної зверхности, наука про те, що „всі люди брати“, про загально людські інтереси“ і пр. Тут не на одиницю накладалися певні тягарі, певна ідеологія в імя загальнішої правди, лише правду чисто особисту проєктувалося в площину колективних інтересів. Іх інтернаціоналізм не був створенням вищого колективу (Pax Romana, British Empire), лише приборканням вже існуючого (національного), увільненням одиниці, юрби від всяких приказів з гори, а головне — увільненням від вічного закону боротьби за існування меж націями... „Людскість“, „космополітизм“, „інтернаціоналізм“ — се не був мужній інтернаціоналізм Dei gratia пануючих, що з своєї ідеї робили інтернаціональну, підчиняючи їй слабші. Ні, сей „інтернаціоналізм“ — був їх „тихим пристановищем“, де вони збігалися — мов стадо овець перед громовицею — разом, в юрбу: до „Ліги

націй“, до пацифістичних товариств, так само як до вегетерянських і протиалькогольних, щоби працювати „в любови й братерстві“, бо не мали сили стояти самітно, зробити з себе якийсь осередок, коло якого грутилося все инше. Так зі своєї атомістичної теорії наше провансальство прийшло — до зникну ідеї (національного) колектива, ідеї нації, що має волю над „окремим“ до проголошення права вибору на річ племінного „під націоналізма“, або космополітичного „наднаціоналізма“ до розпорошення самого поняття нації.

Сей самий світогляд привів до зникну поняття нації, як колектива, що має право накидати свою волю иншим народам, до зникну ідеї боротьби, всякого зрозуміння для неї і чувств, получених, з нею. І в однім і в другім випадку — се було нехтування волевым моментом в національнім чиннику, національнім почуттю. Поняття нації, особливо політичної, якому іманентні поняття волі до влади і боротьби, стало неясне і непотрібне. Але всеж таки вони безперестанно мали на устах слова „народ“, його „щастя“ і пр., мусілиж вони мати якесь своє поняття сього народа? Мусіли, і мали, але се не було поняття нації політичної, лише — власне „народа“, простійше кажучи плебса. Плебс ще в старім Римі числився як протилежне патріціяту, частина нації позбавлена політичних прав, юрба, що жила всякими иншими інтересами, лише не справами політики і влади, приватними, але не інтересами цілости, нації. За часів феодалізма в Європі таким плебсом була буржуазія. Коли вона стала політичною нацією, плебсом стала лише кляса пролетарська і селянська, і т. д. Зрікаючись зверхности, власної політичної ідеї, ставляючи приватні інтереса одиниць понад „оккультні“ інтереси держави і нації, як окремого колектива, зпихаючи в своїй тактиці боротьбу за владу на друге місце, — наше провансальство мусіло прийти до утожсамлення „нації“ з „плебсом“. Його нація се було розлюзнене товариство з правом сецесії, „вільна спілка“, до якої хто хоче приступає, а кому не вигідно — виступає; його ідеалом були нації як „добровільні товариства, звязані не більше того, скільки вимагала потреба, і міцні

на стільки, на скільки існування їх не шкодить правам особистої свободи¹⁷⁷). Демократизм вони утожсамлювали з „мужицтвом“. Але се була особлива демократія, правдиве мужицтво. Як і мужицтво, вони передусім думали про рівність, але не про свободу, і тому готові були забути про момент свободи (влади), коли хтось забезпечить їм рівність: як Драгоманів з своїм царофільством, як Костомарів, який волів монархію над республіку, коли „верховна влада попаде до рук розумній людині“ (себто такій, що дбає про добробут „народа“), як Грушевський і ціла наша плеяда істориків, які відкидали політичну свободу, коли вона „вимагала жертв“ від того самого „народа“. Вони просто „поклонялись народові, як животворящій стихії... котра мусить одвіт дати на всі наші питання про індивідуальну і общеську свободу, про індивідуальне і людське щастя“. Щастя одиниці, щастя всіх, вільність від всяких „окультурних“ сил, що стояли над ними, — і охорона від всяких „жертв“, — се був ідеал нашого провансальства, ідеал суто плебейський.

Далекі від стремління до захоплення влади, від всякої агресії, „в національних питаннях не йшли (вони) дальше тої границі, котра визначалась потребою самооборони“ оборони своїх економічних і культурних, „мінімальніших“ інтересів. Особливо ненависний був їм „принцип державного насильства“¹⁷⁸). В народі, як і тодішні Росіяне, від яких вони зачерпнули свою науку, бачили вони щось містичне; все що виходило з глибин народної юрби, набирало в них ео ірсо вищу, містерійну силу, vox populi був для них vox Dei. Вони були експоненти маси. Їх поняття про нарід не було поняття тих, що хочуть його десь вести, в довірі до своєї великої правди, яку вони носили в серці і в імя якої командували масам іти за ними до своєї цілі, не спиняючись перед жертвами; ні, їх народолобство се була слезливо-сентиментальна любов мирного провінціяла до рідного окруження, його благоденствия і мирного життя його затишної парафії. Се не був націоналізм нації, чисто релігійна ідеологія, з волею будувати, з завойовницьким інстинктом хижака, з жадобою пановання і влади,

— се був тісно обмежений націоналізм провінції, сентиментальна ідеологія, яка стреміла лише „визволити“ особу від всяких пут і забезпечити їй незакаламучене, спокійне життя під чийми будь опікунчими крилами. Свій патріотизм вони принизили до любови до „рідної стороньки“, до її звичаїв, до того, що знане у Франції під назвою „регіоналізма“.

Замість вкласти в поняття нації велику ідею, високу ціль, що стояла б понад „партикулярним“, — вони зробили собі Бога з феноменального; обмежили обем поняття нації (1). Замість включити в поняття нації не тільки „нині“, але й „завтра“, — вони задоволювалися лише першим; вони обмежили поняття нації в часі (2). Вони були поза часом, а їх ідея — ні ретроспективною, ні проспективною, без традицій вчора, без завдань завтра. Взиваючи до розума і виклинаючи чувство, фанатизм, — вони зробили національне почуття плитким і яловим, обмежили його інтензивність (3). Відповідно до того пристосувався і цілий їх світогляд, який знав замість кривавої „легенди“, „міта“ — погідну й нудну утопію (ad 1), замість руху — спокій (ad 2) і замість протесту — німічний жаль (ad 3).

Сутю сього світогляду було недовіря до вибуховости, до пристрасти. *Supremus motor* людської душі був розум, не воля. На чинний спротив і агресію сей світогляд не міг здобутися. Він боявся бути жорстоким до чужих так само, як до своїх, обидвом накинати свою волю, повести своїх за якоюсь блискучою оманю. Колиб він вірив в сі останні, взагалі в „окультурні“ сили, — він знавби лише ідею і протест в ім'я її, хочби се й мало принести біль „окремому“. Але для нього се „окреме“ було сутю, і тому коли, в страшній боротьбі за існування, воно гинуло — одиноке чувство, яке опанувало його, се був тілесний біль, сум, смуток. Там де не „універсалія“ мали реальність, а „партикулярне“, — вічний приплив і відплив людської енергії викликав лише песимізм і нудний біль. Наше провансальство не розуміло таких „фантазій“ (нові релігії, національні мі-

сії, самовистарчальні національні ідеї), які знали інші народи, що будували „вічне“, що утверджували тяглість своєї колективної волі хочби за ціну гибелі дочасних дібр і жертв сучасних поколінь; — наше провансальство всього сього не знало, і тому туга є головна прикмета нашої вдачі і головна форма реагування на зовнішні сили. Се реагування зупинилося на першій шаблі, на почуттю болю і не перейшло на вищий, на спротив, на активне бажання усунути суперечність між внутрішнім і зовнішнім через заперечення останнього.

Наші націоналісти, по тім як відбивається їх світогляд в літературі, се діти будня, що „не викрешуть з себе ані вогню екстази і радости, ані кровавої скарги“... З книжок нашої красної літератури „говорить чутливе серце замученого жителя“ наших гір і долин. Він шукає „розради в резігнації, в надії, що чей же колись прийде всьому кінець... Ані могучих відчужань зла, що велиб до бунту... Спокій (тут є), легкий, лагідний... Добряче серце, яке не в силі заподіяти свідомо зла і тому не в силі реагувати на зло“. Збудити в читача, в людини, „чутливе серце“ до „всіх, кого гнітять окупи“ — ось головний мотив житевої філософії провансальства¹⁷⁹). Се є його „гуманність“, гуманність тих, що не вміють боронитися, яку десятками років ширило, мов холеру, наше „красне письменство“. Правда гуманність се не витягання на світло дня лише негативної сторони нещастя, його стихійности, „болю“ яко такого, лише симпатія також з морально покривдженого, яка пхнула його в нещастя, се афірмація того, в імя чого він виповідає війну життю, наражаючи себе на небезпеку. Але симпатія наших провансальців далеко від сего „карменівського“ світогляду. Вони симпатизують — з жертвою нещастя, хочби пасивною; їх смутить не її зламана воля, лише її тілесний біль, не те „вічне“, чого їй не дали здійснити, лише те „дочасне“, яке при сім потерпіло. Се симпатія старих баб — якими б блискучими іменами в літературі вона б і не прикривалася. Хаос, непевне, безодня, — що вабить героїв — се симфонія не для глухонімих провансальців.

В нас „льоґікою розсудили, що загалом нема безодні, нема нічого, лиш атом, момент“, — і се ігноровання безодні людських ілюзій, фантазій і примар, що дають одиниці підвестися над собою, привела наших провансальців до безнадійного песимізму й суму: по звиклім „моменті“, „атомі“ не лишалось нічого, навіть безодні, в яку вірили „фантасти“, лишався лиш сум і жаль... Як свічадо, відбиває його в собі ціла наша література. В ній знаю я лиш двох авторів (Лесю Українку і Хвильового), в яких мелянхолія викликала страхом перед загибллю „вічного“, перед заламанням волі до перемоги. У решти — їх сум спричинило не заламання волі, стремління, лише — їх каждочасової обективації: смерти одиниці, поразки даної генерації, голода, хороби, матерьяльної руїни, „партикулярного“, („атома“, „момента“), що було для них найважніше на світі, і з чим не лучився ніякий виклик обективному, яке хотілося знищити; жадне самоутвердження волі, яка, загибаючи в одиниці, таки не піддається силі окруження.

Сеї афірмації волі даремне ми й шукалиб, бо вона існує там, де є почуття власного права. Сього в нашого провансальства не було. Розіджене пістряком інтелектуалізма, воно все зверталось (як ми вже бачили) до „доброго серця“ противника. Політика була тут, як і в багато інших разях, тим самим духом натхнена, що й поезія. „Дужі! волю прекрасну віддайте... Ситі! землю Господню верніть.. Хижі! чулими, добрими станьте — і в покуті гріхи замоліть“¹⁸⁰)... Така була одинока реакція провансальської ідеольогії на обективне, що не давало йому жити, і чи не нагадує вона костюмарівщину, винниченківщину з їх просьбами, але не грозьбами? з їх огидливо-благальними закляттями противників? Чи не нагадує цілий світогляд нашого національного „відродження“, як воно переломлювалося в психіці його провансальських провідників? Нерозвиненість правової психіки, не позволяла їм відповідати протестом на нарушение їх прав; „права“ нації вони мислили не як правові, лише як норми моралі, які „зобовязаний“ міг, але не повинен, був виконати, (як пр. приписи любови до ближнього, і др.). Щож дивного, що в та-

ких випадках лишалося лише благаання о ласку, а в разі відмови — туга?

Дати себе унести почуттю протесту і гніву, спротивлятися нарушенню своєї волі, на се наш провансальський філістер не спосібний, бо сеї волі не має. Він здібний лише, як стара баба, оплакувати тілесний біль: одиноке почуття, що в нього живе, се „людське серце“ старої няньки, філянтропійний патос армії спасіння, квакерів і товариства охорони звірят... Хтось десь сказав, що з великих націй Англієць любить свій рідний край мов жінку (за котру обов'язаний дбати), Француз — як коханку, (для якої хоче посвятити все), а Німець як стару мати (яку повинен утримувати). Я б додав до сього, що Українець любить рідний край, як стару няню, яка для нього, (а не він для неї) має багато річий робити, і на груди якої міг він виплакати своє переповнене горем серце...

Суть провансальського світогляду — се „гуманність“ і „толеранція“. Для них закон життя не боротьба, лише солідарність і взаємна любов. Для них вороги і ворожі нації се „брати во Христі“, або „брати в соціалізмі“, „брати в поступі“ або в „людскости“, в „Сході Європи“, в „словянстві“, але завше — брати. Для мужньої психології ворог є ворог, чи він того свідомий, чи ні. Одна з немногих представниць сього мужнього світогляду в нас, устами своєї героїні, Міріям, на закид Месії, що вороги „не відають, що творять“, відповідає: „І єхидна несвідома, а всяк її розтопче, як стріне на шляху“... Але загальна відповідь нашого провансальця на се питання инша, от така як у Франка, який забороняв чіпати скорпіонів довкола нас, „бо й скорпіон жити в світі бажає, а чиж винен він тому, що ідє у хвості своїм має?“

Се не виїмок. Сю ідею висловлює й Драгоманів, який по над все ставляє „гуманізм“ і наказує „з кожним... обходитися справедливо та по людськи“. Ся „людскість“ (людяність?) „не дозволила і не дозволяє нам і супроти наших ворогів та ворогів кращого ладу виступати з чимсь нелюдським та несправедливим“¹⁸¹). Сим пересякнута також поезія Франка, і инших, як вже ці-

Тованих, так і не згадуваних тут авторів. Про сюжет „гуманність“ читали ми і в Драгоманова, що радив Галичанам не воювати „шовінізмом“ і „ненавистю“, і у Грушевського і Винниченка, що намовляли робити революцію „без проливу крові“ або силою „внутрішньої правди“. Пригадайте цілу філософію українофільства, радикалізма і соціалізма, які не дозволяли бачити причини національної агресії супроти нас в чужих народах (лише в „панах та царях“), пояснюючи її лише „несвідомістю“, і тоді побачите, що їх синтезою, в поетичній лиш формі був висказ Франка про скорпіона.

Засаднича „гуманність“ („не чіпай мене, то й я тебе не зачіплю“) се була найвища чеснота провансальства, або як казав Ніцше: „Чеснота то є тихенько сидіти в багні... Ми не кусаємо нікого і уступаємось з дороги кождому, хто хоче кусати, ві всім наша думка така, яку піддають нам“¹⁸²).

Ся „гуманність“ була теж головним законом в відношенню до свого народа. Тут „одиноким клейнотом“ було — житя одиниці, одинокою реальністю момент, одиноким щастям сидіти на рідній купі гною, щоби лиш не було „руїни, крові і страждань“. „Бути гуманним — значить бачити в кождім людину рівну собі“, і очевидно, жалувати її. Тому в нас жалують провокатора, коли він матеряльно терпить і має діти й жінку. Тому (з жалости) прощають в нас „зміну переконань“, викликану „тяжким матеряльним положенням“, але не дарують незалежну від сього, дійсну переміну дійсних переконань. Протест, обурення, гльоріфікація і радість з приводу смерти того, хто впав, боронячи свою ідею, — се за сильні переживання для провансальця. Він знає тільки симпатію або плач. „Вони можуть — каже Суарец про Орієнталів — ніколи не сміятися, але за те вони плачуть; вони вміют плакати, і не червоніються навіть, плачучи“¹⁸³), як правдиві плебеї... Такими самими плебеями є наші провансальці. Вони на всі події дивляться з точки погляду філантропа, що знає одну панацею на людські нещастя: лагодження звичаїв, гомеопатичну поміч, жаль, потіху, а ніяким способом не пристрасть, не чувство, не насильне збурення status quo,

ніякі здвиги і катастрофи. Тому власне їх „чуле серце“ не приймало „крівавих кошмарів“ революції. Вони мріяли про „кращу будуччину“, але не про шлях, який до неї дійсно веде. Поезія зусилля лишилася їм чужа. Перед морем хаосу, перед видом смерти, перед безоднею, що раптом відслонила їм завіса будуччини, — чулися вони мов дикуни, які побачили в перше блиск і лоскіт вогневої зброї: вони впали на коліна і зачали відмовляти молитви. Їх обгортає „сум на вид руїни“. Їх смутить, що стає „з кожним днем все більше й більше крові“. Вони нарікають на „кріваві дні, сумні, страшні“ революції, коли їх маніловське серце сподівалося, що вона прийде в образі „веселої весни“. Вони не приймають революції такою якою вона є: для них вона повинна бути „яблуновоцвітна“, „звуколірна“ і „з музикою“. Їх разить на вид страшної картини, коли „смерть шумить косою“. Їм стає „страшно“ від сього пекла життя. В нім для них немає ніякої краси. Воно не є для них покращенням віри в силу людської природи, лише доказ того, що „людське серце до краю обідніло“. Країна боротьби се для них „проклятий край“, в яким „ніколи не буде раю“, поки замість закону боротьби не завітає до нього погідна добросердечність і всепрощаюча любов космічнооркестрових філістрів¹⁸⁴). Ідеали? О, вони про них говорять що дня, але також їх ідеал (очевидно соціалізм) мусить бути „музикальний“, бо „соціалізм без музики ніякими гарматами не встановити“. Зударення двох сил, з яких одна має знищити другу — в ім'я своєї правди, се „містерія“, якій вони приглядаються з чудованням, бо не знають вони ані своєї правди, ані мають волі до її здійснення; їх закон — се „гармонія“, гіпотетичне твердження, так вигідне для геніїв угоди. Найвищий приказ — се „людяність“, взаїмна симпатія, злагодження звичаїв, — чеснота слабих, що не вміють стати сильними. Не маючи ніякої думки, вони толерантні до всякої. Не вміючи сказати ні Так, ні Ні, вони симпатизують і з потакуєчими, і з тими, що заперечують. Мораль сильних — уживати життя, розвивати всі свої сили, розкошувати щастям свого Я навіть коштом Ти, — се було недопустимо для тих, для кого заповідю було

не здобування, а гармонія, не привлащення, а симпатія і солідарність. Одиниця цінилася тут не за ті великі стремління, що жили в ній, що були вищі від її „тілесного“, — лише тільки вже через те саме, що се була людина. Тут всі люде були рівні, як і всі нації.

Відповідно до того світогляду була їх утопія. Кладучи натиск на „партикулярне“, не „загальне“ — своє привязання до феноменів, до світу зявищ, до теперішнього, до „щастя всіх“ вони переносили і на свій ідеал, царство незакаламученого й нудного спокою, без руху. Сорель каже, що великим революційним силам, епохам і верствам, які, жадібні влади, хочуть захопити її собі шляхом революції, — властиве уявлення сеї борні в формі міта, легенди. В формі „останнього суду“, „дня гніва“ (католиків), „катастрофи“ (К. Маркса), картини зударення двох ворожих сил (якому м. и. прекрасний вираз дав вже згаданий вислів Б. Хмельницького), — сил, що виключають одна другу. Міт, що фасцінував прихильників нової віри, — се сподівання активних верств. Сподівання верств пасивних — є утопія. Міти, — пише Сорель, — се не опис річий, але вираз волі. Утопія навпаки, се витвір розумової праці... По спостереженню фактів, стремиться збудувати модель нового ладу... В той час, коли міт кличе людей приготовлюватися до бою, щоби зруйнувати те, що існує — утопія хоче спрямувати думки в напрямку реформ, які можна досягнути зміною системи“. Коли утопія характеризує розумовий момент, коли її доводиться доказами, коли — в своїй природі вона непевна, то легенду характеризує безуслівна певність. Достоевський пише про предтечу большевизма, „беса“ Верховенського: „він дивився на річи так, як би чекав руїни світа, і то не колись там (прикмета утопій), після пророцтв, які могли-б і не здійснитися, але цілком рішучо, ... позавтра рано, пункт о 25 минут на 11.“¹⁸⁵).

Сеї певности, позбавлене всякої віри провансальство очевидно не мало, і тому його образ ідеалу був не міт, що сталить сили і фасцінує, тільки уявлена прекраснодушна утопія, що зафіксує спокій. Наше провансальство не дало жадної легенди, як дали її (не кажучи вже про християнство) деякі національні рухи заходу. Про-

бував сей міт виробити Шевченко, але його або не зрозуміли, або скартали, як Драгоманів за те, що він „зачитувався біблією“, черпав для створення своєї національної легенди з „мрій пророків про суд Божий і день Єгови“. — Лише плаксиві й слезливі утопії, розумові конструкції раю замість легенди знало наше провансальство, що мав прийти не в формі *Dies irae*, не як день гніву, лише — як *Deus ex machina*, як ласка, без всяких волевих зусиль заінтересованої сторони. Не дарма два типові представники нашого провансальства скінчили утопіями: оден — іділічною „трудовою монархією“, другий — „Соняшною машиною“. Сей день мав прийти „як радісна весна“, то як „Ормузд ясний молодий“, то „у проміні як пишная весна“, в вінку з квіток з „ріднесенького поля“. Чому в який спосіб? На се нема відповіді. Просто — „минеться негодонька й доленька настане“¹⁸⁶). Як минеться? Чому минеться? — А щож се обходить миргородських утопістів. Вони вірять, але й ся віра не понура віра пророків в свою правду, але сподівання нищих духом, що чей же мусить „заглянути сонце і в наше віконце“!

Сими утопіями роїться також наша публіцистика, „все мине, що гірко було — наступлять дивнії роки“, тигр лежатиме коло ягняти (утопія Драгоманова), одна Русь коло другої (утопія хліборобів), один „нарід“ поруч з другим „народом“ (утопія радикалів, демократів, соціалістів). Утопісти є й комуністи, в тім самім сенсі. Вони також чекають, аж настануть „дивнії роки і потече ізнову медом і молоком свята земля“. От як оповідає тиновий під сим оглядом Вал. Поліщук в своїм „Адігейським співці“, де нещасливі Адігейці билися, билися, аж з півночі „державна робітничка — допомогла Адіге щирим — свою республіку створить, — де праця заплелась — вінком барвистих націй в одно обеднання: — робочий люд¹⁸⁷). Цілком як для Костомарова, „власний розвій кожного зі славянських народів“ треба було осягати „з допомогою інших споріднених націй“.¹⁸⁸)

З височини сеї утопії вони лише з неохотою сходять в діл, де багато сварок, а часом і крові, де нема ані спокою, ані звуколірности, ані музики, де так

тяжко годити суперечности. Тому мислять вони собі свій ідеал не в формі тривожного і яскравого міта, а в формі сонного спокою гоголівського Миргорода... Се „ніжно мрійний“ подих „зорі — волі“. Лише екстремісти можуть захоплюватися, як Сорель, „варварською“ філософією міта, або як Барес мішати в одно „кров, насолоду і смерть“. Наші утопісти „України долю бачать не в тім, щоб вибившись на волю та кров славянську проливать, і засівати трупом поле“, лише щоби побачити усіх Славян „в одній сімі“¹⁸⁹). Сею фразеологією рідного запічку, так часто переносованою провансальцями до громадських справ, залюбки оздоблюють вони свої утопії. Їх серце передусім „спокою просить“, „любви тихої бажає“¹⁹⁰). Франко нарікає, що хоч „кровоаве бойовище травою поросло“, що хоч „козацькі й ляцькі сили розвіялись мов прах“, та на жаль „не згинула лиш незгода, в вражді ще Русь і Лях“, — і мріє, „чи коли настане нам щасливіший час, — чи зявиться єдність, і згода й мир до нас“¹⁹¹). Вони шукають насамперед „блакитного спокою“, „танків мрій тремтючих, ніжних, ніжних, в шатах білосніжних“. Вони самі не знають чого прагне їх роздвоєна душа, „чи спокою, чи гучного бою“¹⁹²)? — але і з запитання, і з контексту й для самого автора хиба, нема двох відповідей на сей сумнів.

Яка поезія, така й політика. Провідник нашої соціал-демократії — в розгар сего „гучного бою“ — мріє про „селянську мирну країну“, викликає „тугу за чистим людським, мирним селянським житєм“, за „ладом“, без „братовбійчої різни“. А далше так малює ідеал своїх товаришів (і несвідомо свій власний:) „се буде щось цілком нове, ідеально невинне, сентиментально гарне. Всі люде будуть смирні, як ягняточка, всі житимуть у прекрасних палацах, ходити муть в гості один до одного“¹⁹³). Подібним ідеалом філістра захоплюється і голова другого відламу соціалістичного міщанства, „есерів“. Він поручає нам той стан, коли „буде стоять лише тиша повна соняшного сяйва, дихання квіток, музики без слів, віршів, краси перехрещуваних у повітрі промінів“¹⁹⁴). Німці та інші „насильники“ серед народів, — пише Франко люблять „краску крови і блеск стали“, а „нам хліборобам

що з мечем почати?“ і радить „патріотичний меч перекувати на плуг, обліг будуччини орати — на серп, щоб жито жать, життя основи — на вила, чистить стайню авгійову“¹⁹⁵).

Так уявляли собі свій ідеал, з „блакитним спокоєм“, „сентиментально гарним“, з „тишою“, з вилами і гноєм... „Партикулярне“, не „загальне“, світ зявищ, „тіло“ людина та їх сума, їх добробут — були для них всім. А що — як, каже Гегель — „без спокою неможливий ніякий добробут“, тому то наше — „буржуазне“ чи „соціалістичне“ міщанство й мусіло прийти до ідеалу тихого спокою. Не для нього був сорелівський міт...

Се була та утопія, так подібна до інших, про які каже Леся Українка: „Нам ніяково в тому прийдешньому товаристві. Нам сумно серед того безкрайного щастя, бо наша уява страждає від довгої плетениці картин без тонів, перспективи і півтонів... Се не життя, а повільне вмирання від щастя, від безжурного, непотрібного добробуту. Нема боротьби, сеї конечної умови життя, нема трагедії, що дає глибший зміст життю“¹⁹⁶). Сей світотгляд був для них чужий, для них, що марили про інший, — тугою зацькованого пса за тихою криївкою, спокійною затишною домівкою. Патос боротьби заглушався в них тихими, ніжнозвучними мельодіями. Що не дражнять, не підносять волю, лише заспокоюють і вгомонюють. Не перероблення світа шукали вони, лише пристосування до нього. Ся утопія мусіла стати їх властивим царством, бо нехтуючи чинником волі, вони інакше не уявляли собі визволення, як в дорозі ласки. Приклонники легенди числили на свою вищість і на перемогу в конкуренційній борні. Наші провансальці, відкидаючи саму ідею борні і риси характера до неї потрібні („заборчість“, „хижацтво“), не надіючись на себе, жадали „рівноправности“: права не для сильнішого, не для здібнішого, лише „для всіх“. Історія, що розставляє нації по різних щаблях, не сміє брати критерієм „напруженість сили“ поодиноких народів, кождий „повинен дістати повну можливість розвою“ (нації пани, так як і феляхи й парії), а „приняття різкої напружености стремлінь за передумову признання національних прав“, було для них страшне¹⁹⁷). Замість з втіхою,

з розпачем стверджували вони; „О горе, мамо! Воля, слава й сила відмірюється мірою борби!“, а не „великого страждання“, не „по мірі крові й сліз.“ Тому, разом з іншими націями-паріями, воліють вони „могутність, щастя і свободу“. Вкраїни відкупити... слезами¹⁹⁸). Тому вони вірили не в войовничий міт, лиш в утопію, „історичну Немизиду“, яка могла прийти для слабих лише в дорозі ласки. Такий характер носять всі їх утопії. Вони, як той „хрест Божий“ над горою, „ждуть“ апостола правди і доброї волі. Вони лиш питаються — „а деж ти зіронька ясна, сподівана бажана воля?“ В їх грудях лиш „тихесенько щось лебедить і благає о поміч у муці“. Вони лиш сподіваються, що „з'явиться вона“, ся воля, „доля щаслива до неньки України прилине“ мов ніжная мати, мов чиясь ласка... Як ласки чекають своєї долі лише парії - одиниці і парії між націями. Чи не тому, що наші провансальці себе до них зачислявали, лучили вони все свою справу зі справою ріжних погноїв між націями?¹⁹⁹).

Свій ідеал спокою і непорушности переносили і в свій ідеал краси. Вони знали лише спостерігавчу реакцію на об'єктивне, не волеву. Лиш любов до свого Я (провінціонального), яке ніколи не переходило до ненависти або гніву проти чужого Ти. Звідси їх краса була не в стремлінню до здобуття, а в тузі за іділією, за збереженням того, що є. Не в посіданню і агресії, лиш в гармонії і спокою, в помадковім *dolce far niente*. Се був ідеал будізма — полуднева сеста в тропічнім підсоню, коли небо, вода, земля, воздух, здається, застигли, мов у сні. Хто не пізнає в сім образі поетичних картин нашої літератури та... ідеалу наших провансальських політиків? — „Не Зевс, не Пан, не Голуб Дух, лиш соняшні клярнети“; „не Гнів, лиш соняшні клярнети“²⁰⁰)... Таким був їх Бог, прекраснодушний міщанський Бог. Зевс — який панував над світом, Пан — символ його „оккультної“ сили, що є у вічнім русі, Голуб Дух — що створив з хаосу світ, Гнів — що хоче його зруйновати, всі ці боги були занадто переняті волевым первнем, щоби заімпонувати мертвим власникам „мертвих душ“ українського Прованса. Їм треба

було „соняшних клярнетів“, тихого муркотіння kota під грубкою, або мрійливого патоса цвїркуна. В тїм лиш бачили вони красу і глузд житя. „Ми бачимо обличчє природи (каже Дарвін), що сяє втїхою, бачимо нераз надмір поживи; але ми не бачимо або забуваємо, що пташки, що довкола так безжурно співають, живляться переважно інсектами або насінням, нищучи безперестанно житя; забуваємо, в якій кількості хижакі або інші звірята нищать сих співаків, або їх яйця, або їх молодята“²⁰¹). Власне сей другий вигляд природи — її суть, не бачать наші соняшні клярнетівці. Вони бачать лиш „гармонію“, не боротьбу, і в сій гармонії і непо-рушности, а не в русі і змаганню, — красу. Їх краса була в „глибокій поетичній ніжности“, в „ліризмі і щирости чутя“, в „безмежній добрости“, в „любови до світа і людини“, — в ліричній онанізмі. Сеї краси шукали вони лише — як казав Шопенгавер, — в світі „vom Wollen losgerissen“, в тій стороні житя, що була „die erfreulichste und die allein unschuldige“. Сю красу назвав Гегель „eine Schönheit der Nervenschwäche“, в якій пропадає все нерівне, штивне і опірне і де зявляється тільки душа, що відчуває; але душа, в якій можна розпізнати смерть вільного, самовистарчального духа“²⁰²).

Краса вічного руху, поезія здобувця, твердих м'яснів і твердої волі, мало імпонувала їм, які знали лише красу гуманности, похилених чол і нарікань без кінця. Діяльність і рух — се було для Гегля „вищий ідеалітет житя“, для наших філософів — спокій і щастя в спокою. Непорушність, тиха погідність.

Се мабуть про них сказав Ніцше: „Ваше безжурне спогляданне хочете звати ви контемляцією“; все, — чого можна діткнутися боязкими очима, вам хочеться охрестити „гарним“²⁰³) — садок вишневий, верби, могили, придорожні хрести, застигле сонце — зкам'янілий рух.. На бік, натомісць, відкидається з естетики все, чого не може „діткнути“ провансальський філософ, що узнає лиш світ феноменів, а не те ірраціональне, вічно рухливе, що дає їм житя. Тому то їх краса не знає драматизма, бо не може його бути там, де ідеалом є непорушний спокій: ані того, що зветься по німецьки

das Erhabene, по французськи le sublime, а по українськи треба мабуть виразити словом — „величне“. Суть поняття величного для Гегля, се звертатися проти всього „втіленого“. Як жеж міг мати се почуття наш провансалець, якого Богом було власне „партикулярне“, для якого „вічним“ було лиш „тіло“? Так само і драматизм; його істотою конфлікт, у прагненій конфлікт індивідуальної волі з об'єктивним, але наш провансалець не знав ні волі, ані любив конфліктів, для нього драматизм вичерпувався часом навіть безвинним болем, він був „etwas Widerfahrendes“, щось що „лучається“ або те, що „притрафилося“: трагізм робака, розчавленого чоботом прохожого. Далеко завелоб нас провадити наш хід думок і в область нашої музичної творчості, але цікаво, що найбільша опера нашого найбільшого композитора („Тарас Бульба“ Лисенка), се також скорше опера лігіса, як опера героїса. В ній даремне будемо старатись знайти „щось сильне, могутне, широке як тодішня епоха, як тодішні сталеві характери“. Все в ній „мельо-драматичне і плаксиве“²⁰⁴).

Тому так тяжко нашій провансальській літературі виступити по за рамки натуралізма. Підпорядковуючи себе всяким „законам“ і санкціям, не сміло боязке провансальске Я накіннути свою волю — матерії, з якої воно творило. Експресіонізм і романтизм, вищі форми взаємовідносин між творцем і матерією в нас майже не знані. Відношення наших творців до матерії переважно пасивне, майже фотографічне: pendant до примітивної форми об'єктивації волі в провансальській політиці, оборони, а не нападу, утвердження партикулярного (матеряльного), а не загального (ідейного), гармонії (стагнації), а не посідання (руху). Так як в політиці вони бачили окремі феномени, а не їх суть, бачили вони в літературній творчості поняття, і виражали їх, а не укриту істоту річи. Звідси є їх замиловання до натуралізма, до плебейського подавання всього „мов на лопаті“, або як в нас кажуть „ясність і прозорість“ їх стиля. Не прочування і відгадування річий, (що вимагає волевого зусилля), лише їх опис (можливо детальний) пасивне віддавання себе вражінням, що ідуть ззовні,

а не майстрованя їх. Наш провансальський поет не сугерує річий, лиш називає їх по імени, мов сільска вродливиця, що тикає на них пучкою. Не інстинктове старання вжитися в річи, лише їх майже чисто інтелектуальна обсервація. Звідси й стиль провансальця, взагалі те, про що пише, мусить „мати голову й ноги“, над і мусять стояти всі точки, виклад повинен бути довгий. А головне все мусить бути ясне. Замазані силуетки і темности Рембрандта, свавільне трактовання матерії, її безжалісне уярмлення, простелення вільної дороги невстриманому творчому людському Я, — все се в нас „футуризм“, не література. Про все треба говорити з ясністю вульгаризатора і точністю фотографа. Суть — віддання не людського Я, що переборює всі загороди, — лише річий, які можна „видіти“, в їх спокою, ненарушені ніяким за голосним криком, з незмінними природою встановленими границями між ними, з точно розставленими знаками перетинання, з приписаними цезурами, з точно означеними правилами „милословності“.

Цілий сей світогляд носив печать страшної обмежености. Воля тут виявлялася, але як лиш можливо звязано. Провансальський афект обмежувався примітивним відчуванням болю або втіхи, ніколи не розширючись до почуття протеста, агресії. Провансальська фантазія обмежувалася стаціонарним „нині“ або стаціонарним „завтра“, гонячи, як в дійсности, так і в будучині, за іділією, за гармонією між зявищами, але не за чимсь, щоби рвалося геть, стреміло над них. Ідеал був — спокій і тиша цвинтара, не стремління, що живе далекою мрією і виривається з пут теперішности. Коли захочемо шукати за матеряльним підложем сього світогляду мусимо схарактеризувати його як світогляд провінціональний, парафіяльний, світогляд рідного загумінка, і ще стислійше — плебейський світогляд. Непереможний потяг до чутливости і вискарження, нічого, щоб дражнило нерви, допроваджувало їх до екстазу, намордник на всякий великий вияв енергії, ніяких дисонансів, — що се як не риси провінціональної вдачі?

Се особливо кидається в вічі, коли ми схочемо спинитися ближче над змістом нашої провансальської „кальоскагаті“. Сократ бачив зміст життя в участі в усім добрім і гарнім, що він і називав вище згаданим грецьким словом. Як розуміло се слово і його зміст наше провансальство? Їх „кальоскагатос“, їх „добрий чоловік“ був як казав Ніцше — евнух, *der entmannte Mensch*. Їм ходило лише о „гуманізацію“, о чесноту плебеїв, що самі не вміють панувати і не терплять сего інстинкта в нікого. В них не було двох бігунів — „спотужнення життя“ і „схирлявіння життя“ (*Verstärkung des Lebens* і *Verdünnung des Lebens*), мірилом високости душі було в них її розніження, співчуття, філантропія з симпатії до нижчого, слабшого, часом нікчемнішого, „толеранція“ (нездібність до „Так“ або „Ні“) і „обективність“ (брак віри в свою ідею і бажання її здійснити). „Добре“ було все, що розслаблює, що осуджує всякі сильні афекти — гордість, зарозумілість, гнів — „форма самоутвердження декаденства“²⁰⁵). „Добрим“ був той, хто вмів гасити в собі нийсильніші вогні в слезах співчуття, хто мав непоборну відразу до всього означеного, яскравого, оформленого, а натомість кого тягнуло до всього слизнякуватого, роспливчастого в поглядах, які позволяли б ніколи не вязатися ні з сею, ні з другою ідеєю, які б позволяли уникнути двох неприємних для залежного від усіх і вся провінціяла річий: від вибору і від приказування. „Добрим“ був той, хто осуджував, але — не остро; хто сперечався, але — спокійно; хто уникав чорних і білих екстрем, тримаючись сірого, хто оглядав всяку річ рівночасно з трох сторін, аби не попасти в помилку односторонности, хто замість „або-або“ — знав лише *am bo*. Ось, як се звучить в автентичнім толкованню: провансальський „кальоскагатос“ є той, хто має „надзвичайний хист — не ставити питання різко, обламувати гострі ріжки, доводити до згоди і порозуміння“. Се не був жадний опортунізм, „а вищий ступінь культури, що завжди опирається на признанню чужого права, на широкій терпимости до чужої думки і шукає прийятного для обох боків виходу в конфлік-

тах²⁰⁶). Ось ідеал провансальської „кальоскагатії“. Читаючи се маєш вражіння, що наївся трави... В листі до одного з своїх „любезних земляків“ писав колись Квітка: „Утніть ще. Потіште душу, мов топленого масличка злийте на неї“. Сим „топленим масличком“ провінціонального паламара і тхне від нашої „кальоскагатії“, в якій тоне все сильне, міцне, живе і відважне. Сим „масличком“ заносить і від солодких зітхань кирилівських методіївців, і „трудоxих“ монархістів, і від „гуманности“ Драгоманова, і від „ніжної“ любови соціялістів до „народу“, і від радикальної імпотентної сентиментальної любови до „людскости“, „пролетаряту“ чи „люду“, від ідеології цілої їх літератури, розчуленої власною нікчемністю. Маніловщиною була ціла наша „кальоскагатія“. Про Манілова пише Гоголь: „риси його обличя не були позбавлені приємности, але до сеї приємности, здавалося, занадто додано цукру. Він усміхався зальотно, був блондин з голубими очима. В першу хвилину розмови з ним, не можете не сказати: „що за приємна і добра людина“! В слідуячу мінуту нічого не скажеш, а в третю промовиш: „Чорт зна що таке“, і підеш геть; коли ж не підеш, відчуєш смертельну нуду. Від нього не дочекаєшся жадного живого, або хочби навіть зухвалого слова, яке можна почути майже від кожного, коли торкнешся теми, що його живо зачіпає. У всякого є своя дражлива точка, у всякого є своє, але в Манілова — нічого не було“.

Нічого, опріч нудного сентименталізму не крилося в нашій „кальоскагатії“, з якої виключили все мужеське і сильне. І се було власне як найбільш характеристичне для нашої провінції. Се була ідеологія верстви, провінції, племені, „слабих“, що хочуть свій закон слабих накинати такому иншому, такому гарному й такому відмінному житю! Всіми своїми симпатіями і нахилами — не були вони ідеологами діяльної меншости, яка, політично свідома, веде за собою клясу чи націю. Вони були ідеологами пасивної юрби, числа, яке ведеться. Бо, як каже Француз Дегерм, — „соціяльна функція числа є не ділати, приказувати, кермувати, лише санкціонувати і піддавати

думки²⁰⁷). Меншість, аристократія (самозванча чи делегована) — кермує, число — кермується. Перша — вираз вічного напняття енергії, передбачення, далекосяглого, творчого, ідеального, „загального“; друге — спокою, короткозорости, необачности, матеряльного, „партикулярного“. Перша розриває всі границі, простягнуті егоїзмом одиниці, числа, географічного положення, часу. Друге — затіснює їх, освячує, а коли виходить часом з нормальної для себе непорушности, то знов хвилево, не для того щоб стало „кермувати“, лиш щоби „піддати думку“, і знов назад увійти в свої береги. Сю функцію феляхів, плебеїв, за яких ділають їх метрополія, патріції, — з усіми властивими сій функції чеснотами і прикметами, якраз засвоїло собі наше провансальство. Зречення інстинктів боротьби, влади, пановання, всякого афекту, насильства, „хижацьких“ інстинктів, — все се були психольогічні прикмети „числа“, племені, не політичної нації.

Відповідно до того уложилася і їх ідея рідного края. Се не було понятя англійської *Empire* яка „панує над морями“, ані Німеччини, що має бути „над всім“ (*über alles*), — виразне підкреслення моменту переваги „загального“ над „партикулярним“, ані навіть польської чи російської „культури“, понятя явно експанзивного, виходячого за природні береги. Наш провансальський „рідний край“ — се було що инше. Се була німецька „*Heimat*“, де „*gib's ein Wiederseh'n*“ вірного Ганзі з вижидаючою його Гретхен; се був англійський „*Sweet home*“, звязана не зі споминами „пановання над морями“, лише якесь Тіпперері, де є *sweetest girl, I know*, найсолодша дівчина, яку я знаю. Се було те, що Росіяне звать „родніє места“, Поляки „*wioska ojczysta*“, Чехи — „домув муй“, а Українці власне „рідним краєм“, де „все обілем дишет“, де „в вішньових рошах тонуть хутора“, де „ветерок степной ковиль колишет“, „про старину поют слепой Грицько“; се був солодкий Прованс Містраля, „благословенная Малоросія“, до якої тягло (особливо на чужині) серце чутливого Українця, його „пробуджену ніжність“ (Винниченко), але не його політичну волю, звязану з иншим колективним понятям,

яке Німці звали не Heimat, а Vaterland, а Українці „общим отечеством“, „цілою Росією“, або „Сходом Європи“. Не їх „рідний край“, а сей инший колектив був цілістю, вони — його частиною. Синонімом сего „рідного краю“ для них самих були „провінція“, „область“, його справи — „місцеві справи“, його мешканці — одна з галузок, з племен одної нації: ідея, що мимо „самостійницької“ фразеології, все повторяється від Костомарова, через Драгоманова, Грушевського і соціялістів до Ліпінського. Їх патріот — се не націоналіст, але „автохтон“, „любитель домашних забот і мірної жінні, прив'язаний к своєму уголку“ (Куліш). Не воїн, але господар, що „гоняє на українські та закордонні ярмарки рогату худобу і коний“ (Куліш), якого ідеалом було, як того каштеляна перемиського на соймі 1646 р. — „бути черепахою, сидіти тихо і голови не виставляти“ (Куліш)²⁰⁸. Їх патріоти не ненавиділи нікого, вони, навіть коли були соціялістами, „просто любили себе... просто без свідомости почували ніжність“ до себе подібних і до свого окруження. Їх патріот був розчулений „обиватель“, який „і боявся своєї ніжности“, бо ся ніжність і „любов до того, що дало йому життя вважалось і смішною, і некористною, і шкідливою, і небезпечною“, (в очах инших) і тому він її трошки соромився, і не був певний свого права до неї²⁰⁹). Се „ніжне“ прекраснодушне відношення до своєї батьківщини було основою ще драгоманівського патріотизма, і його „народництва“. „Я вважав потрібним (пише він) зашепити (і) в Галичині той російсько-український „народницький“ рух, — тільки з боку його горячої любови до простого люду, — а не з боку його (політичних і терористичних — Д. Д.) ідей, замість котрих я вважав більш одповідним... ідеї... європейського радикально-поступового руху“... Такий був сей патріотизм, як і се народництво, не агресивний, однобокий, що обмежувався тільки на „любови“ до свого, але не на ненависти до агресивного чужого, — примітивний патріотизм, що знає лиш відірвану від волі, найневиннішу сторону виявлення сього почуття; який ще не піднісся по над „чисте утвердження волі до життя“, ohne weiteren Zusatz і що нічого

не знає про конечність „заперечення тої самої волі в інших одиницях“ (Шопенгавер); патріотизм, що — поки що — є тільки почуття, але ще не свідома колективна ідея²¹⁰). Се була любов до рідної стріхи, до всього „наського“, до „земляків“, нехить до всього, що може їх вирвати з стану провінціонального „благоденствія“, що знає якусь силу по над їх щастя в ріднім запічку, по над їх „добробут“ (нехить до держави, нації, як примусового звязку, до війни, боротьби), що нарушує його рожевосяйну „гармонію“; нехить до всього відважного (він звав його „брутальним“), до сильного (він звав його „насильством“), ідеалістичного (він звав його „фантомами“)...

Коли йому тісно було в сім зачарованім колі провінціалізма, він ставав або перевертнем, приліплюючись цілком до нації (очевидно чужої), і тоді й „рідний край“ сеї чужої нації ставав його рідним краєм, або затикав порожнечу парою звульгаризованих ідейок нібито універсальних, як „людскість“, „поступ“, „пролетарят“, але які впливали з тої самої туги до помадкового спокою, до перекинення на кого іншого функцій нації, функцій влади, які були йому чужі і непотрібні. Коли має рацію Масарик, що „малий нарід тільки той, в якого малі думки“, то, судячи по думках нашого провансальства, ми були малим народом, або по просту — племям.

Провінціалізм, світогляд провінціональних верств, ще не втягнутих в вир широкого національного політичного життя був якраз матерьяльним підложем їх ідеології. Се була ідеологія соціалістів та демократів, що вийшли з іділічного оточення „панотців“ наддніпрянських або галицьких „єгомосців“, з затишних хуторів „крепких“ хліборобів, або з розвалених замків шляхти, що вже хилилася до занепаду, з оточення перенятого чутливістю старосвітською, трохи від давна вкоріненою льояльністю, забарвленою російсько-драгоманівським народолобством і „поступовістю“, позбавленою її агресивного вістря, а головне — звичкою глядіти на цілий світ з точки погляду „числа“, плебса, провінції, рідного прованса, як частини якоїсь вищої цілоти. Їх ідеологія (як говорив Франко про Драгоманова) була „наївним

міркуванням мужика, що не бачив світа і не потребував піднятися думками до зрозуміння вищої суспільної організації, по над світ громади або повіту²¹¹). Ставлення інтересів одиниці, числа, провінції, класи по над інтереси вищого національного колектива, держави, засаднича компромісовість, теорія „мінімальнійшої“ програми, пристосовання до обставин і „народа“ ідеологічна хиткість, брак фанатизма, страх накинути свою волю, волю своєї ідеології, — масі, противнику, одиниці, ворожій нації, страх поставити справу на вістрі меча, трусливе мімікрі, що хотіло перевести свій націоналізм під модним плащем якоїсь загально прийнятої ідеї — „людскости“, „поступу“, „децентралізації“, „прав людини“, „пролетаряту“, то що, натиск на матерьяльний „добробут“, прекраснодушний утопізм — все се були риси трусливого провінціалізму, нездібного ні до віри глибокої, ні до її оборони, слизнякувата „ідеологія“, яка мусіла викликати відразу у всякій здоровій людині.

Сей світогляд допровадив нашу громадську думку до повної прострації, яка є тим страшніша, що рідко хто її спостерігає. Одна з немногих, що нищила в нас сей кволий світогляд (і за те лишилася так незрозумілою), Леся Українка ставила справу відношення субекта до об'єктивного просто, відважно і сильно. Окруження, се був для неї світ боротьби, боротьба вогня з іншими, пожираними ним, елементами. „Коли я крицею зроблюсь на сім вогні (писала вона), скажіть тоді — нова людина народилась! Коли-ж зломлюсь, не плачте по мені: пожалуйте, чому раніше не зломилась“! Се було ніцшівське — „що падає, те треба штовхнути“! Все негідне й нездарне до життя мусіло щезнути з нього, коли силою своєю не могло довести свого права на нього. Як жеж інакшою була філософія провансальства! Цілою своєю симпатією було воно з тими, що „зломлювалися“, з підбитими, знікчемнілими через свою терпеливість, чи терпеливими через свою нікчемність. Законом, етикою світа мав стати закон слабих, тілом і духом. Не набрати твердості криці мали вони, лише се, що було крицяне на світі розплавити в своїй слезавій розчулености, відібрати йому право на життя, щоб приписував закони світові. Се

була мораль всіх роздоптаних не лиш фізично, але й — се найважнійше — духово, які вже не були здібні на протест. Запановання механічного „поступу“, знищення суверенности, що приказує, неґація держави, дискредитація ідей, що стоять над ідеалом плебейського „благоденствія“, поборювання „хижацьких“ інстинктів, бажання піднести вегетеряньську етику безсилюх до значіння регулятора суспільно національного життя і відносин mezi націями, — така була програма нашого імпотентного провансальства. Воно не мало відваги визнати суворий закон життя, закон боротьби — „і нині, і прісно, і во віки віків“, визнати правду конкуренції, боротьби і панування дужчого. Не для них було жорстоке і гарне „*vae victis*“, бо ніколи не уявляли себе переможцями. Не признавали безграничности інстинкту життя, волі до розширення — їх вони плямували погірдливою назвою „імперіялізма“, „насилства“ і „фанатизма“. Тому ширили вони етику, яка не перейняла тверду *virtu* сильних рас, лиш стреміла зробити її нешкідливою для мирного народу гречкосіїв. „Милосердя до всього живого“, до хирлявого й миршавого, се була суть їх світогляду. Не вміючи здобутися на ніяке сильне почуття, вони прокляли, сі роздвоені душі, всякий відруховий протест, поставили на його місце „любов до скорпіона“ і шукання якогось симбіозу з ним. Природа дбає, щоб все меншвартне згинуло, а все здібнійше лишилося. Вони перекинули до гори ногами закони природи. Всі чесноти здібних, якими ті утримувалися при житю, — проголосили вони пороками. Всі нікчемні прикмети слабих — чеснотами, що претендували на універсальність. Чеснотою стало „значити в них те, що чинить скромним і лагідним: нею перемінили вони вовка в пса, а чоловіка в найліпшого домашнього звіря чоловіка“²¹²). Охорона меншвартного — ось до чого приводила їх мораль.

РОЗДІЛ VIII.

Дегенерація провансальства.

Нічого не було дивного, що розвиваючи послідовно сей свій світогляд наше провансальство льогічно прий-

шло до заперечення самого інстинкту життя, до заперечення не лиш його „агресивної“ сторони, але й всіх прикмет людської вдачі, які забезпечують перемогу в житевій борні. Негуючи насильників, вони прийшли — до негачії насильства, яко такого, яко чинника шкідливого, на їх думку, житю та його розвоєві. Негуючи агресію, вони прийшли до заперечення і оборони. Володар думок ряда поколінь в Галичині, Франко ось які бажання засилає тому, кого виражає в жорстокий бій життя — він бажає йому „душевного спокою, того м'ягкого, ніжного щирого спокою“... Щоби запала йому в душу „хоч крапля доброти, лагідности, толеранції“ до „відмінних поглядів і вірувань“... Бажає визбутися „жорстокости“, „недовіря“, „ненависти“, і перестерігає його проти засвоєння „догматів ненависти“ та „(клясової) боротьби“. Він радить узброїтися наукою „широ людського соціалізма“, без злоби, „опертого на етичнім, широко гуманнім вихованню мас народних, на поступі і загальнім розповсюдженню освіти, науки, критики.. і людської та національної свободи“²¹⁸).

Замість боротьби — виховання, замість догматизма віри — розслаблюючий критицизм, замість моралі сильних — етика лагідних, замість твердості — м'яккість, замість нації людскість, замість накинєння своєї правди — толеранція до ворожої... В сім „вірую“ провансальської Галичини, яке є чудове pendant до що йно в горі згаданого „вірую“ наддніпрянського провансальства, є катехізм сего дивовижного „світогляду“. Тут зібрана ціла плебейсько-простацька філософія вихолощеного, загалюканого, виколієного, опльованого, і не свідомого того, кокетуючого своєю імпотенцією і прекраснодушем українофільства, яке не тільки що не шанує вічного, зачіпного і сильного інстинкту життя, але ще й звеличує ідеал волевої кастрації.

Се була, повторяю, програма провансальства, не ляпус. Воно ж по обох боках кордонної лінії, все проклинало ті „омани“ та „ілюзії“, що підносили спецієс понад „я“ та його вигоди, що проклямували одиноким змістом життя „rastloses Streben“, вічне змагання

до розширення обсягу влади своєї волі, яким жили Пізаро і Колюмб і тисячі інших, котрим людскість завдячує так багато. Сі стремління — се для провансальства — „дивні вогні“ (чи не блудні?), се — „водження за ніс“, „метафізичні радощі“²¹⁴). Велике горіння великих душ за віддалені ідеали се для нього передусім „фантоми“, гідні осуду, бо за них „горіли стоси, скрипіли колеса тортур“ і „мільони, мільони серць безмежно шарпала розпука“; бо ж „людське життя то найвищий клейнод“, а не ті „фантоми“, за для яких переступалося байдужо через нього. Коли б Франко був сучасником Васка да Гама, то був би напевно — з „ідеалізмом“ Санча Панса, — прокляв його виправу, бо поїхав він до неї з 165 люда, а вернув лиш з 55...

Сі всі підприємства, збудовані на насильстві, відкидає він, бо ся дорога не „веде до серця, до щирої любови“. Сей інстинкт насильства треба передусім зруйнувати, бо він є тою химерою, що загорожує шлях великим цілям людскости, гармонії і порозуміння. Сі стремління, взаїмна боротьба, підбій природи і нищих рас — вся ся метушня, до якої наші провансальці приглядалися байдужо, як висланці Далай Лами з імперялів лондонських трамваїв: „І мечуться вони, мов лист сухий в осіннім вітрі—ріжуть і мордують одні других.. І риються в землі, до неба рвуться. Пливуть по морю — в небі чи за морем шукають раю, щастя, супокою, шукають того, що лиш в серці своїм, в любові взаїмній можуть ізнайти“... Забуваючи, що „чутя, велика любов — ось джерело життя“²¹⁵)...

Рідко можна знайти страшнійше своєю убогістю сего українського будаїзма, як вище наведене. Читаючи його, приходиш до висновку, що історія ціла не має жадного сенсу. Великі політичні будівлі, за якими й досі люде риються, видобуваючи їх з землі на поверхню, всі зусилля народів, яким завдячує людскість почутя героїзму, чести, краси, величи, — се „безглузда різня“, відкриття і техніка — помилка. Все нонсенс, опріч тихого спокою життя, що забиває самий його інстинкт. Тут ми доходимо до „вершку“ провансальського будаїзма, і — рівночасно — до його цілковитого і повного

нерозуміння душі модерної людини: він припускає, що в своїм вічній гоні до опановання природи, землі і людей на ній, до небезпек і боротьби, — модерна людина шукає спокою! Наш провансалець, що тужить за вилами і гноєм, за „мирною селянською країною“ навіть не підозріває, що модерна людина, що людина вищих рас не шукає спокою, а тікає від нього, його не потребує і ним погорджує. Ся психологія новітньої людини лишилась книгою о семи печатях для ідеологів відірваного від гамірливого світа села.

Тому то для нього се стремління, сей інстинкт життя є не розкішю творця, що майструє й мене матерію після своєї вподоби, лише — бо прагне передусім спокою — проклятам, „собачим обов'язком“, „великим ярмом“. Їх поняття про творця се не поняття героя, Прометея, що рабує вогонь, що грішить і гордий з того („грішив, бо хотів згрішити“), або майстра Гайнріха Гавпмана. Творець для них — наймит, бо робить чужу немилу роботу, бо не в ній є його щастя, а в „супокою“. Їх творець — се „каменяр“, а праця „давить всіх“ немов „страшний якийсь тягар“. Вони самі кажуть про себе, що „не герої ми і не богатирі“. Ні, „ми невільники“, хоч добровільно взяли на себе пута. Той внутрішній голос, що жене творця до чину, який „про все заставля забувати“, той вогонь, що пече в його середині, провансалець відчуває „мов голос з гори“, як приказ наганяча з канчуком у руці. Подібно старим Грекам, наші провансальці спихали своїх героїв, як тамті Танталя і Сизифа, до гадесу, до пекла; дивилися на невпинну, без видимого наслідку працю, творчість — як на прокляття, як на засуд, на кару²¹⁶).

Нашим провансальцям ніколи не стала доступною мужеська філософія західних рас. Примітивний утилітаризм був їх догматом (коли вони мали який небудь). Все, що стояло над „безсмертним тілом“, над вульгарним матеріалізмом, — все було „від лукавого“. Вічний ідеал, взнесла фантазія, що стало жене до експанзії, розросту, не зупиняючись ні на хвилинку, допчучу ногами все дочасне, що стоїть на шляху — се була дика і незрозуміла річ. Для них проклятий сей „безцільний кругово-

рот“. „Душе безсмертна! (бідкаються вони) жить віковічно їй! Жорстока думка, дика фантазія, Льойолі гідна й Торквемади!²¹⁷⁾“... І поет не дурно назвав як раз сі імена, імена людей, які в імя абстрактних засад, в імя своєї жорстокої думки („безсмертної душі“), як вони її розуміли, важилися стосами посилати людей на смерть; для яких ідея все стояла над дочасним щастям і спокоем, а спасення безсмертної душі над здоров'ям і тілесним житям. Їх вчинків ніхто не виправдуватиме, але оскільки вище стояв їх щирий і взнеслий ідеалізм від обмеженого, тривіального, загуменкового матеріалізма наших „поступовців“! На нерви всякій сильній індивідуальності мусіла падати ся травоїдна „поступовість“, і певно в одну з своїх немногих ясних хвиль, огорнутий жахом перед сим будаїстичним світоглядом, гукав Куліш: „Тупі скопці, казителі природи, серед скарбів землі голота гола! Хибаж не лучші 'д вас князь Бісмарк і Льойоля“?²¹⁸⁾.

Бекон Верулямський каже, що „примітивні чесноти стрічає чернь (vulgus) похвалою, пересічні подивом, але для найвищих — не має найменшого зрозуміння“. Не мала для них зрозуміння і наша „людяна“, „народолюбна“ і „демократична“ чернь. Серед нашої української суспільності (пише оден з ідеологів рідного „вульгуса“); „В останні роки з'являються такі розумники, які мало що не з заздрістю поглядають у бік московської чрезвычайки, лають українську м'яккість, у ній вбачають причину невдач нашого державництва і готові проповідувати „стенку“, як державний засіб. Але наперед можна сказати сим мудрим політикам, що з їх кривавого романтизму нічого вийти не може... бо не має для сього ґрунту в моралі та психіці українського народу“²¹⁹⁾... Про нарід пізніше, але що наші демофіли, аж поки всі не вимруть, не позбудуться своєї „м'яккості“ — се мабуть правда, як і те, що все над ними пануватимуть „тверді“ сторонники „кривавого романтизму“ з посеред чужинців.

Як невільники, стрічали й бачили вони героя лише як пана, що гнітив їх, звідси їх ворожість до всього шляхотного (вогнєн), гордого, до сили яко такої.

Геть насильників? — Сього було за мало. Вони хотіли, щоби щезло насильство з, нашого життя, не визнаючи за ним, яко за чинником розвою, жадного значіння. Чиннику, якому історія завдячує усунення всього, що було в ній *baufällig*, без якого не можливе було ніяке нове будівництво, який *все das Böse will, a das Gute schafft* перед ним моторошно було нашим провансальцям...

„Убогий легінь припав коло Довбушевої могили (читаємо в Федьковича) і скаржився що нема йому долі. Загріміло й заторохтіло в могилі, і почувся з неї голос: „Долі, хлопче? Царем будеш! І ме ті світ поклоняться, як сонцю в промінню...“ І впав легінь зі страху на землю, з благанням: „Батьку! Я не хочу! Царем я не буду! Я за ката не придався!“ — „То Довбушем будеш“, — обізвалось з під могили, аж зжахнулися гори. — „Я, Довбушем?! Ніколи у світі“, — відповів легінь. — „Тож кобзарем мені будеш!“ — гукнуло в трете з ями, наче грім. — І став легінь кобзарем“²²⁰) а з ним ціле наше провансальство, яке так само ідентифікувало „царя“ з „катом“, державну організацію з розбійничою бандою, опертою на насильстві над „народом“ і на „імперіялізмі“; яке не знало, що робити з „довбушіством“, з революційною стихією, ніколи не вмючи ані її опанувати, ані старатись розбурхати її в критичні епохи, — яке прагнуло видобути з під землі свою долю, та бояло ся тих громів, які б її змусили вийти відтіля, яке лише було створене „для звуків сладких і молитв“, до старечого квиління Лазаря під столом у багатиря, до нудного „камінярського“ довбання, до плачу кобзарського над руїнами свого героїчного минулого.

Якоюсь мудрістю Сакія Муні віяло від сеї безсилої науки, яка не вмла мужеськи заглянути в вічі історичній ділемі — або стати „катом“ або загинути. І не дурно вони так захоплювались індійською мудрістю, та її пророком Рабіндранат Тагоре. Характеристично, що захоплюються ним не тільки здитиннілі українофільські божки, але й люде, що чинами своїми довели, що їх ідеологія здається є инша. І так, в однім військовім органі читаємо передрук вірша Тагоре, в яким проклинається заграва нового віку, що коли й не принесла нам

політичного визволення, то бодай вказала шлях до морального визволення з пут декадентських доктрин. „Останнє сонце минулого століття поринало в криваво червоних хмарах заходу і в круговороті ненависти“, — бідкалися вони; бідкалися над „голим самолюбством народів“, яке „у шаленій захланності танцювало під брязкіт і дзвін мечів та витя мстивих пісень“. Се сонце відкидали вони, бо не від нього ждали порятунку собі. Вони не рвалися в боротьбу, де перемагає сильний, вони, наші факіри, як і індійські, проклинали се. Бо „пурпурове сьйво на обрію“ віщувало бурі, яких не терпіли вони; то не було „ранкове сьйво спокою“ їх рідного края. Вони хочуть стрічати своє сонце, як і Тагоре, „з вінцем лагідности на чолі“. Перед танцем смерти, де лиш сильний здобуває собі право на безсмертя, вони радять зявити ся „в білих убраннях... простоти“, з „по корою“, яка „буде їх вінцем і їх свободою“ в переконанню, що „безмежне не є велике“ та що „пиха треває не вічно“²²¹).

Чи любов наших факірів до сього та йому подібних авторів, від яких за кільомер відгонює розкладом і трупом, не є характеристична для них? Чи „краса“ і „мелодія“ сеї поезійки не є рекапітуляцією цілого нашого провансальства? З його упокоренням, погордою самолюбства, з цілим світоглядом здегенерованого сходу? Чи се не є лише спростачений і позбавлений всякого поетицького хисту, наш рідний Тагоре, що також „в останній день минулого століття“ (не календарного) посилав свої „ніжномрійні“ сопілкові прокльони тій страшній катастрофі, яку інші, віруючі в себе нації, чекали зі спрагою, викликали її? Для нього „прокляте те життя, в котрім слабий мусить згинуть, щоб дужчий міг жити“. Він лиш живе мрією й надією на „теплу сльозу співчуття“, — він, що не може мати надії на власну силу, силу бути дужчим. Лиш ся „слеза співчуття“ вратує йому людскість, бо до щастя веде не шлях Голгофти і ордалій, лише „соняшний шлях“, бо так хоче наш філістерський Заратустра²²²). Як Тагоре „небесного Перуна“ виблагає, щоб спалив людську „ненажерливість і хижачтво“, так наш український факір мріє про якусь „іскру“, що „вибухне

могутнім вогнем і спалить до тла попелище ладу, опертого на звірячій боротьбі людини з людиною і народів з народами²²³). Стати дужчим, хотіти самому диктувати іншим закони, зробитися „катом“ — се була за жорстока філософія для українських Індусів. Вони воліли вбити всяке бажання, всяке стремління, всякий рух.

Безліч можна було б назбирати прикладів сего звироднілого світогляду. Всі вони, його прихильники, є однакові. Вони проклинали „володарів“ і „людських чужоїдів“, що відривали їх („народ“, „демос“, „число“, „чернь“) від нив, що „спокоем пишались“; вони йшли мов „глядіятори, раби, невільники“, гонені своїми панами в імя незрозумілих, „абстрактних“ кличів: „щоб була на світі всьому лиш наша пишная держава“. Вони протестували не лиш тому, що ся „пишная держава“ була не своя, а й проти самого сього ідеалу. „Я стежив зором трепотіння в повітрі образу орлів і Богу скаржився святому, що створено йому в утіху, мене дитиною людською... Я скаржив ся найвищому творцеві (пише оден з факірів), що він створив царів людських і дав царям, на знак їх власти орлячий образ, а розуму пташиного не дав“. Сей пташиний розум ставляється над орлячим, бо орел — се „символ людського хижакства“. Де інде се був символ всього величного, владарного, взнеслого, гордого й незалежного, в нас — всі сі прикмети відражали. В нас дивилися на хижаків з погляду зтуманілого від страху крілика, що прикутий до місця, не може відірвати витріщених очий від боа конструктора. Сей пташиний „розум без віри основ“, сей пташиний „розум“, яким вони в своїй безграничній любови хотіли наділити „орлів“ серед націй, мав створити їм їх світ, де б не було не тільки „звірів“, але й „звірства“.

Тим, чим був для одних „орел“, був для Франка другий хижак, беркут. „Я не люблю тебе, ненавижу Беркуте! За те, що в груди ти ховаєш серце люте, за те, що кров ти пещ, на низьких і слабих з погордою глядиш, хоч сам живеш із них, за те, що так тебе боються слабі тварі, ненавиджу тебе за те, що ти цар“!²²⁵) Таке було їх світовідчування, світогляд „слабих тварий“, тих, що боялися всього силь-

ного, що лякалися засвоїти їх чесноти, як той легінь, що страхався стати царем. Се була інстинктова, вроджена ненависть хама до пана; того, хто знає, що не може стати паном і почуває свою нижчість; тих, в кого завмер інстинкт житя і які в нівеляційнім шалі плебея хочуть його знищити скрізь, щоби він не трівожив їх сумління і не стояв перед ними вічним докором; щоби не перешкаджав їм порпатися коло свого гною, або — в хвилини фантазії, грати на „соняшних клярнетах“.

Є різні раси людей, як і псів, казав Ібзен (а я додам — і націй). Нижчою расою почували себе наші провансальці, і тому ненавиділи чесноти сильніших, вищих рас, то ж — думали вони — і всі ми — „чиж не така сама нижня верства поміж народами? Чиж кождий крепкий, здоровий рух тих вольних і щасливих народів не відчуваємо, як біль, як натиск, як штовхане на наш організм народній“²²⁶).

Се був світогляд, що заперечував спершу волю, яко таку та її значіння в суспільнім житю, що вилімінував понятя влади яко мети, її накинення як засобу — з механіки громадського житя, що добровільно заліз в свою скаролупу, обмежуючись до крайно примітивної обективації волі до житя нації, як „ніжности“ і „любви“ до рідної землі, але не агресії і активної оборони проти иншої національної індивідуальности; що знав лише розпорошені одиниці, але не їх зорганізований колектив, що привів до атомізації понятя нації, спихаючи се понятя до „племени“, а свою філософію до філософії нешкідливого анархізма. Се було помадкове народолобство, чуже „фанатизму“, запалу віри, вічно розумуюче й непевне себе, ні свого права, повне квакерського моралізаторства, нудного і нецікавого, з яким зверталось і до своїх, і до чужих, маніловської революційности, запереченням всього, що забезпечує перемогу в житю одиниці і нації. Яке значіння мало при сім, до якої політичної секти належав той чи инший факір, або та чи инша їх каста? Оден міг бути автономістом, другий самостійником, москвофілом або польонофілом, буржуа або „соціялістом“, але всі вони були сими факірами бездушними браманами з психольогією

китайських кулів, зтуманілих кріликів, проповідників нової моралі серед орлів і беркутів, які прагнули — як казав Гамсун — таємниче і привабливе, хоч і жорстоке, життя зробити пласким мов залізна пластинка.

Я схарактеризував сей світогляд, як світогляд не нації, а верстви, провінції, плебса. Але є в нім щось ще гіршого. Се є світогляд націй-паріїв, націй-фелляхів. Се був світогляд, що стояв в противенстві до світогляду діяльних і сильних рас, найкращими представниками яких в нашу добу є Англьосакси, Німці і Романці. Се був світогляд нижчих рас, переможених, погною здобувців, яких речниками були Тагоре — в Індії, Толстой — в славянстві, і в тої масової, пасивної частини російської інтелігенції, яка тільки тому не зробила з російського народу погною сильніших народів (хоч почасти зробила), що він став погноєм Івана Грізного, Петра І. і Леніна.

І дійсно наука нашого провансальства має багато спільного з філософією упалих народів, а передусім з індійською. Наші вели війну з „хижацькими інстинктами“ серед народів, з „шовінізмом“, „імперіялізмом“, з всілякими афектами взагалі. Так само й Тагоре: „Зовнішня свобода (інтелекта) се незалежність від відчужань пожадання і болю, його внутрішня свобода — се увільнення з заулку егоїзма“. Найвищим стремлінням провансальців було стремління до „поступу“ і до „уцівілізованя“ людей, яке б дало їм змогу увільнитися від їх „некультурних“ навичок. І Тагоре так само, пропагує не „надію на силу своєї могутости, влади“, лиш „удосконалення“ в напрямку „позбутя егоїстичних бажань і жадоби,.. національних забобонів,.. догм віри“. Неправдаж як се нагадує провансальські протести проти „примусової нації“ і пеани на річ розуму „без віри основ“? „Індія — пише її пророк — завше прагнула.. жити в тихій і глибокій задумі.. Далеко від.. якої будь політики, не творячи жадного політичного народу“²²⁷). Чи се не є profession de foi наших провансальців, що полемізували з суверенністю нації, або, давнійше, вирікалися всякої політики? Се лиш отверте формулювання тої думки, що її провансальці завивають

в густий серпанок самостійницьких фраз. Тагоре, як і вони, клене властивий заходови „дух боротьби і підбою“, і то (цілком логічно) не лиш підбою інших націй, але й природи: Звироднілий захід ще носить ся з сею думкою „підбою природи, так мов би ми жили на якімсь ворожим світі, де все, що нам потрібно повинні ми видерти чужому порядкові річий“²²⁸).. і се звучить, як перелицьований „Каїн“ Франка. — Те, до чого стремить індійський факір, се — розуміється — „гармонія“ між одиницями і загалом. Щоби сю гармонію привернути, треба очевидно, позбавити загал (націю, державу) всяких примусових засобів, влади над одиницями, випалити в них „дух захланности“. А що сього зробити не можна, то він приходить до заперечення національности ad majorem gloriam партикулярного, одиниці і числа. Чи не до того ж приходять і провансальці, і то під впливом тих самих мотивів, стремління до „рожевоквітної“ гармонії? До нічим і ніким ненарушеної сести лінивого і невибагливого народа?

Щоби не лишити ніякого сумніву що до своїх правдивих гадок, каже Тагоре: „З життя нації випливає оден висновок: народи повинні напружити всі сили фізичні, моральні і умові, щоб перемагати противника в змаганнях о силу“. Але се суперечить „ідеалові“ гуманности, отже сього Індія не потребує. Тому на думку пророка „треба карати“ за організованя здобувчих інстинктів серед народів²²⁹), як на думку нашого провансальства треба булоб, щоби зникли з життя „вірліні“, „беркутські“ і взагалі „хижацькі“ інстинкти. Правда, Тагоре свідомий можливости иншої ради для принижених народів, яка каже: „І ви зорганізуйтеся в націю і тим способом втримайте заборчість инших націй“²³⁰). Але Тагоре відкидає сю рецепту, як наші провансальці „шовінізм“ та „імперіялізм“. Бо приписом етики декадентських „націй“ є „опанувати свою пожадливість“, а не підсичувати її. Бо закон гуманности є вищий від закону життя і перемоги народа, а до того ж такий вигідний для одиниці, для „числа“) Тагоре відкидає релігію сильних, які отверто кажуть: „тут нема злочину, хай гинуть, хай вимирають нездібні — в тім мудрість життя!“²³¹) Се

може прийняти „здібний“, та „нездібні“ на се не погодяться ніколи в світі. Але рівночасно розуміє Тагоре, що сю мораль здібніших мусить засвоїти національний колектив, коли не хоче попасти під ноги сильнішим, і тому (знов, зовсім логічно) він кінчить: „надійшов час, в імени стуртурованої людскости зрозуміти абсурдність того, що є нація“²³²). В інтересі стуртурованої людскости, — себто в інтересі одиниці, яка не знає інших цілей опріч свого „домашнього огнища“ і спокою своєї тихої хатинки, в інтересі міліонової маси феляхів, які кленуть все, що відриває їх від рідної кучі гною. Ті самі ноти чуємо і в нашого провансальства: в неохоті до „примусової національності“ Драгоманова, в антиберкутівських гимнах Франка, в „сопілковій“ філософії Федьковича, в протестах соціялістів, проти „імперялізма“ в гуманітарній нашій поезії, в цілім світогляді декадентського провансальства. Франко протиставляв мечови „вила“ і „стайню“, Тагоре, сторонник тихих чеснот, каже, що „ми, яких голови знижені аж до самого пороку землі, — ми ще не раз будемо бачити, що порох сей більш святий, як цегла, з якої будується могутність і пиха“. Ідеал українофільства був солідарність і любов до „меншого брата“, ідеал Індусів — „улічення недужих і зменшення болів людскости“. І одні, і другі — на перше місце ставляли філянтропію, на друге, їй підпорядковуючи, все, що нехтувало „безсмертним тілом“ та його радощами²³³).

Оден комуністичний журнал, обговорюючи оповідання Стефаніка — „Вона земля“, витолковував сю „землю“ не як символ нації, рідного края, посвяти для нього, в імя минулого і будучого, як щось взнеслого, що стоїть по над матеріяльне і дочасне, лише — як соціялістичну „земельку“, „наділ“. В сім є суть життя і для Тагоре, який коли й шанує хоч трохи Европу, то тільки за те, що її культура „вміє змусити землю, щоби приносила — більше плодів“²³⁴). Що європейська земля жавіть плодів не принесла б більше, коли б в Европі запанувала не європейська філософія „хижацтва“, але індуська покори, — про се той мудрець не догадується.. Він, як сі провансальці в погоні за матеріяльним щастям

і вигодою одиниці, хоче зробити наш світ пласким. Правда, в ясні хвилини індуський мудрець прочуває величність європейської цивілізації, він бачить, як „через гук армат... ясніє світло її духа“, він узнає, що можна „багато навчитися і в Європі... Не тільки як здобути потугу.., але теж як пізнати джерело внутрішнє, умовість і моральність“. Він догадується про суть її переваги над іншими, яку Європа завдячує вивищенню „загального“ над „партикулярним“ і його вигодами; бо признає, що в Європі ставиться „високо обовязки суспільні в відріжненню від обовязків родинних і племінних“, але проникнути в дух сеї цивілізації, збудованій на узнанню першорядного значіння за чинником „жадоби“, волі, зусилля, стремління до влади — Тагоре не може так само, як і його прихильники у нас²³⁵).

В сім лежить властива різниця між обома світоглядами, що перший, мужеський, європейско-американський, є догмою самозрозумілою навіть у рефрактерів сеї цивілізації, а в нас, в сторонників будаїзма взагалі — є органічна нездібність сього зрозуміння. Анатоль Франс, сей „Римлянин часів упадку“, — кокетуючий сили, що грозять гибелю сій цивілізації (і за те так в моді в нас), але й той зупиняється в страху перед будаїзмом; він відмовляється признати спасенність сеї релігії, яка вчить, що „всі наші нещастя ідуть від пожадань“, яка вчить „бути без гордості, солодкими, без пристрастий, без ненависти, толерантними з нетолерантними... увійти в благословенний спокій“²³⁶). До якого виродження іде ся наука свідчить Тен, який оповідає, що в своїм льогічнім розвитку ся „доктрина йде аж до заборони не лише завойовницької війни, але й оборонної“ (до чого договорюється і наш рідний будаїзм); що сею доктриною „чужинець трактується як свій“ (пор. боротьбу наших будаїстів проти „шовінізма“ і за солідарність „працюючих всіх народів“); що в них „ліпше шанувати батька і мати, як служити богам небесним і земним“. Яка різниця від відважної та повної чудового ідеалізма філософії заходу, започаткованій воюючим християнством, що власне казало в імя великого ідеалу кинути батька і мати!²³⁷). Як сей будийський приказ

наближається до слезаво-декадентського гуманітаризма провансальства з його ненавистю всього, що підноситься над тісним овидом його хатних вартостей. Оден з знавців релігії Буди, пише: засада націоналізма (вчать будаісти) є „джерело боротьби ненавистий, насильств. Що ж без кінця відтворює житя (причину всього злого)... се танга, бажання жити... Wille Шопенгавера, се енергія в нашім внутрішнім я, підсвідома істота, яка все стремить до індивідуації. Се інтензивне бажання жити, сю енергію, яка, по Шопенгаверу, вивінувана чудесною силою креації, сей принцип житя... проклинає Буда. Чи будаїзм не є реакцією, — питається дослідник, бунтом неарійських рас проти аріянства?“²³⁸) Се в великій мірі так, і філософія нашого будаїзма се реакція проти філософії сильних, — „слабих тварин“, які бояться або не вміють засвоїти собі сю філософію і які хочуть розкласти її прищепленням своїх моральних вартостей. Другий індійський факір в політиці Ганді казав: „кохаю мій край. Не хочу, одначе, служачи Індії, шкодити Англії. Закон совершеної любови є закон мого ества“... В політиці його ідеал Сварай, автономія, його засіб осягнення — Сатяграга, або „легальна акція“ і „тріумф справедливости силою душі і любови“²³⁹). Чи се все не взято, мов з лексикона, нашими свараїстами, з їх протестом проти „штучної“ ненависти до ворогів, з їх „мінімальнійшою“ програмою, з їх бажанням перемочи „одною силою внутрішньої правди“?

Такий був білянс нашого націоналізма (абстрагуючи від деяких винятків, про які пізнійше). Вузький і тупий інтелектуалізм, віра в механічність соціального „поступа“ та ущасливлення людскости і нації силою доказу і абстрактних доктрін, відкидання національного афекту як „causa sui“, узалежнення людської і національної волі від безлічи санкцій, примітивна обективация волі, вивищення поодинокого над загальним, національним, підкреслення пасивного чинника нації („числа“, „народа“) над діяльним (ініціативною меншістю), — все се допровадило не тільки до приниження цілий нації, до зіпхання її до ролі аполітичного племена, до плебейськи наївного матеріялізма, але поступенно і до

атомізації поняття нації; до властивого їй заперечення, до повного відкинення моменту боротьби, ролі волевого чинника в історії, а нарешті до заперечення самого інстинкту життя, на яким тримається сила і перемога сильних народів і будучина тої нації, яка хоче зайняти почесне місце серед противників.

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

І дійсно, сліди сього всього, як страшний білянс українофільства, бачимо виразно в нашій провансальстві.



ЧАСТИНА ДРУГА.

Чинний націоналізм.

РОЗДІЛ І.

Песимізм і предтечі самовистарчаючого націоналізма.

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

І — характерично! — всі вони, сі розрізнені голоси, били в одну точку, підходили (хоч не завше свідомо) до ядра тої болячки, яка нищила націю, — до занепаду волі. Самійленко писав: „Найкрасні пориви, горячі почутя, розсікли ми ножем холодним міркування, і склали ми собі розміряне житя без сили поривання“. Те, що другі свідомо відкидали і осуджували — афект, пристрасть, за тим тужить Самійленко, і не можучи отверто порвати з старими божками, кінчить зневірою: „і сумно за наш час, і шкода тих віків, що ніби нам дали великії успіхи“.

Сумнівом кінчить і другий автор. „Не нам осміяним сміятись, не нам скаліченим іти, не нам піснями

залитись, сліпим — відшукувать світи“ (Олесь).. Розіжжена розумованням віра не була жадною вірою, і тому сумніви, мов примари, стояли перед кождим чином. А „що як ти сорок літ отсих був шалом божеським хорий, замість божого їм накидав власний плян тіснозорий“? — питається Мойсей Франка; і немов вторуючи йому, питається Винниченко, підводячи підсумки українській революції та своїй вірі: „А що як большевики мають рацію“? — Ні одна релігія сили, і жаден її пророк ніколи не сумнівалися, що їх „власний плян тіснозорий“ є власне „божеським“ пляном, ніхто в своїм чині не піддавався сумнівам, бо воля і віра стояли в них на першій пляні; в наших недошлих пророків — отруя гіпертрофованого розуму. Тому ник в них і миршавів всякий щирий і великий порив, тому нидів всякий прояв національного патосу... Франко тужить великою тугою за здібністю вірити, якої він не має: „Я думав про братерство нове... Щасливий хто вірить существом цілим. Я сумніваюсь лиш, бо вірити не можу“¹⁾. Цінне признание і цінний жаль того, хто перед тим проголошував пеани на „розум владний без віри основ“.

Цікаво, що, як попереду я зазначив, так і тут є паралелізм не тільки в думках, але навіть у виразах в письменників Галичан і Наддніпрянців. „Не нам осміяним сміятись“... писав Наддніпрянець, а Галичанин, — „Не нам, знесиленим журбою, роздертим сумнівами, битим сцидом, не нам тебе провадити до бою“.

Брак віри, і брак волі. Як се не дивно, а в свої ясні хвилини відчував сей брак і найбільший апольоет безволя — Тичина: „О, як гармонію чарівну ми любили. Ми хочем бачить світ прозорим, а не грубим. Ми бачим спокій там, де боротьба і бурі. У небуті — красу, і правду в каламбурі, і брязкаем в серця, і плачемо над тим, що все се тля і тлін, дурної крови дим... Так як жеж нам зламать тиранію й тюремні ґрати, коли співці усі в нас евнухи, кастрати“²⁾? Хто упритомнить собі цілу творчість сього автора, яка була якраз утвердженням всіх тих „чеснот“, які тут висміваються, той мусить признати, що сей вірш є майже ясновидінням річий, загалом звичайно сему поетови недоступних...

Сими духовими евнухами, волевими кастратами і були представники нашого провансальства, роздвоєні душі — улюблений вираз ідеологів українофільства на означення пістряка, що нищив їх психіку. Вони „всі до певної міри були полудушними Українцями“, пише оден. А другий: — „душі наші двоїли ся“ серед цікавої і дивної трагедії³). Між душею провінціальною і тою другою, загальною була прірва, яку вони — хорі на волю — засипати не могли. І тому, одні — в яких воля була розвинена сильнійше — вирікали ся провінціоналізма і поринали в ширшій стихії чужої нації, другі — „евнухи“, вирікали ся ширшої стихії, але через своє „кастратство“ не могли з своєї рідної зробити чогось ширшого, і тому тонули в болоті провансальства й політичного будаїзма. Вони ставали „полудушними“. „Прагнули широкої участі в подіях цілоросійського розмаху“, але на се не позволяв їм їх націоналізм, і тоді вони, замість зробити з нього ідею ширшого розмаху, — прижидали свою ідеологію до даного розвитку націоналізма, „свідомо обтинали собі крила призначені до високого лету“, куди їх „так вабило“. Не можна було вірити нікому, бо в таких обставинах „найактивніший“ нині, завтра „зневіряв ся, губив силу далі боротися“, плував ся в „дісгармонії своєї двоїстої душі“⁴). Вертає до сеї теми і комуністичне наше письменство. Ми бачили, як одна з сих „двоїстих“ душ, Драгоманів, брав в оборону ренегатство, себто „дводушників“, а ось що пише соціяліст: „сама думка про ренегатство сидить глибоко в душі мало не кожного партійного робітника“⁵). Не вірячи в свою правду, потребуючи санкції чужої, з ослабленою волею — така двоїста душа все хитала ся між одною правдою а другою (одною національністю і другою), все готова до ренегатства, і „стільки геніїв пішло од нас у безвість, не маючи повітря та розмаху для крил“⁶).

Але були й голоси, що ясно вказували на головну болячку українського націоналізма — на зник волі до самостійного житя. В краснім письменстві першою представницею волевого світогляда була так мало в нас зрозуміла Леся Українка: з її філософією чина

для чина, з відразою до гармонійно-розніженого стаціонарного світогляда „евнухів і кастратів“, з її звеличенням експанзії, жорстокости і права сильного. В політичній публіцистиці — подібні голоси теж були. Почасті до них належить знана книжка „Україна ірредента“, вже хоч би через те, що висунула гасло „від тепер почати тій малій горстці свідомих вже Українців, будити серед української суспільности в Росії, о скільки се лиш можливо, думки про політичну самостійність України“ Позатим ся книжка не йшла в лінії тих думок, які розвиваються тут, бо своїм світовідчуванням її автор цілковито був дитиною інтелектуалістичного ХІХ. віка; правда, позбавленою скрайної прекраснодушності маніловського українофільства, — але солідарного з останнім що до недоцінювання волевого чинника в історії, і що до перецінення так званих „суспільних законів“, „ходу подій“. Революційний зміст української ідеї для автора „України ірреденти“ не був ще зовсім ясний; він гадав, що експанзія і заборчість не імманентні понятю всякої нації, і припускав, що „з упадком абсолютизму в Росії, упаде його заборча політика“. Він не уявляв собі потреби боротьби за незалежність з цілою російською суспільністю, а ненависть до російської суспільности уважав „неслушною“ „Правно державне питання українське“ висунеться на порядок денний не „почутям національної самостійности“, але силою фактів натури економічної і адміністративної. „Вимоги адміністраційні російської держави і інтереси економічні російської України, самі вже висунуть на порядок денний національне і державне українське питання, будуть навіть рішаючим чинником в них, — національне почуття радше їх впливом — силою додатковою“. Се була та сама драгоманівщина з її вірою в „біг подій“, в автоматичність „поступу“ і в непотрібність збуджувати національні пристрасти, які сьому „поступові“ лише перешкаджають; з неминучістю полагодження української проблеми на нашу користь в „інтересі суспільного прогреса“ і кращої адміністрації самої Росії; нарешті — (льоґічний висновок¹, з потребою зма-

татися за національні постуляти не проти чужої ідеї, („суспільности“), лише разом з нею. Повстання Чехії, Польщі (економічно звязаної з Росією), відлучення Триесту від Австрії, так для нього не вигідне, нарешті ціла балканізація середньої Європи, на яку так нарікають економісти — свідчить як помилково є перецінювати економічний, і недоцінювати „чутєвий“ момент в національнїм питанню; в сїм недоцінюванню і в сїм перецінюванню автора „України ірреденти“ видко той самий старий дух пересадженого інтелектуалізму і брак самовистарчальности національного моменту, на яке хорувало ціле наше провансальство ⁷⁾.

Далеко важнїйшою публікацією (хоч і недоціненою) була „Самостійна Україна“, перша брошура видана РУП, (ліпшого вона нічого не видала) в 1900 році. Коли в „України ірреденти“ ми бачимо новий клич, але стару психологію, то в „Самостійній Україні“ ми бачимо новий світогляд, наскрізь націоналістичний і наскрізь активістичний, що ще не важиться розбити скорупу старих гасел. Брошура виходить з понятя націй та її боротьби, як незбитих фактів історії і на них будує свої вимоги. Для політичної тактики не шукає її автор санкцій в ідеях наднаціонального характеру, лише в національнїм почутю і в методах боротьби тих націй, „що вже повстали проти чужого пановання“. Автор не забуває гукати до традицій нації, хоч відважно і мужно проголошує, що навіть „відсутність державноісторичної мінувшини не може мати ніякого значіння для дужої, бадьорої нації, що відчула свою силу і хоче скористуватися своїм правом сильного“. Брошура апелює в першій лінії не до „ходу подій“, лише до „ображеного почутя нації“ і до „кривд цілого народу“, а в противність ідеї сїмбіозу, проголошує, що „інтерес наших господарів єсть цілком супротивний нашим інтересам“. Вона свідомо рвала з недолужним провансальством, заявляючи, що „між молодого Україною та українофілами немає ніяких звязків“, за гасло брала ексклюзивне гасло всякого дійсно революційного руху — „хто... не за нас, той проти нас“⁸⁾.

Сими ідеями „Самостійна Україна,“ як небо від землі відріжнялася від нашого провансальства і уважливий читач майже в кожній з думок „Сам. України“ углядить протиідею до відповідної гадки провансальства. Тому я й зачислюю сю невеличку брошурку до тих не-многих голосів, що рвали з провансальством, кличучи до нового націоналізму. І хоч яко практичну мету, вона виставляла автономію (привернення переяславських пунктацій), а „Україна ірредента“ висувала гасло самостійности, то всеж першу, з точки погляду тут розвиваних думок, треба поставити по над книжку п. Ю. Бачинського, мимо самостійницької фразеології останної; революційність і зачіпний націоналізм були імманентні „Самостійній Україні,“ і чужі — „Україні ірреденті,“ як чужі були вони новітнім „переяславцям“, хліборобам. Трагічно відчув драму розколотої української душі, яка терпіла на дісгармонію між інтелектом а волею, на зник останної — Микола Гоголь. Він задихався в рідній старосвітщині, яка не в силі була видобути з себе ні одної, кажучи його стилем, гігантської ідеї, ані великого патосу. За сим патосом тужила цілий час його душа, брак його в українстві певно штовхнув його до Росії. „Ніколи (писав він) не прагнули ми так поривів, що здвигають дух, як в наші часи, коли тисне на нас і дусить ціла дрібязковість забаганок і насолод, над яких вигадкою ломить собі голову наш ХІХ. вік.“ Він протестує проти сього віку за те, що він „поривається заглушити і приспати наші почуття“. Він кличе втекти від релігії добробуту і матеріяльного щастя до чогось великого, щоб могло „спасати нашу бідну душу“, збудити „наші приспані почуття“ і вивести нас з багна „жахливохолодного егоїзма.“ Прибитий марною й нікчемною сучасністю, марить він про давні залізні часи нашої історії, які так мало зрозуміли сучасники, про „пристрасти минулих віків“, з їх „ляконізмом сили і свободи“, про їх „дикі й мстиві пориви“, про „їх грубі й забобонні чесноти“, про їх „залізні пороки“, про їх „нечувану самопосвяту,“ „дику нелюдську великодушність“, про „очайдушність авантурних віків“. В своїй тузі за силою і чином, за невстриманим напняттям людської енер-

гії і волі, він — як багато інших, ширяє думкою в середньовіччя, шукаючи там тих чеснот, які даремно хотів бачити на Україні. Він звеличує папство за те, що воно не дало розсипатися народам заходу в багні зненавидженого меркантилізму, за те, що спаяло їх і натхнуло «залізною силою ентузіазма». Там шукає він за тою «енергією, без якої життя народів безбарвне і безсиле», за тим «фантастичним світлом», бачучи в тих віках вияв «юности, прекрасної, повної найсильніших і найвеличніших надій, часто нерозсудної, але такої звабливої в сій своїй нерозсудности». За сею молодістю та її нерозсудними поривами шукав він серед своїх тричі ним проклятих «мертвих душ» української сучасности, за нею ж шукала його стомлена і спрагнена віри і чину душа в давніх наших легендах і в суворій поезії старої України. Сю вічну юність хотів він прищепити своєму поколінню, вщепити йому «все молоде, що кипить відвагою, пориви і мрії, що не думали про наслідки, не кликали на допомогу холодного розмислу», що були «поезія і безмотивність». Ідеалом для нього були не чеснотливі провансальці, що підстригали свої вимоги до «бігу подій» і *status quo*, лише молоді і свіжі народи, що з'явилися на овиді Європи на початку нашої новітньої історії. Все в них було «стремління» і «газард», що «не знало меж своїому стремлінню»⁹).

Се підкреслення моменту волі, хотіння безмотивного і «безрозсудного», сю тугу за свіжими віками, протест проти «меркантилізму» (за яким легко доглядити той безнадійний матеріалізм «без віри основ», яким нас годувало наше провансальство) знаходимо потрохи і в Куліша. Не місце тут вглиблятися в тайники сеї досі незбагнутої, проблематичної натури, годити її протилежні бігуни в одній синтезі, — але факт лишається фактом: помимо свого незапереченого потягу до «тихого щастя» і привязання до «свого кутка», Куліш явно виламувався з дужок провансальської кальоскагатії. Як людина, що одною ногою стояла в крузі ідей чужої, насильницької (російської) державности, далекої від всякого драгоманівського, сентиметального анархізму, — він нерозумно засвоював собі невблагану і

нальну філософію яскравої ідеології пануючої нації. Напр. говорячи про Польщу в її розквіті, він підкреслює яко додатні риси польських культиваторів „їх жадність захоплення чужого майна, зухвалість сили і талановитість в справах домового розбою“. Він звеличує „правду сильного над слабим“ і каже, що „оця сама груба первісна правда кермувала польським і нашим рідним плугом в українських пустелях. Вона вела наперід господарство, промисли, торгівлю, тяжкими, непротореними, небезпечними шляхами.“ Ся правда, на думку Куліша, оборонила край від заливу азійчиною. Звідси його повага перед козацтвом. Він разом з Кисілем мав його за „безголовий потвір позбавлений всякої віри“, але й шанував його власне за сю дику енергію і волю чину, а не за його цілі (соціальна рівність), за які шанувало їх наше анемічне провансальство, що лякалося його метод як „некультурних.“ Він звеличував „горячий темперамент стародавних Русичий, що відгукнувся в дніпровських здобичниках.“ В національнім фанатизмі, в нетерпимости бачить він велику зброю сильних народів, якою dokonують великі вчинки.

За сей, як він казав, „сильний нерв“ в хвилинах просвітку схиляє він чоло перед Хмельницьким, ставлячи його на одну дошку з другим подібним „ентузіястом“, Олівером Кромвелем; обидва такі різні, але „страшні, кожний по своєму, моглиб змінити обличя Європи і Азії“. В козацькій „необачній задиркуватости“ добачав він не голий бунт, але й „ідею створення чогось иншого“, ідею нового порядку.

Нарешті він поривається до обстрактного сформування свого символу віри, свого — так скажу, націоналізма: „Сила в історії одиноке мірило значности, бо вона є те саме, що житевість, а житевість значить право на життя, себто — незаперечену правду... Рацію має сильнійший... Але він має рацію лиш доти, доки лишається переможцем. Тому то обожана нами муза Кліо... так байдужно обдаровує своєю увагою сьогодні найбільш чеснотливу людину, а завтра — негідника, сьогодні — будівничого чудової святині Діани, а завтра — Герострата. Для неї руїнницький вогонь,

що знищив допотопний ліс, таке саме займаюче зявище, як і ліс, що він знищив... І не мінючись на лиці, не спускаючи навіть своїх дівочих очей, переносить вона, так дорогоцінну для кожного, свою увагу від одного коханця щастя на другого¹⁰).

Пригадаймо собі рабську філософію провансальства, яке застерігалось проти того, щоби право на життя мали собі окупати нації більшим виявом житевої енергії і аж тоді зясуємо, о скільки инша, мужнійша, не розхлябана жебрацька, філософія містила ся в наведених висказах Куліша! В ній брешуть почасти нотки того відважного світогляду, про який згадано вище, і який добро і зло бачить не в щастю, взгл. нещастю, не в чесноті і в пороці, лише в напруженню і в занепаді житевої енергії. Я гадаю, що за сю власне його мужню філософію (а не за що инше), яка визирає як в деяких його думках, так і в його стилі взагалі, зачіпнім, саркастичнім, картаючим, так далеким до стиля „кающагося дворянина“ наших народолобців, — за те власне і не терплять його в нас.

Коли в сих немногих провідників нашої громадської думки стрічаємо нотки протесту проти декадентського світогляду провансальства, то найкращий і найповніший свій вираз знайшов він, звичайно, в Шевченка. Гоголь протестував проти „меркантилізма“ оточення, Куліш — проти житевої мудрости „підяремних биків“, протиставляючи їм кожний свою велику, ще не здійснену ідею, свою фантазію. Сю фантазію — „загальне“, що стоїть над „поодиноким“, що має бути накинута силою тому, що вже існує, свідомо бере собі за провідника муза Шевченка. „Фантазія, пише він в однім листі, — щастя в уяві... І сього доволі! Для душ, що спочивають і люблять, — замки в повітрі тревалійші і кращі за матеріальні палаци егоїста“. Не непорушне щастя, не існуюче, не тихосентиментальна утопія, не ідеал спокою, не щастя „мирної хліборобської країни“, не ідеалізація покійного і беззубого народа, — лише апотеоз волі, що руйнує й будує світи, апотеоз чину для чину, хочби се був огонь, землетрус чи страшний суд, хоч би він окушався слезами і кровю мільонів (страшна ересь для про-

вансальців!) — ось була його віра, так далека звихненій й трусливій „вірі“ українофільства. Як Гоголь, що шукав щастя в жорстоких і кривавих чеснотах середновіччя, як Куліш, що шукав його в силі, зверненій однаково чи на те, що люде звать „добром“, чи на те, що звать вони „злом“, — так і Шевченко, лише з більшою силою і переконанням, молив ся до того „такого страшного в нашій душі, що аж холод іде по серцю, як хоч трошки його розкриєш“, що було в нас „окрім Бога і чорта“, що може було їх синтезою — жорстокою і владарною моралю сильних, які знають оден закон — власну „фантазію“ і волю, не потрібуючи нічєї санкції над ними, далекі від гуманности і сентименталізма підбитих, від відрази до хижацьких інстинктів сильних, навпаки спрагнені засвоїти собі їх¹¹).

І тому його в нас так мало розуміли! З кожної великої особистости, не розуміючи її, але улігаючи мимоволі її чарови, брало наше провансальство не її суть, але те, що яко таке відповідало його світоглядові. Тому найпопулярнішою річю в Шевченка стала в нас „Катерина“, в Лесі Українки — „Лісова пісня“, себто як раз найменч характеристичне для генія сих авторів, яке хоч і первисшало о цілу голову твори провансальства, але всеж ідейно було найбільш зближене до його солодкаво пасивного світогляду.

В сім непоборнім туподумстві нашого провансальства і треба шукати причину того, чому всі сі видоми, які робили в його світогляді-в'язниці Гоголь, Куліш, Шевченко, Леся Українка, автор „Самостійної України“ почасти Грінченко, та інші, — зараз заростали мохом провансальської маніловщини. Наші провідники бачили у відважнім дусі батьків, що його оживляли їх струхлявій совісти Шевченко та інші, мов той Гамлет — диявола. Слова сих кількох пророків занадто суперечили їх вдачі, щоби без застережень могли вони їх прийняти. Забагато в їх макбетівській натурі було „молока людської лагідности“. Мов горох о стіну ударялися слова тих пророків нового світогляду о мур їх зкам'янілих чеснот, а „ясна, створена для тихого щастя душа (Українця) з тяжкою бідою піддавалась нашептам фанатизма“¹²).

Але як би мало не були зрозумілі в нас сі нотки нового, волонтаристичного світогляду, всеж їх значіння для нації є величезне. Вони свідчать своєю істотою, що звироднілий світогляд провансальства, світогляд упадку, всеж не лишався без спротиву, і то не найгірших серед Українців, — а зневіра і сумніви провідників сього світогляду лише підкреслюють, що їх світогляд не давав їм ані тої певности себе, ані тої віри, яку повинна мати здібна і спрагнена чинів велика нація.

РОЗДІЛ II

Воля, як закон життя. — Її форми. — Воля влади. — Роля відемного моменту. — Дві перші вимоги волевого націоналізму.

На сій волі (не на розумі), на догмі, аксіомі, (не на доведеній правді), на саможитнім, не на деривативнім постуляті, на бездоказовім пориві, (а не на правилі, що шукає оправдання деінде), — мусить бути збудована наша національна ідея, коли ми хочемо утриматися на поверхні жорстокого життя. Бо воля нації до життя як „пожадання неясно відчутого другого ладу річий“ (Фіхте) є підставою всякого, опертого на ній, свідомого стремління, всякої ідеї. Бо розум (Vernunft), ідея лише тоді стає порушаючою силою, коли сама „ділає як афект“ (Йодль). „Воля влади“ (Ніцше), „житевий елян“ (Бергзона), „жадоба перемоги“ (Лондона), чин для чину „без мети“, щоб „гнатися на безвість“ (Лесі Українки), „фантазія“ (Шевченка), якій він жертвував видимий світ, звеличення „залізної сили ентузіазму“, елемента „нерозсудного“ (Гоголя) „правда сильного“ і „право сили“ (Куліша) — ось як характеризували сю волю чужі і наші прихильники. Якаж суть крилася за сими виразами, так ріжними, а так однаковими? Що се є той ірраціональний чинник історії, на яким в противність до науки провансальства, повинен спиратися всякий здоровий націоналізм? Що се є та „воля“, той „патос“, за яким тужили найкращі, хоч і осамітнені, одиниці серед українства?

Дефініція тут нічого не допоможе. Ся ірраціональна здібність людської душі не вміщається в мову понять. Її треба вміти вичути. Як слушно каже Шопенгавер, — „волю так само тяжко схопити понятвово (begrifflich) як і останній зміст слів Бог, сила, просторонь“. Се є щось, що „приживається, відчувається, але не пізнається“. Головною її прикметою є те, що вона є ціл в собі, рух що не залежить від обекта, але шукає його собі. „Новонароджена дитина (читаємо в того самого філософа) бурливо рухається, казиться і кричить: вона страшенно хоче, хоч ще й не знає, чого вона хоче“. Новонароджене кричить... Се власне був той крик волі, ірраціональної, безмотивної і безцільної, той перший крик новонародженого, який для римського права був конечною передумовою заістніння особи. Дальше зве сю волю Шопенгавер, як щось, що, в супереч до інтелекту, „не втомлюється, не старіється“. Воля є для нього „das An sich der Natur“, первісна сила, *qualitas occulta*¹⁸). Се вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилево задовольняється, щоби знов стреміти наперед. Се стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в сім переході від бажання до його задоволення, а від нього до нового бажання.

Хочете відчути, що є ся воля? Читайте поетів! Вже Гете сказав, що „в житю найважніше житя, але не його наслідки“. Шілер відчував свою творчу волю як „почутя без означеного і ясного предмету, який повстає що-йно пізнійше. Його попереджує певний музичний настрій душі“. Жід називає сю волю *fegveug*, Барес — пропасницею, Гюйо — „глухим інстинктом“, великий основоположник християнства — „неспокоєм“, що приніс в наші душі. Для Лесі Українки се „потвора, що стала в людей Богом“, про яку складаються легенди „закрашені у густу барву крови“, се сфінкс: *qualitas occulta*. Сю волю до житя відчуває вона, як щось, що горить в нашій душі вічним огнем, „наче рожі палкі в осени“. Суть їх істновання в тім, що вони „жадібно тремтять і палають“, але чи „прагнуть щастя чи смерти“ не знати. В сій жадобі жити, розростатися, змагатися

й є суть життя, а не в її наслідках; в сліпим динамізмі, що не має ні імя, ні постати, і який ми усвідомлюємо собі лише тоді, як він вибухає в нас.

Соціальне значіння сеї душевної здібности величезне, бо вона є тим двигуном людських чинів, вона, ся ірраціональна сила, а не розум. Наші провансальці будували цілий свій національний світогляд на припущенню, що розум головний мотор психічного життя. В дійсности се глибока похибка. Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасти, за якими в хвості йдуть мотиви. „Поступовання відбувається... відповідно до ріжних родів почуття, себто ніяким способом не відповідно до тих чи інших понять... Поступовання в решті решт іде своїм шляхом незалежно від них (від догм розума), переважно не після відірваних, лише після невисказаних правил, яких виразом є ціла людина“. Бо „воля ділає навіть там, де її не провадить жадне пізнання... Однорічний птах не має жадного уявлення про яйця, для яких він буде своє кубло; молодий павук не знає нічого про рабунок, задля якого він плете свою сітку“. Головним двигуном поступків є „сліпа діяльність, яка вправді йде в парі з пізнанням, але ніколи не ведеться ним.“ Ще більше, „уява як мотив не є коначна та істотна передумова діяльності волі“. Певно, що закон залежності ділає в світі, але „те власне, що каже якійсь причині... ділати, є природна сила, і яко така безпричинна, себто лежить цілковито по за ланцюгом причин“, є безмотивна¹⁴). Мотиви з'являються потім, і найкраще може до них можна застосувати знані слова Гетевого Мефіста: *Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben*. Певно та сама думка присвічувала авторові Фавста, що й Шопенгаверові: сей говорив про „сліпу діяльність“ (*blinde Tätigkeit*), що ділає сама з себе, лише в супроводі, але не під проводом розума, — тамтой проголошував, що „чин був з початку“ (*Am Anfang war die Tat*), не думка.

Підіймаючи свою тезу про першенство чина, Шопенгавер переносить її з області зявищ природи до області людських ділань. „Цілком так само (пише він)... є й там, де вже не причини і подразнення викликають

наступлення зявищ, лише мотиви, отже в діланнях звірят і людей“. В світі природних зявищ спостерігає філософ, як „тверде стремить... стати рідким, рідке — газом.., жадне тіло не є без стремління.., без жадоби. Ніде нема непо-рушної точки“. Сей рух якраз є сутю житя в світі при-роди, так само як в світі людських ділань, але не при-чини і мотиви¹⁵). „Свідомість (каже Гюйо) обіймає до-сить обмежену частину житя і ділання (людей). Загально беручи, підставою і первістним джерелом чинів, робле-них навіть з повною свідомістю, є глухі інстинкти і від-рухи“¹⁶). „Розум — вторував йому Барес, — яка-ж то незначна частина нашої душі“!, а Суарец писав: „інте-лект богато про себе думає, а тимчасом він парвеню природи, папуга, що удає вірла“¹⁷). На подібній точці по-гляду стояв і Ніцше: „сей гін — який він зве гоном ут-римання роду, — що володіє однаково найвищою й най-посполитшою людиною, вибухає що певний час яко при-страсть духа, а тоді має коло себе чудовий світ узапад-нень і каже всіма силами забути, що є в суті своїй чи-ном, інстинктом, шаленьством, беззасадністю“¹⁸). Сей гін є причиною всіх зусиль і активностей, що оживля-ють природу. Се є сила в собі, що немає нічого до діла з розумовою здібністю. Без неї ні розум, ні інтелект не малиб нічого до роботи. Ся воля (яку Шо-пенгавер зве ще „сліпою діяльністю“, „хотінням“, „тугою“, „поривом“, „жагою“, „лютю“, „гнівом“, „ненавистю“) є перша галузка дерева житя. „Не інтелект створив природу, але природа інтелект“. В сій волі немає жадного декартівського егго. Інтелект засада другорядна, під-чинена в світі, витвір пізнійшого походження.

Ся воля до житя — се „те, що вже дальше ні-чим не дасть ся пояснити, таке, що, навпаки, треба покласти в основу всякого пояснення“. Се „найреаль-нійше в світі ядро дійсности“. Вона є „не наслідок піз-нання житя, не conclusio ex praemissis.., не другорядне щось.., лише перше і безумовне“. Людські вчинки, так само як і те, що він зве Kunsttriebe звірят (будови тер-митів, павуків) тільки видаються, „немов би вони по-встали в наслідок... далекосяглої обачности і свідомого розумовання, (а тим часом все се є) діло сліпого гону,

себто не підлягаючої проводу пізнання, волі¹⁹). Те саме каже й мислитель, який — зрештою — так далекий своїми думками від щойно цитованого автора, Спенсер: „Інтелект не є силою (power), лиш знарядям; не річю, що сама рухає і творить, лиш річю, яку рухають і якою творять сили, що стоять поза нею. Сказати, що розум кермує людиною так само немудро, як сказати, що нею кермують її очі. Розум се око, через яке бажання бачить свій шлях, щоби себе заспокоїти“... Анальоґію волі та інтелекта бачить він в вітрі, що надуває вітрила корабля, в кермі, що правиться рукою керманича. „Єдина правдива психічна сила се бажання“²⁰).

Після Юма розум ніколи не може бути мотивом наших ділань, коли не вяжеться з якоюсь пасією або афектом. Факти життя ніколи не є мотивом людських вчинків, коли вони не збуджують в нас пожадання або огиди. Л. Петражицький називає сю „волю“, сі „афекти“ емоціями; се пасивно-активні, моторові подражнення. Їх суть, як пр. в емоції голода, страху чи огиди — „состоит в своеобразном претерпеваніи и... позыве, внутреннем понуканіи, стремленіи“ (pati — movere), або відштовхуванні; емоції репульсивні та апульсивні. Думки про насолоду і щастя, про уникання терпіння не грають жадної ролі в процесі мотивовання, коли не наступають емоційні подражнення. „Що допоможуть мені в боротьбі міцні мязи, острі змисли, здоровий розум, коли я не чую в собі потягу використати їх до мого збереження, коли погляд на поживу, усвідомлення небезпеки лишає мене байдужим, не викликаючи ніякої акції?“ — каже Каутський.

Сі емоції — „безцільні“. Фальшива є теорія, що апульсивні чи репульсивні емоції получені завше з корисністю їх для одиниці. „Люде (пише Юм) часто ділають свідомо проти власних інтересів, отже не думка про своє найбільше щастя впливає на них“. В численних випадках, пише Спенсер, терпіння має добродійні (для одиниць) наслідки, а насолода — шкідливі; апульсивні емоції часом ведуть людину на смерть. — Чому се так буває? Тому, що людські емоції „мають на цілі“ не збереження одиниці, лише —

сієс. „Ненависть і відраза, якою дихає одиниця, се (каже Гумплович) лише годинниковий механізм, кимсь накручений... Хто той, що тут думає, відчуває, смакує, чи се одиниця? Ні! Се суспільна група... Се її думки, її почування, її смак, її переконання, отже також її наміри і цілі“. Кожда емоція, що грає ролю в громадському життю (каже Дюркгейм) мусить, загально беручи бути корисною для суспільности, інакше суспільність розклатасяб, як се буває там, де мотивами поведення людей стають безпосередна насолода і безпосередне терпіння. „Громада — каже він — накладає одиниці свої способи думання, відчування і ділання.“ Се називає Уорд „притосованням почування до функції“²¹).

На активний вираз сеї афективної здібности, який я назвав волею, можна дивитися з двох точок погляду — біологічного і психологічного. Друга — точка погляду відчування, перша — функції. Мети одиниці і природи різні. Ціль природи — функція (виживлення, репродукція, розріст спец і е с), ціль одиниці почування (feeling), заспокоєння емоції. Але вони допасовані одне до другого. Гонена до чину своїми „емоціями“, „волею“, одиниця, не свідома того, переслідуючи свої „мети“ — осягає „мети“ природи. Почування притосоване до функції З точки погляду природи — афект є засіб для функції. З точки погляду організму — функція засіб для афекта. Втіха, відчувана одиницею при сповненню функцій природи не була намірена, не є конечною складовою частиною природи, але стає одинокою „метою“ істот, що живуть. Природі байдуже про їх насолоду чи терпіння, ім — про її велику схему. Так сі афекти, емоції одиниці стають величною соціальною силою, динамічним двигуном суспільности, що утримує її при життю, спричинює її зріст і розвій. В соціальному життю ся афектна сила є джерело всякого чину і подій. Інтелект лишається направляючим чинником, силою ж що ділає в напрямку збереження роду є воля, що є синонімом бажання. Сі бажання — самолюбство, любов, ненависть, порив, лють, стремління до підбою — се засада, що оживляє світ. „Сама жадоба діяльности є наймогутнішим стимулом органічної і надорганічної еволюції“²²).

Всяка отже збірна філософія гуртової одиниці (а в першій лінії нації) повинна бути збудована не на відірваних засадах логіки, лише на сій волі до життя, без санкцій, без оправдання, ні умотивовання; яку не тільки що не треба (як хотіли драгоманівці) гамувати, але навпаки, плекати і розвивати, бо з нею живе і вмирає нація; якою освячуються ціла політика нації і всі її засади, і якої тамувати не вільно ніяким „евнухам“ відірваних ідей — лібералізма, космополітизма, гуманізма і пр. Не обмежувати сю — виявлювану в діланнях одиниць волю нації до розросту, пориву наперед і підбою треба нам, лише зміцнювати її, і се зміцнення має бути першою і головною засадою тої національної ідеї, яку я тут ставляю на місце кволого, інтелектуалістичного, противолевого, „кастратного“ провансальства.

Ся воля виявляється під ріжними видами. Але, під якими б формами вона не виявлялася, чи в зворушуючій постаті героїзма і посвяти, чи в брутальнім насильстві над людьми чи над природою, чи в розкошованийню ризком і небезпекою, скрізь, завше шопенгаверівська „воля життя“ (Wille zum Leben) однозначна зніцшівською „волею влади“ (Wille zur Macht), боротьби, знищення перепон. Сей неясний гін є (як каже Гегель) стремління волі „конкретизувати себе“, своє „мусиш“, свою „незаспокоєну потребу“, „обектувати субективне“. Воля, що живе поки що в формі субекта, прагне знищити сю „односторонність“, яка є для неї „перегородою“. Знищити сю перегородку жене її внутрішній „неспокій“, вона мусить ознаймити свою силу на вні, повалити всі границі, що ділять субективне від обективного²³).

Одною з найважніших форм вияву сего геглівського „неспокою“ є насолода ризком, небезпекою, рухом для руху: творчістю. „Що я люблю і що мене захоплює (пише Барес) се творити... Що? Се не важно; все“...²⁴). Сі люде, се ті подорожні Бодлера, що „відізджають, щоби відіхати“, які „самі не ючи чому, все кличуть: „Ходім!“, гонені якоюсь

кою, якій „людський розум ніколи не знав імя“, яку Леся Українка називає „потворою“, що „усі імення“ їй давані не могли схопити її сути... Се були ті вандрівники Вергарна, що „любили вітер, повітря, простір“, що йшли наперед в „світ за очі“ (sans savoir où), несені їх „горячим і божевільним серцем“...

Се була філософія „туги за тим, що повинен зробити“ (Sehnsucht des Sollens); мудрість тих для яких „ненасиченість... природної жаги“, що ніколи не досягає „останнього спокою задоволення“ — не є прокляття (як для франківських „Каменярів“), лише найвище щастя, яке Шпенглер уважав за основну прикмету „фавстівської людини“²⁵).

Се є те, що Тальон зве „goût du risque“, „на солода грати в лотерію життя, з надією витягти великий жереб“, шукання небезпеки. В сій формі виявлення волі до життя криється той самий виклик долі, ворожому світові, „об'єктивному“, з яким вона стремить змірятися силою і підчинити його своїй владі.

Часом ся воля виявляється як героїзм. Герой або накидує свою волю окруженню, перемагає, або не приймає сього окруження, не дає йому зігнути свою не смертєльну волю, не хилиться перед ним, і гине, але не узнає чужої влади над собою. Він з чисто самолюбних мотивів шукає смерті, воліючи її від упокоєння перед зненавидженим окруженням. Часто-густо видумує він собі різні мотиви своїх героїчних вчинків, але сі мотиви не є їх джерелом. „Вони ділають або ні, в залежности від того, чи вони здібаються в одиниці, або ні, з ще иншим елементом“. Сей елемент — се є чисто фізіологічне протиставлення свого суб'єктивного Я, своєї волі — об'єктивному, і бажання перемогти се останнє, вміння кинути в обличчя зовнішньому світові своє „безмотивне, фізіологічне Ні“... Се є „сліпий відрух істоти на кожний замах на її нетикальне Я“... Се є „non irréductible“, свідоме засадничої непримиримости своєї до світа, „френетичне рішення“ не змінити ані йоти в своїй постанові. Тальон оповідає приклад, коли се „безмотивне Ні“ ділало не тільки без мо-

тивів, але й проти них, проти здобутих розумом „переконань“.

Се є абстрактна „втіха повставати проти всякої (чужої) волі, яка хоче себе нам накинати;“ упоєння сим Ні, що хоче затримати ненарушеною незалежність свого Я, ставлячи її навіть понад насолоду життям; „чистий рефлекс бойового півня, який, в присутності іншого, так ніби відчував в сій присутності виклик всіх зовнішних сил, їжитья, готовий до бою, щоби перемогти, або вмерти“. Се те фізіологічне Ні, яке мусить відчувати пес на вид кота, або антисеміт на вид Жида. Се про нього казав Гельс, що „пановання над світом належить тим, хто вміє сказати Ні“.

Чим не булаб' „ся незнана причина (що викликає героїчну акцію), вона існує, бо наказує нам наші вчинки“, незалежно від мотивів. Се чисте аго *quia absurdum*, „дивний дар реакції на фатальність окруження“, яка змінює вигляд подій, „змушує гнутися тиранію зовнішнього світа, або заперечує її величним жестом смерти“. Се „чудовий егоїзм почуття сили“ (*puissance*), „джерело найбільшої насолоди... взнесла здібність творця“, що хоче — проти всіх і вся — утвердити свою волю влади²⁶).

В ще більш чистім виді (ніж в насолоді риском і в героїзмі) виявляється воля до влади в нічим не прикрашенім, голім стремлінню до неї, в жадобі пановання. Ми бачили сей момент в обох щойно обговорених формах волі життя, вийти поза рамки себе самого. Не прийати дійсність „суверенним жестом смерти“, або накинати їй свою волю; і одно, і друге пояснює Гольте тою самою причиною; напад і оборона впливають в него з одного спільного джерела²⁷). Відповідний настрій душевний того хто борониться, і хто нападає, се психічні зявища того самого порядку, се обективація тої самої волі життя, яка є однозначна з жадобою пановання, ріжниця лише в щаблі обективації сеї волі. В першім випадку (оборона) ходить о голу „афірмацію волі до життя, чисту й без дальшого додатку“. В другім приходить сей „додаток“: (опрїч афірмації вла-

сного), „заперечення чужих індивідуумів“, заперечення тої самої волі в іншій одиниці. Бо одною з найбільш характеристик прикмет волі є „безоглядність супроти інших“. Для Гегеля се „субективне“, яке шукає обективації, мислить себе, як щось, що „сягає поза чужий.. йому світ зовнішнього“, що стремить до розширення, до переступлення границь, до знищення їх, хоч би силою²⁸). „Людська воля (каже американський соціолог Уорд) се є сила“, се „ненаситне бажання виявлення влади“; се „привлащення і втілення, бажання перемогти, формовання, творення і перетворення, аж поки переможене не перейде цілковито в повну владу напастника“²⁹).

Знаний правник Гобс твердить, що в сій волі, яку ми пізнали під стількома іменами, „головне є жадоба влади“. Бажання влади, каже він походить від волі бути могучим, а ся остання є простий вираз нашої духової і тілесної активності нашого житевого динамізма. Виявлення волі се ніщо інше, як насолода розросту, виступлення поза власні границі. Щастя не полягає на спокою і поміркованности бажань, щастя се „безпереривний поступ і розвій бажання від одного обекта до другого, здобуття одного предмета, з помічю якого зараз ідеться до здобуття другого“. Не в здобуттю є щастя, а в здобуванні. На думку Гобса „ніколи не можна собі забезпечити влади і засобів доброго життя, що мається в дану хвилину, — без стремління здобути їх ще більше“. „Здобути ще більше!“ Ось гола формула тої волі, яка в менш виразнім виді визирає і в насолоді риском, і в героїзмі³⁰).

Сей *instinct of sovereignty*, се *désir de pouvoir*, який живе майже в кождім з нас в меншій чи більшій степені, є, як каже Гобс, сутю всіх наших бажань, всіх наших аспірацій. Для Гюйо „сила утриматися при житю є конечним правом життя не лиш людського, але й всіх живих істот.. бо сила є імовірно нічим іншим як абстракцією життя“. Більше! ся сила, „се стремління є найбільш засадничою з дійсностей і неминучим ідеалом“. Для Гюйо „збільшувати напруженість життя“, „пожадання“ є самоцілю³¹). А Ніцше пише, що „навіть коли віддаємо... своє життя, як му-

ченик за справу своєї церкви, — то є то жертва зложена нашому пожаданню могутости“. Він радить своїм землякам: „Висилайте кораблі на незнані моря! Живіть у війні з рівними собі і з самими собою. Будьте рабівниками і здобувцями, поки не зможете бути володарями і посідачами“. Суть життя — се „посідати і панувати“; суть — „боротьба за перевагу, за розріст і розширення, за могутість“, бо „жага могутости“ — се власне жага життя³²)!

В так зрозумілім життю та його сути є два моменти, тісно між собою сполучені: в боротьбі за розріст і перевагурозріжняємо експанзію як ціль, боротьбу — як засіб. Насолода, яку відчуває одиниця при небезпеці, при виконанню героїчних вчинків, захвату влади — се хитрість природи, щоби змусити одиницю коритися своїй „меті“. Се — хитрість того, що Німці звать *Gattungsgeist* (генія роду), щоби забезпечити йому неустанність і силу. Почування насолоди, болю існують на те щоби могли правильно відбуватися функції даного організма, щоби він міг жити, множитися, могутіти і витримувати конкуренцію з другими „спецієс“. Конечним услівям для того є експанзія, бо коли сутю волі до життя є воля пановання і здобуття, то сутю її є й стремління до розросту, без якого здобуття неможливе.

Сей закон експанзії, мимо його числених противників, існував, існує та існуватиме мабуть ще дуже довго. Ось що про нього сказав ще Спенсер — „Одна суспільна правда варта того, щоби про неї особливо згадати: правда, що організми стало вдираються оден в сферу існування другого. Стремління, що спостерігаємо серед людських рас, стремління заволодіти чужими землями, властиве всім родам організмів і виявляється в них всілякими способами. Можна сказати, що межі сфери існування кожного вида означуються рівновагою двох собі ворожих систем сил... Стремління, властиве кождому виду, — увірватися в чужу сферу, до иншого способу життя, до иншого середовища“. І далі — „людський рід, хоч і отарна порода, всеж таки завше був і тепер лишається ще хижацькою породою. Почутя симпатії завше придушва-

лось там, де громадська безпека вимагала її нехтування... Еволюція тих висших соціальних почувань, яких корінням є симпатія, стало затримувалася тими діяльностями, які були конечні через боротьбу за існування між племенами і націями“ Спенсер уважає, що висші соціальні почування можуть забити хижацькі інстинкти лише „коли устане боротьба (за існування) в формі війни“, на що ледві чи в нас заноситься...³³).

Сей закон боротьби за існування з тими чи іншими змінами приймає сучасна соціологія, як факт; і то „буржуазна“ соціологія так само, як і „соціалістична“. Соціалісти кажуть: „закон боротьби за існування“ є факт, який ніхто поважно не заперечуватиме, і далше: „сила є причиною народження нової доби“³⁴). Се каже оден з епігонів революційного соціалізму; ще острійше виражаються провідники в своїх творах. А ось що каже про се саме соціолог „буржуазний“: „Те, що називається пережиттям (в борні за існування) се просто монополія сильніших. Понятю добору імманентне поняття відкидання, а пережиття має передумовою знищення (інших). В процесі випихання — пережиття здібного значить упадок нездібного, добір сильного — значить зруйнування слабого“. І далше: „той самий процес (що і в органічнім світі) можна спостеречи і між висшими і низшими расами людей... Розвиток низших рас втримується расами висшими... Чи вони хочуть чи ні, висші раси на цілій земній кулі поволі, але вперто випихають низші в боротьбі за буття... Закон природи є право сили (the right of might)... Погляд на історію хоч з пташиного лету показує, що людина ділає за тим самим принципом, що і в неї сила творить право“. В людській громаді, так само як деінде, панує „та сама бездушна боротьба, те саме самолюбство, те саме пожертвовання слабого на річ сильного, те саме стремління посідати і монополізувати землю“. Так як і в світі органічнім, „сі самі закони ділають і в надорганічнім світі“³⁵).

В повній згоді з тим „буржуа“ каже й соціаліст: „Якими б переконаними інтернаціоналістами ми не були, мусимо признати факт, що людскість поділена на ріжні національності зі суперечними собі інтересами“³⁶).

Експанзія — не тільки самоутвердження власної волі до життя, але й заперечення її в інших, — такий закон життя органічного і надорганічного. Шпенглер бачив в сім законі експанзії істоту „фавстівської“, окцидентальної культури. Волю могутості, „щоби ужити велику формулу Ніцше“, бачить він і в старім готику, катедралях і хрестових походах, в здобувцях Вікінгах і Готах, і теж в „енергії західного числа“. В сім самім шукав ту волю Гоголь, коли тужив за „залізними віками“ де все було „ентузіязм“, порив, аморальний, амотивний рух наперед...³⁷⁾.

Сім фавстівським рухом перенятий був Ніцше: „Ми ще не знаємо, писав він, що се є „куди“, до якого нас жене, коли вже відірвало нас від нашого старого ґрунту. Але сам сей ґрунт запалив в нас силу, що жене нас геть в далину, на пригоди, які поривають в безкрає, невипробоване, невідкрите, — нам не лишається жадного вибору, ми мусимо бути завойовниками...“³⁸⁾.

Ся агресія, експанзія, втручення в „сферу істновання“ інших, яка є підставою волі влади, себто волі до життя, — має своєю кінечною передумовою боротьбу. Кождий теоретик експанзії був завзятим апостолом ідеї боротьби. „Хитра природа“, що дбає лиш про нормальне відбування „функцій“, зробила так, що кожда нормальна людина (і не лиш людина) відчуває в боротьбі величезну насолоду, маючи її за самоціль. Джек Лондон називає сю насолоду „радістю убійства“ (the joy to kill), інстинкт, який ще і досі „жене ловців з галасливих міст в ліси і долини вбивати“, почуття задоволення успішного чемпіона³⁹⁾. Подібно говорить і другий: „Слухайте судії! Є ще друге божевіля, що є перед учинком. Ах, не вглибили ся ви як треба в сю душу!.. Нащо грабував сей злочинець? Він хотів грабувати... Але я мовлю вам: його душа бажала крови, не рабунку, — за щастям ножа тужила вона“⁴⁰⁾. Ся психологія дуже зближена до психології спортсвця взагалі, і нею відзначається знов та окцидентальна душа, про яку говорить Шпенглер, і яка цілковито чужа орієнтови... Перський шах, присутний на перегонах і запитаний, чи йому по-

добається видовисько, відповів: „Ні, не знаходжу в нім приємности, ні глузду. Що оден кінь бігає швидче ніж другий, я й без того знав; а який саме бігає швидче, який повільнійше, — се мене мало займає...“ Не дивно, що орієнтальний кінь на історичних перегонах лишився позаду європейсько-американського. Мало в нього було того відірваного розкошування перемогою для перемоги, яка є підставою всякого поступу, або забагато філософювання над сутю житєвих перегонів, над „смыслом жізни“, як у Москалів. Ось як клясично говорить про се Леся Українка в „Три хвилини“: — В суперечці зі своїм противником і вязнем, жирондістом, каже до нього монтаняр: „і хоч ні ти, ні я того не знаєм, кому й чому підвалиной послужим, та кепський був би з мене будівничий, як би я не хотів міцнійше класти і в праці переважити тебе“... Прекрасний поетичний вираз змагання для змагання!

Боротьба взагалі, війна як її форма з окрема. Знаний англійський політик сер Джон Горст, на питання Льюїд Джорджа під час бурської війни, відповів: „Ви гадаєте, що ся війна провадиться, щоби наситити наше бажання заволодіти золотими копальнями Йоганісбурга, а Чемберлен думає, що ми воюємо за урівноправнення всіх білих на полудне від Замбези. Обидва не маєте рації! Ми вплуталися в сю війну через те, що вже протягом більш як одного покоління не було опуску крови і людська природа не могла сього довше витримати. Війна була конечна, і коли ми не встряли-б в суперечку з Бурами, то мали би поважнійшу боротьбу з якоюсь з континентальних держав. Ніколи досі не було такої довгої мирної перерви...“ Англієць Балдвін якого мало не розшарпав лев в Африці, описуючи свої вражіння, писав: „По що людина наражає житя, не маючи в тім жадного інтересу? — Се питання, якого розвязати не буду силкуватися. Можу лиш сказати, що перемога дає нам внутрішнє задоволення, вартє, щоби наразитися на всякі небезпеки, навіть тоді, як нема кому бити нам браво“. Се те почутя перемоги, яке огортає вояка і ловця, яке можна знайти у подорожника, колонізатора, інжінера... Бажання „чутися великим“.

Сей дух боротьби, се є цілковита нездібність стати на иншу, не свою точку погляду. Воля влади се є „розширення, втілення, ріст, стремління проти того, що ставляє опір“. Ся „воля влади може виявлятися лише при опорі. Привлащення і втілення се передусім хотіння перемогти, переформувати“⁴¹). Для Гюйо се найбільший закон життя: „Коли існує якесь загальне право життя, то є ним таке: всяка істота, що творить (можна-б розтягнути сей закон навіть на рослини), відповідає на напад обороною, яка сама є найчастійше нападом, відбитям удару. Се первістний інстинкт, що має джерело в відруховім порушуванні, в побудливості живих тканин“. Він дійсно невідкличний до життя осібняка. В кожній первістній суспільности, „щоби жити, треба вміти кусати того, хто нас вкусив, ударити того, хто нас вдарив“⁴²). Для Гегля, те велике позитивне, що покоїться на дні нашого психічного Я, що хоче себе виявити й накинути себе житю, — мусить зробити се в боротьбі і через неї. Процес „протиставлення, суперечности і розв'язання сеї суперечности... се найгарнійший привілей живих натур... Те, що відразу вже є лише афірмативне, є і буде без життя так само як і те, що лишається при нерозв'язаній суперечности“. Сю боротьбу зве Гегель „боротьбою за розв'язання суперечности“. Для нього, як і для Ніцше, Шопенгавера, Шпенглера і Гюйо та інших, ся воля життя і боротьби є та сама воля влади, пановання, а „через те, що пановання є щось квалітативне, а не квантитативне, як гріш чи майно, яке вже через свою природу зовсім справедливо може бути поділене“, то там, де входять в гру справи пановання і влади, „зараз повстає суперечка і боротьба“⁴³). Так з самої природи сеї таємничої волі висновує Гегель конечність моменту боротьби в сім світі. Для автора „Світа, як волі та уяви“, природні сили в неорганічному світі, і ріжні роди в органічному, мусять перебувати в стані сталої борні. Скрізь він бачить „бій не на життя, але на смерть між одиницями сіх родів. Поле і предмет боротьби є матерія, яку вони взаємно намагаються собі видерти, а також час і просторонь... Сили природи і органічні форми спере-

чаються за матерію, в якій вони себе хочуть виявити, при чім кожде з них лише те посідає, що видерло другому“. Ворогування неминуче, бо кожда воля існує для себе, як відмінна і протилежна іншим сила⁴⁴).

Звідси випливає величезне значіння негативного моменту кожної ідеї, так зарозуміло осуджуваного в нас всіми філістрами від провансальства. Гегель казав, що ніяка афірмація неможлива без неґації; що без останньої неможливе повернення гармонії і знищення суперечности; Гюйо підкреслював, що нема різниці між нападом і обороною; для Ніцше ся боротьба та діонізівська засада, що „розсаджує заклятий круг індивідуації“ (якої генієм був Аполлон), перемогу сугати над зявищем побіда „метафізичного“ над „фізичним“. Воля була для нього *universalia ante rem*, що могла стати *universalia in re* (дійсністю) тільки через неґацію, через боротьбу⁴⁵). Те саме каже вже стільки разів згадуваний тут німецький філософ: — „Се належить до поняття живого, що воно мусить рости, що воно розширює свою владу, а тим самим мусить чужі сили вбирати в себе. Отуманені моральним наркозом, говорять в нас про право одиниці бороти ся; в сім самім значінню можна говорити й про його право нападати: бо обидва конечні для всього, що живе: зачіпний і оборонний еґоїзм не є річи вибору або „свобідної волі“, лише фатальністю самого життя... Громада, що відкидає завойовання, знаходиться в стані упадку“⁴⁶). Ще яснійше сказав про се Ніцше: — „Вільним звеш ти себе? (пише він) Я хочу почути твою думку, що володіє, не те, що ти втік від ярма. Вільний від чого? Яке до сього діло Заратустрі! Але нехай говорить мені ясно твоє око: вільний до чого“⁴⁷) — не тільки до оборони, „визволення“ (від чогось), але й до накинення своєї волі чомусь (до чого). Напад і оборона, афірмація свого і неґація чужого. „Скрайні позиції змінюються не поміркованими, але такими самими, крайними, лиш протилежними“ — в таку чудову і ясну формулу уняв Шопенгавер закон всякої еволюції, даючи пе-

репис для укладання змісту всякої нової ідеї, яка хоче прийти на зміну старої⁴⁸).

Ще глибше розвинув сю формулу Кайзерлінг, в якого читаємо: „Життя є метафізична динаміс... Конечне погодження сил тут не має ваги. Не гармонійне, лиш те, що в даний момент є найплідніше тут ідеал... Тим самим мусимо поховати багато з того, про що людскість від давно мріяла., як ідею вічного мира або щасливого царства. Ідеал осягаєть ся лиш тим, що йдеть ся не дорогою погодження, лише контрапунктовання, і тим осягаєть ся, що існуючі односторонности... входять в новий ритм“... В тім є „глибоке оправдання всякої односторонности аж до найабсурднішої, найбільш засліпленої ворожости“; а „тому, що світ всеж є якась єдність, тому, що акція все викликає протиакцію..., то здійснення одностороннього є найкоротша дорога для осягнення цілого. Всі великі реформатори були в великій мірі односторонні; якраз не гармонійні характери викликали найсильніші страшення. Коли нова людскість колись прийде до пановання, то станеться се не шляхом мирного всезрозуміння і порозуміння., вона так само принесе меч, як і християнство“⁴⁹).

І дійсно, всі революційні великі ідеї перемогали сим способом і жадним иншим. Хоч би те саме християнство. Ось що читаємо в „Парадоксах католицизма“: — „Який був безпосередний наслідок особи Ісуса Христа для суспільности, серед якої він жив, як що не конфлікти, пролив крови і руїна, які закидували його церкві?... Не слова новітнього „гуманітариста“, модерного толерантного „християнина“ падуть з уст Ісуса Христа... „Підіть і скажіть сьому лисові, (гукав він, говорячи про голову свого народа); гроби поваплені..., гадюки! лице міри!“ Така мова, якою послуговувався промовляючи до представників ізраїльської релігії... Чи можна собі уявити більш підюджуючу промову?... „Не дуріть себе, гукає він модерному гуманітаристу. Я не прийшов щоби принести мир за всяку ціну; є річи, гірші від війни і пролітої крови. Я прийшов, щоби принести не мир, но меч. Я прийшов, щоби порізнити родини, не на те, щоби їх поєднати;

щоби зруйнувати царства, не на те, щоби їх укріпити, щоби підняти мати проти доньки і доньку проти матери, щоби установити не толеранцію, але універсальну правду". Він прийшов запровадити „в першій лінії царство Божіє, аж потім царство сего світа; спершу мир Божій, а потім аж гармонію між людьми". Він дбав перше про революцію, а потім про гармонію (в нас журяться спершу про „гармонію" і „музику", а потім про революцію). А в Євангелії стоїть: „І від часу Ісуса Христа та до сьогоднішнього дня царство небесне здобувається силою і хто добуває його, той силоміць бере його"⁵⁰). Ілюстрація до слів Кайзерлінга, що життя, так само як і музика ділає гармонійно через дисонанс, що „Unger-pomen" життєвого процесу є „нарушення рівноваги, не унісон (Einklang)".

Те саме підкреслює знаний протестантський теолог і філософ Гарнак. Для нього найбільший реформатор людскости був „перенятий великим противенством між царством божим і державою світа сього", яке усунеться тільки борнею. „Боротьба і перемога в цілій їх драматичній виразности стоять перед його душею... Уява двох держав, божої і чортової, про боротьбу між ними і про майбутній останній бій, на яким Люципер буде побитий і на землі"... Не тільки „субстанції і сили" неорганічного і органічного світа, про які говорить Зімел, але й „субстанції і сили" світа надорганічного, його урядження та ідеї, „вимагають від нас зусилля і боротьби, заки нам віддадуться"⁵¹). Кождий культурний світ повставав „не з логічної аналізи попереднього, але з заперечення того, чим жив попередний".

Сей момент боротьби, який соціологи і філософи признавали як щось неминуче, ще з більшим натиском підкреслюється політиками, що до людської суспільности. В горі цитував я двох теологів — католицького і протестантського, які підкреслювали конечність моменту боротьби для перемоги, для життя взагалі всякої нової ідеї. Політичні публіцисти підкреслюють його неминучість для життя націй, підтримуючи згадану в горі тезу Дарвіна. Для Макса Мюлера в надорганічному світі боротьба

також є неминучою передумовою стану рівноваги. Нації ростуть і живуть на те, щоби „дати себе взаїмно чути“, і лише в сім тертю кожда з них може розвиватися. Звідси паде особливе світло і на війну.⁵²). В Італійця Енріко Корадіні, воля житя і воля влади переміняються в „волю війни“, коли він говорить про справи національні. „Воля війни між націями вічна. Війна є вічна. Історія се підтверджує. Всі поодинокі історії націй і держав підтверджують се“. І тут шлях до гармонії веде через боротьбу, „міжнародний мир — се єдність націй для втворення житевих дібр. Війна боротьба націй за їх посідання“. Корадіні так само відкидає наперед усталену гармонію, відразу афірмацію. „В дійсности принцип війни і принцип мира є лише два боки того самого принципа. І принцип єдності, і боротьби між клясами є ні що инше, як два боки того самого. Житя нації, як і житя між націями, не складається з єдності і не складається з боротьби, воно складається і з одного, і з другого. Житя націй зложене з сталого руху, що переміняє єдність на боротьбу і боротьбу на єдність. І міжнародне житя збудоване на боротьбі, на сталім руху, що переміняє мир на війну і війну на мир. Лише в „єдності і боротьбі кляс... обявляється глибока єдність даного покоління. І ще глибше між націями, в їх мирі і в війні обявляється єдність нашої species“. Бо „війна не є серед людей, не є серед народів, не є серед націй, не є серед племен, — вона є між спеціями, а через те і між людьми, народами, націями і пр“. Автор відважно твердить, що перед світовою війною були чотири пацифістичні теорії, і в кожній з них була війна. Істнувала теорія військова. Збройний мир мав знищити війну, але якраз війна вийшла з нього. Взаїмна економічна залежність націй (*interdipendenza economica*) мала перешкодити війні, і якраз вона викликала конкуренцію, що привела до війни. Істнувала соціалістична теорія: „соціалістичний інтернаціонал“ мав принести спротив війні, але з соціалізма, який поборював насильством національні суспільности, вийшла також війна: виникла революція, з якої вийшла війна. Істнувала теорія буржуазного космополітизма. Діффузія культур і цивілізацій

мала вбити дух ворожости між народами і саму війну, але ця теорія також привела до війни. Виродження й зтендітнення клас і націй спровокувало варварів на війну. „Війна є в мілітаризмі і в пацифізмі, і в силі, і в слабості, і в відвазі, і в трусості, і в здоровлю і в дегенерації, і в варварстві і в цивілізації, — в спеції взагалі“, „спеціес-войовнича по самій своїй природі“...⁵³).

Зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експанзії, — означив я як першу підставу націоналізма, який тут протиставляю драгоманівщині. Другою такою підставою національної ідеї здорової нації повинно бути те стремління до боротьби, та свідомість її конечности, без якої не можливі ні вчинки героїзму, ні інтензивне життя, ні віра в нього, ані тріумф жадної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світа. Першу з цих підстав протиставляю тому духовому „кастрацтву“, яке виключало волюнтаристичний чинник з межинаціонального життя, вірячи сліпо в творчу силу інтелекта. Другу — протиставляю засадничому пацифізмови нашого провансальства, яке вірило у вічний мир, ліги націй і в можливість угодового, „гармонійного“ співжиття між націями.

РОЗДІЛ ІІІ.

Романтизм, догматизм, ілюзіонізм, — третя вимога націоналізма.

Волю влади я означив, як щось, що стремить „розірвати закляте колесо індивідуації“, — щось, що стремить, стати понад змисловим, понад світом явищ, понад феноменом, „загальне“ над „поодиноким“. Біологи вчать нас, що в царстві природи спостерігається два феномени — емоція (feeling) і функція (function) та що за людськими афектами криється „хитра природа“ (або спеціес), яка через них здійснює свої цілі. Німецький філософ формулує се так: „безмірні маси (людських) воль, інтересів і вчинків є лише знарядя і засоби світового духа (des Weltgeistes) для осягнення своєї мети“. Великий противник сього філософа, говорячи про сей

самий предмет, повторяє те саме за своїм, не менш великим, попередником: він каже, що „природа осягає свою мету лише сим способом, що прищеплює одиниці певне урочення, марево, з допомогою якого вона уважає за добро в собі те, що в дійсности є лише добром для роду“⁵³). Власне се „уроення“, се „марево“, сей „інстинкт“, се „загальне“, коли воно одушевлює одиниці і маси, — зявляється в збірнім (і особливо в національнім) життю в формі „загальної“ ідеї. Сей „інстинкт“ підноситься над почуття власної безпеки („насолода ризком“), понад власне Я (героїзм), понад гуманність і понад чуже Я (експансія, боротьба). Як „загальне“ підноситься взагалі над всім „поодиноким“ в простороні і в часі. І се піднесення над поодиноким є одна з головних прикмет кожної великої ідеї, поруч з двома вже зазначеними, (антиінтелектуалізм і революційність). Кожда велика, отже й наша, національна ідея, що хоче перемогти, не може обійтись без сеї прикмети.

В основі людського життя, лежить „ein Trieb“ (Фіхте), гін, що „в усяких змінах лишається незмінним“. Але, щоби виявитися на зверх, створити свій світ, треба, щоб сей гін себе усвідомив, і переложив в поняття; щоб з того, що Спіноза звав *confusa idea*, — став ясною ідеєю. Сей усвідомлений гін се та „загальна ідея“, про яку я тут говорю⁵⁴). Жюлен Бенда обійняв її прикмети словом романтизм; се була „віра, що те, що нею проголошується („загальною ідеєю“) є правдою, єдиною правдою; що щасте світа вимагає, щоб те, що (нею) проголошується, було сказане“. Романтизм, се — „дух апостольства“, бо „всі апостоли — романтики“⁵⁵). Віра в свою „вічну“ правду, рішення пожертвувати їй всім „дочасним“ — се отже головна прикмета „романтичної“ (або „теологічної“) доктрини, якою є всяка велика доктрина.

Я вже цитував Анатоля Франса, від якого беру термін — „теологічна ідея“. Він твердив, що від самих печерних віків аж до наших, всі свої нещастя людскість завдячує „фальшивій інтепретації природи та одній з тих теологічних доктрин, що дають жорстоке та ідіо-

тичне пояснення світа". Під сими доктринами (як се видно з контекста) розумів Франс ті „відірвані“ ідеї, „слава“, „рідний край“, „відплата“, які накидуються масі і протиставляються їй „інтересам“, інтересам числа, інтересам „сьогодня“. Се ті ідеї, які — як інтереси „загального“ протиставляються „теолоґами“ — інтересам „поодинокого“: одиниці, їх механічній сумі, даній генерації, її матеріальному добробуту, „щастю всіх“, миру і „благоденствію“, гуманности, „етиці“ і пр. „Романтик“ не уважає сі „поодинокости“ за щось саможиттєве, лише за переминаючі зявища, за якими криється „незалежна єдність“ (freie Einheit), їх осередок і душа. Антиромантик бере світ зявищ, навпаки, таким, яким він є, не входячи в „суть річи“, беручи „те, що стається, як лише поодиноке, себто відповідно до його, позбавленій всякого значіння, випадковости“. У Фіхте романтизм — се почуття приналежности одиниці до „цілого“, яка в імя ідеалу „цілого“, бореться з ворожим йому ладом, „без огляду на те, чого від сього може лякатися або сподіватися для свого змислового добробуту“, і то так, що „самий погляд“ на сей, противний ідеалу, стан річий, викликає протест. Без інтересовності отже (незалежність від наслідків!) і без мотивності („сам погляд“, без логіки!) — се риси всякої „романтичної“ ідеолоґії. Група має свою осібну реальність, її зявища — „надособовий характер“, а ідея, що її тримає разом — своє „супраіндивідуальне“ життя, підносячись над „просторонним віддаленням“ одиниць (separation spatiale), так і над „віддаленням часовим“, (separation temporelle) поколінь⁵⁶). „Антиромантик“, яким був напр. Л. Толстой, обурюється, що вояк „на місце питання особистого, що йому робити, підсовує питання загальне, про державу, рідний край“, або про „присягу, честь“, або якусь ціль, що осягнеться аж „в будучині“, „взагалі щось відірване і неозначене“. „Особисте“ — й „загальне“, „теперішність“ — і „будуче“, „означене“ і — „відірване“, се сути двох бігунів: „романтизма“ і суспільного утілітаризма.

Для „романтика“ важнішою від добробуту — є „національна місія“, від миру — „імперіялізм“, від інтересів даної генерації — тревалі інтереси нації, від

щастя одиниці — міцність держави. „Теолог“ гадає, що інтереси спецієс, „загальної справи“ переважають інтереси її складових частин, не рівні їх сумі і навіть від неї різняться. Він думає, що „кождий рід живих істот лишається недіткнутим безперестанною зміною індивідуумів. Воля до життя коріниться і ознаймує себе властиво в ідеї, в роді: тому то лише на його істнованню в дійсності залежить волі життя“. Щоби говорити прикладами, їй залежить не на львах, лише на їх ідеї, на *leonitas*. „Тому то признавав Плятон властиве буття лише ідеям, себто спецієс, родам, але одиницям тільки невсипуще повстання і зникнення“⁵⁷).

Ренан характеризує сей „романтичний дух“ (хоч і називає його иншим імям) як „потяг до великих річй“ (*le goût des grandes choses*). Дух протилежний „романтиці“ живе в тій „демократичній“ юрбі, яка бачить своє щастя в „дешевім уряді“, що не дуже каламутить спокій і вигоди одиниці, — в „завзятій волі не робити жадної жертви на річ не намацальних інтересів“, в бажанні юрби, щоб її „лишили спокійно робити свій масток“ і дали змогу „найменше платити, нехтуючи всім тим, що зветься славою, силою, блеском“... „Романтичний дух“ для Ренана, — се „раптова готовість дати себе забити для ідеї, до якої не прив'язується жадного особистого інтересу“. Тому, м. и. він, як багато инших, в війні бачить найвзнеслійший вияв сього „романтичного“ духа, що огортає одиниці. Бо „війна се значить виречення еґоїстичних розваг... вона якраз щось протилежне до того браку виречення, тої захланности в домаганню особистих прав, які є сутю нашої модерної демократії“⁵⁸).

Сей „ідеалізм“, ся „реліґійність“, ся „теолоґія“ се той „романтичний дух“, який ставляє вічне над дочасним, цінности, які нам „нічого не приносять“ над „намацальними інтересами“, підпорядковуванне інтересів „мене“, „тебе“, „нас“ — ідеї великого цілого, яке в реліґійнім житю зветься церквою, в етичнім — моральними засадами, в політично зорґанізованих суспільностях — нацією або державою, як понятєм, відірваним від кождочасової

суми живучих одиниць, що говорять одною мовою або заселяють спільну територію...

„Коли Клемансо (читаємо в Humanité) ...головно журився всадити в мировий договір точку, що трактувала про зворот французських прапорів, взятих в 1870 р., — то се глибоко релігійно, він має культ офіційного рідного края... Він не матеріаліст, він емоціональний... Йому байдуже про інтереси Франції, коли ходить о ідею... Йому мало важно, що Франція зносить цілими роками війни, пригнітаючі фінансові тягарі в наслідок утримання на воєнним стані цілої армії... Французи під сим зглядом потерплять, але офіційна Франція дасть здивованому світови видовище незнаної могутости; її честь заблеще, її слава заяснє, а се найважнїше“⁵⁹). Сі слова писав ворог „теології“ і „релігії“, демократ і соціаліст, звідси його подражнений тон до сих ідей, але як в сій цитаті блискучо схарактеризований сей „релігійний дух“, дух ідеалізма — з яким стоять і падуть великі нації — з одної сторони, а з другої — той здегенерований „демократизм“ (сплягійований нашим провансальством), який лиш дбає, в данім випадку, не про Францію, лиш про Французів, про продукцію і кусник хліба замість могутости країни, її чести і зєднання національної території, коли се вимагає жертв... Як бачимо наша „мінімальнїша“ драгоманівщина не є суто українське зявище, вона багато має спільного з „демократією“ взагалі, суто українським є лише карикатурізація сеї „демократії“.

Під иншою точкою погляду, але про те саме говорить і Заратустра. Він звертається, в своїй проповіді, проти спеціальних чеснот, так улюблених антитеологістами, проти „поодинокостий“ щастя теперішнього покоління (милосердя) та взагалі проти санкції наших вчинків. „Затямте отсе слово: кожда велика любов стоїть понад милосердям своїм (до одиниць!), бо їй хочеться улюблене — щойно створити!.. Чому? Ви питаєтеся чому? Я не належу до тих, що їх можна питатися за їх чому... Відвічітьсє вже раз того „Для“, о творці: сама чеснота ваша жадає, щоб не робили ви нічого „для“, „щоби“ і „чому“⁶⁰). Як далека ся мова від мови нашого радикалізма, який

— як ми бачили — пишався, що в нього жадна заповідь не обходиться без „тому, що“!

Сим „романтичним“ духом віє і від віршів поетки. Від своєї великої ідеї, як її Меріям, що йшла за Месією, вона „просить не мала... ні здоровля, ні страви на безхліб'я“; вона дбала не (як Марта) „за потреби часу“, лише як Марія „за вічне“; за те „вічне“, за яке волів Хадіджу від своєї другої жінки Айши Магомед. На ту саму прикмету „романтичних“ вартостей вказує, подібно до нашої, поетки, Емерсон, коли каже що „видимі річи — дочасні, невидимі — вічні“⁶¹). Фіхте каже, що великі рухи перемагали лиш тому, що „захоплювалися вічним“. Цікаво, що те саме слово стрічаємо в революціонера і соціаліста Сореля: „Наполеонівський вояк (читаємо в нього) жертвував своїм життям за честь бути співтворцем „вічної“ епопеї і жити в славі Франції, не протестуючи проти того, що він сам все лишиться бідаком“⁶²). Шпенглер послугується на вираз того самого поняття словами „безумовного“ (яке він протиставляє „умовному“) та „іраціонального“ (протиставлюваного „конкретному“). Щоби лишитися при зачепленій Сорелем наполеонівській темі, пригадаймо, що про се говорить Спенсер. Англійський соціолог з дива не може вийти, чому в той час, як „імена головних діячів терору є прокляті імена, ми називаємо Наполеона „великим!“ — хоч він доконав убійств, які Спенсер числить на міліони, та які перевищують всі убійства діячів гільотини⁶³). Відповідь на се проста, вона полягає на тім, що народні маси є „теологічно“ настроєні і в своїм поступованню кермуються не так інтересами, як „ідеями“, а за щастя, брати участь в наполеонівській легенді, вони спокійно годилися на гекатомби трупів, бо в їх думці імператор працював для „вічного“, для слави і великості Франції. Чудово виражено се в вірші чеського поета Й. Пелішка („Поворот Наполеона“): Описує мати старуху, що віддала цісареві трох синів, які не вернули. Стара „жила, старіла, бідувала, — зненацька чутка залунала: з вигнання, з острова, з чужини вертається до батьківщини народній, мертвий вожд“... до Пантеону. На вулиці, приглядаючись походови, хоче вона кинути слова проклятя тому, чия ненаситна жадоба па-

нування і війни забрала їй трох синів і знищила особисте щастя. Але коли в юрбі побачила, як „скрізь маяли прапори смутні, ревли гармати голосні, сталеві сяяли багнети, скидались коні, — на ляфеті труна сталевая гула“, — вона забула про все: „тепер вже мати почувала, що мало трох синів було, що для Москви та Ватерльоо вона би ще кількох оддала, — для кожного з отих боїв вона б дала своїх синів вождю народньому на славу, на гру велику та криваву“⁶⁴).... Демократи побачуть тут „брак свідомости“ одної з представниць „угнетеного народа“, Драгоманів — шкідливу афектацію, я бачу в сім почуттю, в сім привязанню не до сучасних особистих турбот, лише до „річий і примар“ найшляхетніше порушення людської душі, найвзнеслійший ідеалізм, який перевертає обличчя світа. Чи ж в сім почуванню не брешуть слова Евангелії: „Коли хто приходить до мене і не зненавидить батька свого і матір, і жінку, і діти, і братів, і сестер, та ще і свою душу, не може учеником мені бути?“ Чи в них не чути відгомону слів св. Терези: „Мій Боже! Навіть коли б я була певна, що піду до пекла, се мені не завадить любити Тебе на землі, і в пеклі?“ — „Можна любити тільки в майбутне, можна хотіти тільки вперед!“ — так висловив се один з наших модерних поетів⁶⁵).

Такий характер „романтичної“, „релігійної“, чи як хочете її називайте, ідеї, як ідеї „загальної“, „відірваної“, що ставляє себе понад всі „партикулярности“, понад все „окреме“ і „поодинокі“, яка, коли виявляється в національним життю, ставляє великість і потугу загалу понад щастя і добробут одиниці, класи, даної генерації, її спокою, миру; націю як ціле — над націю як механічну збиранину; цілість з мертвих, живих і ненароджених — над даним поколінням; „дальних“ над „ближніми“, „річи і марева“ над „намацальними“ інтересами, максимум над мінімум, „абстрактні“ вартости над „конкретні“, безмотивну волю житя і влади — над всякими „чому“ і „для чого“, позиченими з лексикону чесного міщанина, що дбає лиш про „потреби часу“; ідею цілого протиставляє іншим „правам“, надгуртовим або підгуртовим (наднаціональним або піднаціональним), правилам лібералізма, соціалізма, і суспільного матеріалізма.

Я згадав в горі дві головні підстави всякої революційної ідеї, отже і національної: перша — волюнтаризм (антиінтелектуалізм), друга — зачіпність (антипаціфізм). Тепер до цього приходить третя — „романтика“, і ні одна велика ідея, що сперечається з другими за пановання, не є жива, коли не перенята сим духом „романтики“.

Я говорив про романтичний характер великих доктрин. Тепер треба підкреслити їх другий аспект: догматизм, безсанкціональність. Сі доктрини завше зявляються в супроводі категоричного наказу, почутя, що наказує безоглядний послух. Сі ідеї (пише Ле Бон) сполучені з „простими і екстремними почуттями“... Вони приймаються масою мов догми віри, „en bloc“ або відкидуються, уважаються за абсолютні правди або абсолютні помилки... „Або Бог, або мамона“⁶⁶). Такий характер сих доктрин, і такі лише доктрини знаходять звичайно послух в масах, себто сполучені з амотивними чувствами, не доведені розумом, прості і категоричні. Знаний італійський соціолог Вільфредо Парето каже, що історія робиться „чувствами, інстинктами, пожаданнями та інтересами“, які стараються мотивувати розумом свою діяльність. Історія не є історія розума, лише пристрастий, вона знає тільки „нельогічні вчинки“ (azioni non logiche). Маса все більше податна емоційним зворушенням, як холодній логіці розуму⁶⁷). „Маси (пише инший соціолог) мало надаються до розумовання, але за те тим більш до чину“... Все над ними пануватимуть „догми...“, тиранічна й владарна сила, що усувається від всякої дискусії“. Сі переконання завше приймали особливу форму, яку не можна ліпше означити, як імям релігійного почування, але яку вирізняють дуже прості прикмети: обожання ніби існуючого, вищої істоти, сліпа покора її приказам і нездібність до дискусії над її догмами... Таке почування може відноситися до невидимого Бога, до каміня..., ідола, до героя або до якоїсь політичної ідеї⁶⁸); коли воно посідає наведені прикмети, воно має „релігійний характер“. Боги, герої і догми здобувають признання, не будучи предметом дискусії. Як тільки вони стають сим

предметом, вони втрачають свою міць... На раціональній логіці збудовані всі форми нашого знання, а саме точні науки. Але логікою чутевою і містичною будуються наші вірування, себто чинники поведіння одиниці і народів... Догми заволодівають нами через надії, які вони зроджують, але ніколи через розумовання, яке вони подають. Вони тріумфують попри свою нелогічність⁶⁹).

Так пише знаменитий французький соціолог. І хоч в такій категоричній формі ледви чи можна прийняти його твердження, але факт лишається фактом, — що юрба „переконується“ лише ідеями, яких пожиточність для себе або втратилість яких вона може не зовсім ясно собі усвідомити (їх „не розуміє“), але тим ліпше — відчувати. Догматизм цих „переконань“ полягає на тому, що вони абсолютні, без санкцій. Як каже Гюї Гран: „не через те, що її плоди добрі, релігія правдива, — лише її плоди добрі через те, що вона правдива“⁷⁰). Погляд спільний всім великим національним рухам, але такий чужий і абсурдний для нашого провансальства.

„Романтичні“ ідеї, (що ставлять „загальне“, „ідеал“ над особисті інтереси), отримані з релігійним чутвом (абсолютною вірою в них) дуже часто з'являються в історії в формі так званих „ілюзій“, „легенд“, „мітів“. Вже згадуваний французький соціолог каже про це: „Видиво все грало в історії значнішу роль як дійсність. Ірреальне мало все перевагу над реальним... На фантазії народу спочиває потуга завойовників і сила держав; на неї особливо треба ділати, коли хочеться пірвати маси. Всі важні історичні події, повстання будізма, християнства, іслама, реформації, революції і нинішня погроза соціалізма, повставали яко безпосередні або дальші наслідки сильних впливів на фантазію мас... Більшість великих подій минулого здійснилися під впливом фантомів... Історія уявляється нам, немов збиранина зусиль народів створити собі фантоми і зруйнувати їх. Стара і новітня політика се ніщо инше, як боротьба фантомів“. Стара цивілізація так само як нова шукала за гарним далеко вчасніше, як за корисним. „Вона скорше навчилася робити статуї і святині, як за-

лізниці і електричні лампи... Люде скорше жили для ідеї, як для матерії. . Обсервуючи довгий ряд віків приходиться до переконання, що одиноке значіння в історії мали ідеї. Для них люде живуть, для них вмирають⁷¹).

Про сі „ідеї“, про сі фантоми каже Гюйо, що се є „фікції, які служать новітньому людству заміною за пониклі теологічні переконання“. Сей філософ написав окрему оду в віршах на честь ілюзії, де називає її тою, „що приносить богатий плід“, що є „міцною надією і батьком великих діл... новим божеством“, ілюзією „з якої в решті решт виростає правда“, з якої „людське серце черпає силу“...⁷²). Ілюзія се був кождий островець, який сигналізував вартовий матрос, що при світанку дня оказувався скелистим рифом, але чиж треба його, „закоханого в химеричних країнах, п'яного матроса, відкривача Америк, закувати в кайдани та кинути в море?“ — Таж ким був, як не „коханцем химерних країн“ Христоф Колюмб? Чи такими „вандрівниками без відпочинку“, в погоні за ілюзіями не були „апостоли, яким ніщо не вистарчало“, з „впяленими в далину очима“, всі сі „божевільні істоти“, з отруєним мрією мозком, що все стремлять „поринути на дно пропасти, пекла чи неба, не все одно? — на дно незнаного, щоби знайти нове“⁷³). Чи не сі „вічні жиди“ серед нас вели людскість до нових поривів і до нових обіцяних країн?

Форма, яку найчастійше в людській історії приймає ілюзія — се легенда „останного бою“. Заперечення того що є і фасцінуюча картина катастрофи, що принесе нове. Ідеї доступні масі лише „переложені в короткі правила, що викликають образи (буржуазія — пузате ледаче, що живе з поту народу, держава — поліція і військо“, в формули, які не у змістовнюють „кілька ідей нараз“ (вони недоступні масі), лише є „прости і афірмативні, гвалтовні і ясні“. Одною з таких образних ілюзій, унятих в „гвалтовну і ясну“ формулу, се легенда „останного бою“, що забезпечить перемогу справі⁷⁴). Сорель пропонує сі конструкції назвати мітом, легендою, до яких він зачислює первісне християнство, реформацію, революцію, мацінізм. Віруючі католики „уявляють собі історію

церкви, як ряд битв між Люципером і (церковною) гієрархією, підтримуваною Христом... і яка повинна остаточно скінчитися перемогою католицтва". Сим легендам надає Сорель велике значіння, він твердить, що „можна говорити безконечно про повстання і не викликати жадного революційного руху, коли нема легенд, принятих масою“⁷⁵). На його думку „не імагінація творить акцію, але надія або страх, любов або ненависть, бажання, пристрасти, вибухи самолюбства... Імагінація лише впроваджує в рух сі моторові сили, а вдається їй се представленням нам предмету й мети на стільки могутної, щоби сі пристрасти роздразнити“, „останного порахунку“. Певно, дійсний перебіг французької революції ні в чім не нагадував „чарівний образ, що захоплював їх перших бойців“, але „без сих образів чи могла би перемогти революція?“ Так само Мацціні „стремів до того, що мудрі люде його часу звали божевільною химерою, та нині не можна мати сумнівів, що без него Італія не стала би ніколи великою державою і що він більш зробив для італійського зєднання, ніж Кавур і всі політики його школи“, — бо він головне був пророком національної „ілюзії“, провідною зіркою італійського відродження. Про сі надії-видива казав Кардучі, що вони є підставою всякого ідеалізма⁷⁶).

В горі я говорив про „романтичний“ характер великих революційних ідей і про їх характер „релігійний“, догматичний. „Ілюзіонізм“ є синтезою обох: він протиставляє „змісловому“ — ірраціональне, надзміслове, конкретному — невидиме і незнане, і се „теологічне“ в нім; він протиставляє доказам — голу афірмацію, і се „догматичне“ в нім. І первень чутевий „ілюзіонізма“ (він не дискутує), і його первень інтелектуальний (що хоче здійснити ідею неїстнуючу і принципіально протилежну конкретній) — умотивовують його войовничість, антипаціфізм. Яко такий „ілюзіонізм“ входить яко складова частина (разом з „релігійністю“) до згаданої третьої підстави всякої, отже і національної, революційної ідеї — до романтизму.

РОЗДІЛ ІV.

Фанатизм і „аморальність“, як четверта вимога волевого націоналізма.

Я вже згадав, що великі ідеї, які мають накинати себе світові, без афектів, що ідуть їм в супроводі, ніколи не мають пориваючої сили. Ідеї ділають лиш тоді, коли протягом довгого розвитку, переміняються в почування; коли творять складову частину вдачі людини, перенятої ідеєю. Се той „інстинкт“ (Trieб) Фіхте, який треба „перекласти“ на поняття, ідею, але без якого мертвою стає сама ідея. Вона має порушуючу силу лише, коли звільняється від ділання сільогізтичної здібности, коли в неї просто віриться.

Бо в політиці, так само як в релігії, успіх все по боці того, хто вірує, а не того, хто сумнівається. В своїй книзі „Про кров, розкіш і смерть“ каже М. Барес, що „суспільні перевороти робляться радше через переоцінку цінностей, аніж через зміни кодексів, через вибухи чуття скорше, як динамітом“. Стендаль говорячи про революцію, каже, що „нація впала в люті, і власне через се була тоді сильна“, і дальше — „нарід не має сили і нічого не значить, коли він не є в гніві. Коли сей гнів втишується, найменша жертва здається йому неможливою“⁷⁷). Се є той самий, неминучий для сили якоїсь ідеї, афект, про який говорив ще Плятон. На думку великого Грека вартовий має бути „філософічно настроений“, щоби обороняти своїх, а сей „філософічний настрій“ полягає на тім, „що він впадає в люті, як скоро побачить ворога, хочби навіть перед тим він не зазнав від нього нічого злого. Але перед знайомим, мов пес, махає привітно хвостом, хоч би навіть він не бачив від нього досі нічого приятного“⁷⁸). Ми вже стрічалися (в іншій звязку) з сим чувством: се є вже знане нам „фізіологічне Ні“, безмотивне притягання або відштовхування, які є істотною прикметою нашої волі, і без яких мертва є всяка думка. Саме розумове переконання, умове прийняття гадки, ніколи не дає порушаючої сили ідеї, лише се чувство. Чудово сказав Сорель, „вмирається за погляди (opinions),

але не за (доведені) певности (certitudes), за те, в що віриться, але не за те, про що знається". На його думку „не можна собі уявити зникнення капіталістичного пановання, коли не припустити існування палкого бажання бунту, яке огортає робітників“⁷⁹). Те саме мав на увазі Гегель, коли казав, що „все велике в історії зроблене людськими пристрастями“⁸⁰).

Про сей афект, який він називає „самолюбством“ глибше говорить Спенсер. Він осуджує ексцеси сього самолюбства, але ще більше його брак. „Оцінювати себе за низько викликає два роди... лих. Хто не боронить своїх особистих прав, сам стягає на себе агресію (інших) і викликає тим способом самолюбство в інших; хто неоправдано недовіряє собі, той не важиться простягнути руку за річами, які стоять йому до розпорядимости. Те саме можна сказати і про патріотизм. (Правда), пересада сього почуття в якоїсь нації робить її зарозумілою і агресивною, та коли в неї за мало сеї агресії, то не має вона потрібної сили до упоминання о свої права, які тоді допчуться іншими націями“⁸¹).

З тих слів Спенсера робимо цікавий висновок: там, де заламується в нації її агресивний намір, заламується рівночасно і запал до оборони своїх прав. В нашім провансальськім націоналізмі сі річи досі старанно розрізняли. „Ми тільки за наше лягали кістками, коли нам чинилися шкоди, ніколи не гралися ми кайданами, чужої не гнули свободи“ (Старицький) — думали в нас, і забували, що коли ми не на словах, але дійсно „лягали кістками“ за свою справу, то якраз тоді, коли ми не лякалися „гнути чужу свободу“, як се було підчас Святославових виправ до Царгороду, Ігорових — на Дон, підчас договорів Хмельницького і Мазепи з Європою про поділ Польщі і Московщини. Революційна Франція, з якої вийшов диктатор континенту Наполеон, революційна Англія, з якої вийшов погромця Ірляндії Кромвель, революційна Росія, що боролася з „німецькім імперіялізмом“, щоби потім накинути свій власний — нам, Італія Маціні і Гарібальді, Італія — визволителька Трієсту та Італія — завойовниця німецького Тироля, Еспанія, що визволи-

лася з під пановання Маврів, і Еспанія — властителька Марока, Угорщина — революціонерка проти Австрії, і завойовниця — проти Кرواتії, — всі вони свідчать, що природа та історія не знають різниці між визволенням а імперіялізмом, ані між афектом оборони і нападу. Писати, як в нас пишуть: „Боротьба за національну волю походить не з любови і бажання панувати над кимсь, а лише з ненависти до рабства“⁸²), — значить виставляти собі свідоцтво убожества, значить не розуміти динаміки суспільного розвою. Природа та історія не знають рас агресивних і неагресивних, лише раси сильні і слабкі. Раси сильні — визволяються, коли вони підбиті, і розширюються коштом слабших, коли є вільні; раси слабкі — або здобуваються лиш на спазматичний бунт (коли є під ярмом), або роздаровують всім своїм територіям „національні“, „культурні“ та всілякі інші автономії (коли є вільні).

Не ходить о се, чи нація агресивна чи ні, чи ідея агресивна чи ні. Ходить о те, чи ся ідея сполучена з відповідним чувством, з абстрактною волею жити і рости, чи ся ідея є розумовою абстракцією, що хоче забити афект (як се робив Драгоманів і драгоманівці). В першій випадку — така ідея переможе, в другій — вмере. Сі афекти Гегель звав „патосом“, означаючи його як „загальні сили, ... які виступають не тільки для себе в своїй самотійности, але живуть так само і в людськїм серці, порушуючи людські почування в їх святая святих“⁸³). Сей патос майже однозначний для нього з пристрастю, лише позбавленою присмаку низького і самолюбного.

Без сього то патосу не може жити ніяка ідея, в тім числі і національна, і тому непростимий гріх на нашім націоналізмі поповнила драгоманівщина, силкуючись сю здорову і конечну підставу всякого руху, — висміяти й обезвартнити.

Сей патос у носителів великих ідей прибирає форму того, що в поточній мові зветься „фанатизмом“, з тим присмаком чогось негарного, яке сьому слову надають всі — ні горячі, ні холодні, акуратні, літеплі, ліберали, демократи і інші народолобці. Тимчасом сей

„фанатизм“ знов таки є невідкличним станом душі всіх діячів і учасників великих епох, всіх, що дають себе нести великій ідеї. Сей фанатизм сторонників великої ідеї впливає вже з її „релігійного“ характеру. Віруючий дивиться на свою правду як на для всіх обов'язуючу. Він „фанатично“ ненавидить все, що спротивлюється прийняттю його, одиноко спасенної віри. „Фанатик“ — відразу узнає свою правду за обявлену загальну, яка має бути принята іншими. Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів. Тверда віра в гасла, що він голосить, як безусловну і обов'язкову для всіх правду, любов до ідеї, яку він хоче здійснити, безмірна ненависть до всього, що перешкоджає їх здійсненню, ось та сума переживань, яка огортає всякого правдивого революціонера, фанатика — з конечности і з натури боронених ним думок. Ось чому любов і ненависть все ідуть в парі, як два доповнюючі себе чувства в кожного сторонника великої ідеї. Ось чому нікчемною є проповідь наших націонал-„кастратів“, які одразу, самою любов'ю хочуть перескочити з царства неприєднаних суперечностей в царство незакаламученої „гармонії“ з музикою. Розумові „ідеї“ кастратів, що дбають лише про „просвіту“ і злагіднення пристрастей, що прикручують полум'я чувства, де воно за ясно бухає, — є толерантні до інших, бо вони мерці, що живуть мозком, але не серцем, бо логіка річ угодова. Натомісць, чутеві ідеї „фанатиків“ не знають толеранції, бо спір про догмати віри рішається не любовним судом, лише ордаліями. Ле Бон каже „через те, що юрба ніколи не сумнівається що до правдивого і фальшивого, а заразом цілком свідома своєї сили, — вона нетолерантна“. Всі основники якоїсь релігійної або політичної віри оснували її тільки тому, що зуміли викликати в масах почуття фанатизма“, тільки тому, що навчили їх „віддавати своє життя за свій ідол“, і — нищити чуже за ньогож⁸⁴).

Всяка нова ідея нетолерантна. „Революція, Бартольомеева ніч, релігійні війни, інквізиція, часи терора, все се зявища того самого роду, спричинені масами, охопленими тими релігійними афектами, які

з конечністю вели до вимордовання огнем і мечем всіх, хто опирався запанованню нової віри. Практики інквізиції се практики людей цілковито переконаних в правдивості своєї правди, вони б не були віруючими, коли б поступали інакше⁸⁵).

До сих слів можна хиба додати, що всі великі події в історії наслідок фанатичних ідей. Фанатиком був убийця Генриха IV. Раваяк, якого, як він зізнав, пхнули до чину „інтереси релігії та непоборимий гін“ (impulsion irresistible). Фанатиком був Франсуа I. французський, який казав, що коли б його права рука впала в ересь, він відтяв би її, — та який спонукав Карла V. видалити всіх Маврів з Еспанії. Фанатиками кермувалася Франція в добу її найбільшої великості в XVI. — XVIII. віках, коли, як каже ворог всякого фанатизму, Бокль, „ціла нація шукала поради виключно в своїм фанатизмі“. Карлейль бачить наймаркантнішу рису пророків в їх „непримиримім завзятю“ супроти ідолопоклонства, проти „видимого“. Всі вони — великі іконоборці, „ненависники, неправдивих форм“. Непримиримість заздрого Єгови проти „иньших богів“, яку так картав Драгоманів, є — істотна прикмета всіх великих ідей та їх пророків, а Шпенглер за найцінніший здобуток війни для Німеччини уважає „здібність ненавидіти“⁸⁶). Як далека ся можна думка від думок деяких наших правих, які своє льокайство супроти всякого status quo звать „державництвом“, а свою душевну вияловилість — „культурністю“, що бореться з „шовінізмом“.

„Фанатизм (каже німецький філософ) се захоплення абстрактним, відірваною думкою, яка з запереченням відноситься до існуючих відносин. Сутію фанатизма є те, що він в відношенню до конкретного спустошуючий і руйнуючий“. В сих словах — цілий родовід фанатизму. Він молиться до „відіраного“, — бо виріс з „теологічної“ доктрини, яка стоїть понад змисловим світом зявищ; яка думає про світ „ілюзій та оман“... Він є руйнуючий, — бо виріс з „релігійної“ ідеї, якої місце лише на звалищах старої, їй противної... Він збудований на запереченню, на проти-

ставленню, не на *cum*, лиш на *contra*, — бо він є засадою життя, а „все, що відразу афірмативне є і лишиться, без життя“... Що за сим заперечуючим фанатизмом криється велика позитивна думка, сього не бачуть лиш ті, які не мають ніяких міцних ідей — ні позитивних, ні негативних, ті „не холодні, ані теплі, як дерево сухі, зовсім ніякі“⁸⁷). Ті, які глибоше дивляться на річи, бачать се позитивне, ті „люблять великих погірдників, бо вони є великі почитателі“⁸⁸).

До емоціональності і фанатизма великих ідей, які рушають масами, треба додати ще одну їх прикмету: аморальність. Се не є, звичайно, аморальність в змислі повного увільнення від всякого етичного критерія, від всякого морального ідеалізма. Навпаки, максимум етичної напруженности сих ідей та їх сторонників є незвичайно високий, підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде як ніде. Отже коли говорю про аморальність сих ідей, то тут розумію їх суперечність з буденною моралю провінціального „кальоскагатоса“, який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політично-бездоганного міщанина; який неетичним уважає всяке залаження до його кишені або нараження на небезпеку його дорогоцінного життя, який до загально національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних турбот та інтересів. З сеї то власне точки погляду сі ідеї та рухи — дійсно аморальні. В своїй „Динамічній соціології“ каже Американець Уорд: „Не через те, що людина була найбільш гідна вести істновання на сій землі, вижила вона, тим часом як інші *species* вигинули. Се сталося тому, що людина здобула собі силу опору тим впливам, які змели з поверхні інші *species*... Етична і соціологічна точка погляду суперечать собі. Перша змагає до приборкання соціальної енергії, друга — до її визволення і розвитку... Правдива моральність, не менше як правдивий поступ є в еманіпації суспільної енергії і в повнім виявленню сили“⁸⁹). З точки погляду сеї моралі „зле — то є трусливе. Гідний погорди здається їй, хто все журиться, зіт-

хає, нарікає“. З точки погляду сеї моралі — муситься відчувати ненависть до ворога, навіть коли він вам досі нічого злого не зробив (Плятон), з сеї точки погляду треба розтоптати єхидну, навіть коли вона не свідома, що шкодить (Леся Українка)⁹⁰).

Напнятя всіх сил душі, всіх житєвих енергій тут чесною, „ні горячі, ні холодні“ (з яких глузує Христос), як етичні й не були б — тут гідні осуду. Тут бажані сильні, в вірі чи в безвірю, в любови чи в ненависти: — коли вони „праведні“, тоді вони на першій місці, коли „навертаються“ — радість о них буває більшою, як о десяти праведниках. Се ті натури, про які говорить Іван (в „Братах Карамазових“): „Але в кінці я навчився поважати тебе. Твердо мовляв стоїть чоловічок... Таж ти твердо стоїш, чи не так? Я таких твердих люблю, на чім би там вони не стояли“⁹¹)... До таких „твердих“ належав і Шевченко, хоч батько його, прочуваючи сю його „твердість“, сам ще сумнівався „на чім він стане“: — чи вийде з нього (як він казав перед смертю) „щось дуже добре чи велике ледащо“... Ся „твердість“ — се „залізні чесноти“ і „залізні пороки“, як казав Гоголь, сила в добрі і в злі, як казав Куліш, мораль, де „справедливости немає“, якої приписи „червоніють наче пишна багряниця... від крови людей невинних“, але в порівнанню з якими „блідим здається білий світ“ буденних чеснот⁹²).

Ся мораль, для якої чоловік і річи лиш дві моральности одного цілого, яке вона називає житям; яка все уважає за добре, що се життя робить потужнішим, а неетичним, все що ослаблює його розмах і силу. Життя, як вчив оден з голосителів нового світогляду, що рвав з ХІХ. віком, се стале зірвання тяглости, се боротьба і тому моральними є всі прикмети, які збільшують здібність до боротьби. Ся мораль — „се коли ми говоримо Так житю навіть в його найтвердших проблемах, воля до життя, що, жертвуючи своїми вищими типами, радіє з власної невичерпаности“. Се мораль, що ненавидить „добрих людей“, які „добрі, бо не настільки ще сильні, щоби стати злими“; яка протестує проти „людяности“, що забиває віру в себе і бажання вла-

сновільно здобути своє місце під сонцем; яка знає в цілій своїй етиці лиш два бігуни — зміцнення життєвого інстинкта та його ослаблення... Се мораль, що на всі запитання етичних „евнухів“ — „чи ви щасливі?“ — відповідає гордими словами байронівського Люципера: „ми потужні“! (Age ye happy? — We are mighty!⁹³).

В сих словах визирає ціла суперечність світоглядів націй-панів і націй-плебеїв: останні стремлять до „щастя“ — під ким будь, перші — до влади.

Мораль, про яку тут говорю, відкидала ту „людяність“, яка забороняла шкодити іншим, цінила життя понад все, ненавиділа „хижацькі інстинкти“. Вона знала іншу синтезу життя, іншу його мету, а для сеї мети, яка дійсно стояла „по той бік добра і зла“, не могла служити дороговказом етика міщанина. Її метою був „сильний чоловік“, а не „цілий чоловік“, що обіймає своєю любов'ю своє і чуже. Тут не мала значіння заповідь Канта: „чого не хочеш, щоб тобі чинили, не чини того й іншому“. Тут — скорше обов'язувала евангельська засада, яка позволяла своїм найближчим спричиняти найбільші прикрости в ім'я „Божого“; яка се „Боже“ ставляла понад „іншого“, понад „ближнього“, понад все дочасне. Тут ідеалом була та „тверда“ людина, про яку говорить Достоевський. А „для кожного твердого чоловіка належить разом любов і ненависть, вдячність і помста, доброта і гнів, афірмація і негація“⁹⁴)... Або, як казала наша поетка, сильна людина та, що мріє „про терни та квітки нових шляхів, про світло і плями нових світочів“, — та, що „вкупі з життям“ хоче „прагнути і каятись, любити і ненавидіти... жити не тільки в минулому і тепер, але і в прийдешньому, але й у вічності“, що на всі питання т. зв. моралі дивиться з точки погляду сеї „вічності“, дбаючи як про ідеал, лише про „підвищення температури душі“⁹⁵). Ся мораль теж мала гріх, але її гріхом було не непошановання одиниці або людскости, лиш *crimen laesae majestatis divinae* — непошановання свого бога, своєї ідеї!

Носителі сих „вічних“ ідей та самі сі великі ідеї вимагають, щоб до них підходили з іншою моральною міркою. В звичайнім понятю вони є аморальні. „Льозент,

великий історик інквізиції та її великий противник (читаємо в Бокля), осуджуючи жорстокість її практик, не може заперечити чистість її намірів"... Тауншенд (англіканець) пише про інквізицію, що „всі інквізитори гідні та вартісні люде,... більшість з них відзначається високою гуманністю“⁹⁶). Треба вже раз розрізнити моральність історії і тих що її роблять від моральності одного з мільйонів, який не хоче ніякої історії. „Стремління до одного (доброго) і уникання другого (злого) зовсім не є моральною проблемою, лише біологічною або психологічною“. Що йде на користь спеціес — добре, що на її гибель — зле. „Таке наукове розв'язання проблеми зла“⁹⁷), каже соціологічна наука і се розв'язання дуже мало різниться від того, яке нам дав байронівський Люципер. Тут відкривається вже правдивий зміст „аморальності“ великих ідей. Кожда істота (каже Йодль) прагне те або гидиться тим, що, після законів її власної натури, вважає за добре або за зле. Добре є все, що зміцнює силу, здібности і повноту життя даної спеціес, зле — що їх ослаблює. В сім якраз „аморальність“ великих ідей для всіх анархістичних доктрин: для індивідуалізма і космополітизма, які — обидва — замість органічного колектива спеціес, поклоняються атомізованій масі одиниць. Так ся „аморальність“ різниться від матеріалістичної і хуторянсько-універсальної „моральності“ провансальства.

Для наших інтелектуалістів пізнання було матерю моралі. Одиниця, мовляв, „приходить як моральний нуль на світ, пізнає річи... і постановляє потім... поступати так або сяк; може навіть в наслідок пізнання засвоїти иншу систему поступовання. Пізнійше... відповідно до того узнає якусь річ за добру і в наслідок того її бажає“⁹⁸)... Та дійсність не така солодка і вигідна, в дійсности одиниця „хоче се (сю річ), і в наслідок того зве се добром“. Душа не є щось, що пізнає, лише щось, що хоче. Цілій боротьбі за існування „чуже моральне поняття справедливости. Коли „звір... гризе того, хто його коле, ідея санкції не має з тим нічого спільного“⁹⁹). В політиці се звучить так — „правим, чи лівим, мій край передусім“ (right or wrong, my country!).

З сеї точки погляду дістають „моральну“ апробату і „злі“ вчинки, а осуджуються „добрі“ з точки погляду „вселюдської етики“. Кожда species має свою чесноту, а суперечки різних чеснот рішаються не їх згармонізованням і порозумінням, так само не таким шляхом відбувається запановання нової моралі. „Якими засобами приходить до влади якась чеснота?“, питається Ніцше, і відповідає: засобами боротьби, „самими неморальними засобами“... „Пановання чесноти можна досягнути тими самими засобами, якими взагалі досягається всяке пановання, в кождім разі не чеснотою. Так приходить він до своєї „безморальної чесноти“ (moralinfreie Tugend)¹⁰⁰).

Не маючи жадної спільної санкції, опріч себе самої, немає кожда збірна мораль над собою спільних засад („щастя всіх“ і пр.). Конфлікти різних чеснот (ідей, рухів) ніколи не можна вирішити їх погодженням, „гармонізацією“, або, як прекрасно сказав Радек, „жадні принципи не можуть заборонити, щоб слабший уляг насильству дужчого“¹⁰¹). „Мораль“ не „пізнається“ з досвіду, але є відразу, як плятонівська, про яку згадувано вище. Вона не може пізнатися абстрактним розумом, без відносин до species та її інтересів, лише завше числиться з ними, лиш з ними¹⁰²).

Природа наділила нас бажаннями, приемність і більше лише вигадка природи для досягнення своєї мети, прикладати до них абстрактну моральну оцінку смішно. „Бажання є злі лише в тім самім зміслі, що й вогонь і блискавка“. Тому лише філістри можуть абсолютно відкидати і морально осуджувати війну, убійство, насильство, — філістри і люде з відумерлим інстинктом життя, кулішівські „евнухи“¹⁰³). „Брудні не наші інстинкти і пристрасти, але їх спотворення через купівлю і продаж того, що не повинно ставитися на торг“¹⁰⁴). „Насолода і біль мають своє походження не в природі річий, але в природі плястичних організмів“...¹⁰⁵) „Ніяка річ не є добра, — лише відповідно до того, як вона впливає на організм“¹⁰⁶)... Тут ми знова приходимо до „спеціальної“ моралі, що диктується розвитком сили окремого організма, до Reichtum an Person, до Fülle in sich, Jasagen zu sich, до Ueberströmen, до Herrwerden wollen, до того критерія

правди (і моралі), яке є в „зрості почуття сили“. Ті моральні ідеї є добрі, які йдуть на користь в конкурентній боротьбі за існування, що йде поміж соціальними групами або між групою та її природним оточенням; добре поступовання те, яке на користь роду, зле — на його некористь¹⁰⁷).

Ся етика присвічувала Уйтману, коли він співав про „творчу войовничість“, далеку від „чутливої мрійливости“. Вона ж стояла перед очима Зудермана, для якого неморальним було лише „банальне, ординарне і вульгарне“, який хилився перед любовю, „грішною як пекло і чистою як небо“, який не хотів діставати своє знання як дарунок з неба (санкція), лише волів його вкрасти (власна ініціатива) проти волі богів, як Прометей що „з гордістю носив на собі прокляття богів“¹⁰⁸). Прекрасну формулу сеї „інфралюдської“ моралі дає нам м. и. Америка в своїй поезії. Її оспівує знаний Сандборг в поемі „Чікаго“. Правда, се місто — місто свинарів і різників, гандлярів і шахраїв, бурливе, дике, галасливе місто, що розпихає всіх своїми широкими ліктями... Воно брудне, воно несправедливе, бо в нім різуні мордують і вільно прямують далше, щоби знов мордувати... Але автор звертається проти тих, що глузують з його міста і назад шпурляє їм в обличчя їх глум: Най йому покажуть инше місто, таке веселе, з піднесеним чолом, таке горде і спрагнене життя, щасливе бути зухвалим, сильне і хитре, відважне, мов забіяка, дике, мов пес з висунутим язиком, жадне чину; що з солодкою пристрастю, мов дикун бореться з варварством, що відпихає всіх на бік, нищить і, щоби зробити собі вільну путь, прокладає шляхи, зриває їх, в куряві і димі; з білими, ясними зубами, під страшним тягарем долі сміється воно, як може сміятися хиба юнак, борець, що ніколи не програвав битви; яке регочеться бурливим, веселим сміхом молодости, півголе, в поті і бруді, горде з свого права бути свинарем, різником, грачем, брутальним переможцем життя... Се був той „героїзм“, який — після Токвіля — вкладають Американці навіть в ведення економічних справ. В своїй, „De la Democratie en Amerique“ він каже, що душа Американця

все є в стані „горячкового неспокою“, що такий сприятливий для всякого зусилля. „Американцєви ціле життя іде немов партія гри, немов часи революції, немов день битви“...

Мораль, яка є моралю всіх нових і свіжих рас, всіх сильних одиниць, всіх нових, повних майбутности, ідей..

Все тут сказане треба зачислити до одної (четвертої) з головних прикмет всякої великої ідеї (і руху, що йде під її прапором), яку долучуємо до обговорених в попередних розділах. Ся ідея є непримирима, безкомпромісова, брутальна, фанатична, аморальна, за свої приписи бере лиш те, що в інтересі спецієс. Сими прикметами відзначається кожда велика національна ідея, і се, а ніщо инше, дає їй таку вибухову силу в історії.

РОЗДІЛ V.

Свідоцтво історії — „Романтизм“ як чинник поступу — Синтеза раціоналізма та інтернаціоналізма — Пята вимога волевого націоналізма.

Історія підтверджує правдивість сказаного в горі. Бо в ній перемагають лишє ідеї характеру „романтичного“, релігійного, ідеї агресивні, емоціональні і фанатичні. Під чиїм пливом, як не сих ідей відбувалися всі хрестові походи, 1793 рік, визволення Франції від англійської столітної інвазії за Жанни д'Арк, і тисячі інших, про які я вже згадував (в иншій звязку) в попередних розділах? Візмім наші часи! Оден з тих, хто робив велику війну і вів до перемоги свій нарід, пише: „При старих сталих військах, генерали грали важнійшу ролю, ніж політики. Але в останній війні, коли нація була військом, було инакше. Найнебезпечнійшою зброєю на війні, се не тяжкі армати, лишє здібність (провідників) кріпити серця.. Чи

ви колись уявляли собі, що Німеччина скапітулює на ворожій території? (Але се сталося, бо)... їй зломлено хребетний стовб. Чи ви думаєте, що щось подібного могло б зайти, колиб Німеччина мала на чолі такого Клемансо, Гамбету або Піта? Але Німеччина їх не мала. (Вона мала)... політиків, що не знали, як промовляється до серця нації¹⁰⁹). Промовити ж „до серця“, нації, як старався я довести, можна лише суггестією та одною з тих „романтичних“ ідей, за які маси віддають своє життя. Такою ідеєю в останній світовій війні була ідея боротьби „культури з варварством“. Сила сеї ідеї була така переконуюча, що вона не тільки скріпила волю союзників перемогти, але зломилася волю до перемоги в Німців. Сила сеї ідеї була в її безкомпромісовості (французське *jusqu'au bout*, англійське *knock out*), в порівнянні з якою, половичною і непевною була воля німецьких провідників, що безперестанно поновлювали свої щирі мирові пропозиції... Представник другої побідної нації повторяє ту саму думку: „Двигун всякого чину є почування. Всі великі історичні рухи були попереджувані міцними почуттями. І власне ті особистості, яких почуття були найбільш несамовиті, мали найбільший вплив на стан і характер суспільности. Чисто інтелектуальне почування (*purely intellectual feeling*) ніколи не вистарчає для опановання юрби... Величезний успіх релігійних реформ завдячують вони переважно ірраціональній силі їх чутевої природи, і ніколи інтелектуальній“. Не лише світ кермується „пристрастями, а не інтелектом, але й... дійсні пани світа, щоби заслужити сю назву, мусіли бути часто не лише ентузіястами і фанатиками, але й, в більшості випадків, божевільними“... Юрбою кермували люде, натхнені „магнетичною пасією епілептиків і мономанів“¹¹⁰). Історія свідчить, що під впливом цих ідеологів „основувалися великі імперії, здвигалися церкви, мечети і катедрали, змінилася ціла поверхня землі“¹¹¹). Ніби вторуючи американському соціологові, пише його французський колега: „Лише фанатики основують релігії і держави... На гукання Петра Аменського мільйони кидаються на підбій орієнта, слова візонера Могамеда

уділили його сторонникам силу перемогти старий греко-романський світ, Лютер затопив світ в огні і в крові“, а що в порівнянні з ними. питається автор, зробили в історії Ньютон і Галілей? Фанатики творили історію, візіонери, винаходці звабливих видив найбільше спричинилися до зміни обличчя світа. Їм се вдалося, бо „несвідомо втілювали в собі ідеали своєї раси і свого часу, дали їм вираз“, бо нарід можна за собою повести, лише „здійснюючи його сни і мрії“, бо в решті решт ідеї кермують світом. Щоби ці ідеї втілилися, мусять вони мати до послуг собі мрійників і сновид. „В імя хоробливих фантазій перетворювався світ, загибали культури, нові повставали на їх місці... Ілюзії були найважнішим чинником в історії... Ілюзія покликана до життя піраміди,... море крові пролято задля здобуття одної одніської домовини, викликано революції, основано держави“. Йодль каже: „ціла історія вчить, що успіх все по стороні народів з сильнішими пристрастями“¹¹²).

Георг Зімелъ навіть підносить до твердження, що „безхарактерність“ ХІХ. віка має своє джерело в занепаді впливу чутевої сторони нашої вдачі і гіпертрофії розумовости. Інтелект, після Зімеля, взагалі, як і гроші, — безхарактерний, „не через брак потрібної якості, але тому, що він цілковито стоїть по той бік вибираючої односторонности... Ми жадаємо від всіх річий... означености характера, а чисто теоретична людина все розуміє і прощає: обективність, яка належала-би Богові, але ніколи людині, що таким чином попадає в суперечність не тільки з вказівками своєї природи, але і з своєю ролею в суспільности... Сплющення (*Verflachung*) чутевого життя, яке приписують теперішности в противність до односторонної твердості і жорстокості минулих віків; легкість інтелектуального порозуміння між людьми хоч як ріжнородних натур і становищ — в той час коли так визначна інтелектуальна особистість як Данте говорив, що певним теоретичним противникам треба відповідати не доказами, але ножем; тенденція до погодження, що пливе з байдужности до основних питань внутрішнього життя, які... не може рішати ніякий розум, — аж до ідеї

про світовий мир включно, що особливо плачуться в ліберальних кругах, історичних носителях інтелектуалізму і грошового обороту: все се впливає, як позитивний наслідок, з сеї негативної риси безхарактерності“¹¹³)... Безхарактерність нашого віку, його дух угоди, який він вніс скрізь — в відносини між клясами, націями, поглядами, релігіями, політичними партіями, позбавивши людскість всяких ширших перспектив і плянів, замкнувши її в вузький круг буденщини, безхарактерність, яка поставила на карту саме існування нашої цивілізації, отже і на думку Зімеля корінилася в гіперінтелектуалізмі, в „безвір’ю“, в браку фанатичної „односторонності“, емоціональності.

Не сю „безхарактерність“, яка приводить народи на край гибелі, але сю „працю для порожнечі“, сі зусилля фанатиків винагороджує історія. Їх же ж твори лежать в інтересі людського поступу, який лиш їм завдячує, що се слово не є порожнім поняттям. Непорозуміння твердити, що жадоба пановання належить до иншого роду понять, як инші бажання; що вона неприродна... Зусилля, направлені задоволити се бажання привели до найбільш ефективних поступів в суспільнім розвою. Впливові сеї жадоби пановання завдячують своє сформовання великі нації. Сьому-ж чинникови, „підпорядкованню великих просторів і великих мас людскости під вплив одної регулюючої сили“ треба завдячувати поступ цивілізації. Великі амбіції, віра великих народів в своє післанництво, їх жадоба пановання, чутевість їх психіки, стремління до розросту привело до притягнення цілих континентів до європейсько-американської культури. „Так само як в біології не та чи инша раса, не той чи инший організм, але органічний світ взагалі тягне користи з боротьби за існування (опертій на жадобі пановання кожної спеціес), — так і в соціяльній сфері не одиниця.., але ціла суспільність користає з додатних наслідків динамічної активності (її членів). Коли піонір прорубає нову стежку в лісі, він стремить задоволити особисті свої потреби, але тим самим дає засіб задоволити.. потреби всіх инших одиниць... Так само, як

за піонером, що прорубає стежку в лісі та йде нею, щоби з неї ніколи вже не скористати, йдуть інші, аж поки з стежки не стане великий шлях, так само досягнення зусиль одиниці взагалі, хоч в даний момент служать лише їй, стають початковими кроками матерьяльної цивілізації“, для всіх ¹¹⁴). Такими діячами цивілізації були Колюмб, Васко да Гама, Кіченер, перші кольонізатори Америки, Єрмак, завойовник Сибіру, наші борці з кочевниками, а всіми ними гонила „жадоба пановання“, всі вони були опановані сновидною ідеєю, всі вони мали щось з „очайдушности авантурничих віків“ (про яку говорив Гоголь), всі вони проголошували „право сильного над слабим“ (Куліш), про яке так основно забуло наше недолужне покоління... Бо сі зусилля (каже Сорель) в напрямку ліпшого, помимо відсутности всякої безпосередної особистої винагороди, творять ті таємні прикмети людської вдачі, які забезпечують безнастанний поступ в світі ¹¹⁵). Ту саму думку висловив Уорд: „услівя, під якими розвивається життя є того рода, що... переслідування одиницями їх мети одночасно провадить до мети природи. Почування (одиниць) пристосовані до функцій (природи)¹¹⁶). Природа (каже другий філософ) лиш тим чином осягає свої мети, що вона прищеплює одиницям певне уроєння (Wahn), завдяки якому їм уявляється добром в собі те, що в дійсности є добро для роду¹¹⁷). Англійський історик Сільи (в своїй книзі *The Expansion of England*) каже, що британська імперія вийшла як плід „напів свідомих зусиль маси поодиноких Англійців“. Британець ішов у світ шукати свободи, приватного зиску, рабунку, пригоди, і забезпечення від сусідів, чи пановання над ними, — а коли одного ранку прокинувся, то побачив, що є властителем найвеличнійшої імперії в світі!

Правда, поступ, якого джерелом є сі чувства, окупається часто кривавими жертвами. Але чи можливий поступ без жертв, і чи потрібний такий поступ без жертв? Коли Америка розростається в Мексику, се поступ, бо садить здібну і сильну расу, що використає всі богатства тої землі, замість нездарної, яка їх запропастить для себе і для світа. Се був так само поступ, коли та

сама Америка забрала Кубу чи Філіпіни, роблячи з сього гнізда пошестий і неврожаїв, цвітучу й багату країну. Заперечувати конечність сього поступу та його шляхів значить хотіти ніколи не рушати існуючих стосунків, ніколи не рушати того, що гние, в імя „гуманности“ не дотикати його пальцем... Перемога сильніших і здібніших — в інтересі поступу, се оден аспект боротьби за існування, другий — усунення слабших, і се також в інтересі поступа, і се також не може обійтися без насильства, сього великого чинника історії.

Прекрасно, на прикладі великої цивілізаційної роботи в Єгипті, відкриває Еміль Людвік містичний звязок між „жадобою пановання“ одиниць і поступом. Оповідаючи про кольосальний культурний і економічний ріст Єгипту під британським панованням, а спеціально про здвигнуту Англіяцями асуанську греблю, найбільший в тім роді твір, пише автор: „Не треба було жадного гуманітарного настрою, щоби здвигнути сей твір. Ся гребля так само мало завдячує своє повстання любови до людскости, як і винайдення серум. Фабриканти бавовни в Манчестері хотіли сеї греблі, щоби заробити, держава їй сприяла, щоби забезпечити собі Єгипет, сер Ернст Касель пожичив гроші, щоби дістати добрі відсотки, Вількокс і Барк зробили пляни, гонені мистецьким інстинктом і амбіцією. Ну, але тепер, коли сей твір від дванайцятьох років стоїть і ділає, подарував він чудному вузесенькому краєві без дощу... два міліони моргів землі і два до три жнив що року; два роки по відкритю сеї греблі вернув Єгипет з доходів кошти будови“¹¹⁸)... Чи сій праці можна відмовляти її великого значіння для поступу? Чи вона не довершена гоном амбітних людей до пановання і оволодіння землею та її низшими расами? Історія не знає рівности, як і природа; е там здібні і нездібні, хто хоче забезпечити собі місце під сонцем, мусить довести свою здібність до того. „Право“ кождої, хочби і з „евнухськими“ інстинктами, нації на життя не існує, а коли-б існувало, се булоб найбільш неморальною річею в світі...

Право нації на самоозначення? Певно, але не кожда, що „має“ се право, має його! Се найліпше.

в глибині своєї душі знають самі претенденти на се право: „бунт барвистих стоїть перед дверима (пише той самий автор), але покищо він не є ознакою державно-творчої сили, сезнають наймудрійші над Нілем, і коли за два роки по договору останній англійський інженер покине камінну асуанську греблю, то Єгиптяне не віддадуть машини своїм ученим синам, помимо їх шарльотенбургських та оксфордських дипломів, вони покличуть Французів, Німців, Італійців... Вони знають добре, як зачнуть виглядати під їх власним ладом порядок, гігієна, господарка. Пильність і досвідченість бракують сему народові, якого дух нашої епохи вабить свободою“¹¹⁹).

В тім суть і глибше значіння звязку між поступом і правом на нього. Бути перенятим великою ідеєю і фанатизмом до її зреалізованя, се ще не забезпечує перемоги, треба мати геній її справді здійснити! Правда, що ніодна ідея не перемогала, яка не носила прикмет „романтичної“ доктрини, яка не мала на своїм чолі фанатиків, але також не перемогала й та ідея, що не посувала людськість в її розвою хоч оден крок наперед. Бо так само, як не може утриматися при житю і панованню кляса, що перестала бути суспільно користною, так само не може утримати пануючого становища в світі нація, що не є користна своїм панованням для людскости. В сім може секрет розросту Великої Британії, і взагалі англосаксонської раси, яка щасливо получує в собі обидві прикмети: „фанатизм“ і цивілізаторський геній. Сі раси звичайно знаходять легку синтезу між націоналізмом та інтернаціоналізмом. Рах Романа і British Empire попрацювали здається найбільше (своєю методою), щоби зінтернаціоналізувати і цивілізувати світ, аніж паперові інтернаціоналістичні „кастрати“. Цезар і Сесіль Родс були ліпшими інтернаціоналістами, як Ленін і Маркс.

Оден з апольоґетів сеї теорії, очевидно Англосакс, пише: англійське „жадання контролі Судану базується на однім з найстарших і універсальніших людських інстинктів. Бажання свободи, про яке тепер так богато чується, се лиш відворотний бік другого бажання, так само універсального і непоборного: бажання правити иншими людь-

ми. Оден з персонажів Фукітіда каже: „Я не картаю Атенців за бажання правити іншими людьми, бо се природно; але я ганблю інших за те, що дозволяють правити собою“. Свобода все йде разом з вищістю (superiority). Нижчий, меншвартний не може ніколи мати нічого, як тільки свободу з ласки, яка остільки ж порожня як непевна.. Право базується на світових інтересах і вигоді... Слабі, нездарні раси не сміють сподіватися, що їх... не потурбують в оселищі. Се й є імперіялізм, себто забезпечення власности світа над часовими правами окремих рас¹²⁰). Тому то точка погляду поступу не має нічого спільного з моралю. Так само, як перемагають не „моральні“ раси чи системи в нагороду за свою „моральність“ або „терпіння“, так само гинуть вони не через „неморальність“ і „несправедливість“ до тих, якими правлять, лише тоді, коли перестають виконувати соціально корисну функцію. Так довго, як її вони виконують, їм дарують їх привілеї і насильства, в противнім разі — вони гинуть. Так впав царат, не через насильство і злочини, лише тому, що його організація не потрафила охоронити великої імперії ані від ударів зі Сходу (Японія), ані з Заходу (Німеччина і Австрія). Коли се вияснилося, — привілеї і насильства пануючої кляси, які були ані менші, ані більші перед тим, раптом стали „злочинами“ і царат згинув. Французський февдалізм (каже Спенсер) впав в декаденцію тому, що ся система не давала вже жадних корисних для всіх наслідків, лише позістали лихі сторони. Пануючі кляси не виконували більше своїх функцій, хоч дальше управляли здирства і затримували свої привілеї. Публична влада виконувалася виключно в приватнім інтересі, — сему власне, але не „привілеям“, „здирствам“ і „неморальности“ завдячує февдалізм революцію, що знищила його¹²¹).

Те саме в міжнаціональнім життю. Імперіялізм се не тільки „здирство“, але одночасно виконання публичних справ в публичних інтересах націями, покликаними і управненими до того. „Нації імперіялістичні (пише цитований Американець) не тільки розширюють своє пановання, вони ж належать до тих, які найбільш спри-

чинилися до розвитку цивілізації в себе дома“... Коли хочемо бути трохи парадоксальними і коли право належить до здібніших, — можемо сказати, що право самоозначення мають лише імперіялістичні нації, яких імперіялізм є в стані кінетичнім, або бодай потенціально: „самоозначення наших часів се таке саме чудернацьке гасло, як легітимізм часів Метерніха“, як право всіх правовитих династій до пановання над „своїми“ народами. „Великий факт лишається той, що є вищі і меншвартні народи; що вміють правити іншими (і собою), і народи, що сього не вміють; думати, що може колись бути інакше, се нісенітниця. Імперіялізм се підставовий принцип природи; нівелюючий, удностаїнюючий принцип відразливий природі“. Всякий поступ базується на нерівності і признає засади вищости. Хто не має відваги або даних стати рівним вищим, не має „права“, ані змоги стати рівноправним, незалежним¹²²).

Природа не знає гуманности і справедливости, вона знає лиш заслуги і винагороди. Коли селянин не орав і не сів, природа не каже йому: він порядний чоловік, ми не можемо бачити його голодного... Вона каже: сей чоловік не сів, він не жатиме! Коли рибалка не закидує сіти на море, природа не каже: він має діти і жінку, йому треба помочи... Вона каже цілком просто, і зовсім не „людяно“: він не працював, хай терпить! Природа винагороджує лише в пропорції до зусиль і заслуг — для її мети. В суспільнім життю обов'язує та сама засада, і ніодна нація не дістане в дарунок жнив від „справедливої“ природи, коли вона не сіяла, ні одна не дістане незалежности, коли не хоче і не може її досягнути, коли не має чувства і сили здорових рас, що хочуть панувати над людьми, землею, повітрям і морями, служачи собі і — людському поступови.

Не можу відмовити собі тут приємности довести повну згідність поглядів на сю справу представників всіх мужеських (не „евнухських“) доктрин. В цілковитім одностудстві з поглядами англосаксонських імперіялістів є імперіялісти соціалістичні. Вони також під-

порядковуюють справу справедливості і незалежності народів справі поступу, як вони його розуміють. Для них поступ — се справа пролетаряту, і тому Енгельс писав: „Мусимо співпрацювати над визволенням західно-європейського пролетаряту, і сій меті підпорядкувати цілу решту. Тому як би й не були симпатичні балканські Словяне, о скільки їх визвольні стремління йдуть в розріз з інтересами пролетаряту, про мене хай їх чорт візьме“ (können sie mir gestohlen werden!)¹²³) Енгельс також ділив народи на „вищі“ і „меншвартні“, а „збратання народів“ розумів не як „збратання всіх європейських народів під одним республіканським прапором“, лиш як „союз революційних народів проти контрреволюційних“, ідея, сплягiovана пізніше Леніном¹²⁴). В цілковитій згоді з „буржуазним“ імперіялістом, пише соціалістичний про відірвання Каліфорнії від Мексика: „Певно, „незалежність“ деяких іспанських Каліфорнійців і Техасців, а також і моральні засади мусять потерпіти від сього, але що значить се все супроти такого всесвітнього факта? Теорії загального братерства народів нічого не варт, коли не береться взгляд на історичне становище, на щабель суспільного розвою поодиноких народів“¹²⁵).

Можна було б навести свідоцтва й інших визнавачів мужеських доктрін, але наведеного досить. Історія стверджує, що панувати все могли лише раси, натхнуті великим безінтересовним патосом („теологічною“ ідеєю) великим фанатизмом, який є неминучою складовою частиною кожної ідеї, що глядить в будуччину. Але й навпаки, раси і ідеї, які хочуть грати ролю в історії, мають гукати не до світової „справедливості“, лише до своєї волі і здібностей — пхнути історію наперід, працювати для „поступу“.

Так ми прийшли до певного доповнення нашої четвертої підстави всякої великої ідеї: не лиш фанатична, безкомпромісова повинна бути вона, але й служити інтересам поступу, як ми його тут розуміємо, себто як право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури і цивілізації. Ідея, яка не в стані узгіднити себе

з сими останніми вимогами, мусить захиріти, як напр. еспанська або могомеданська, що помимо свого фанатизму і безсумнівної „теологічності“, мусіли уступити місце іншим. Ось як про се сказав Ренан: Нація, яка замикається в чисте перестерігання свого інтєресу, не може вже грати загальної ролі. Країна може мати провідну ролю (*maîtrise*) лише через універсальні сторони свого генія¹²⁶).

РОЗДІЛ VI.

Творче насильство та ініціативна меншість, як порядкуючі сили — Шоста вимога волевого націоналізма.

„Без насильства і без залізної безоглядності нічого не створено в історії“ — така була теорія основоположників революційного соціалізма. На практиці — се значило: „Заступатися за кожний революційний нарід, заклик до загальної війни революційної Європи, проти найбільшої запори європейської революції“¹²⁷) (якою тоді була Росія). „Насильство“, „залізна безоглядність“ і „війна“ — ось були методи, якими йшли шляхом поступу вибрані народи. Що сі самі методи поручав революційний соціалізм у внутрішньо-національній клясовій боротьбі; загально відома річ, щоби її доводити. Величезну ролю насильству признає і Сорель. На його думку „насильство — се одинокий засіб, яким розпоряджують... нації, схудобілі через гуманітаризм, щоби віднайти своє давне завзятя“¹²⁸). Говорячи про боротьбу Рима з Картагеною Вольтер писав, що така вже людська натура, що „прагнути величності своєї країни, се значить прагнути нещастя своїм сусідам. Той, хто хотів би, щоби його рідний край не став ніколи ані більший, ані менший, ні багатший, ні біднійший, був би горожанином всесвіту“... Іншими словами, на думку фернейського мудрця, з насильної експанзії своєї країни зрікається лиш той, в кого цілком завмерло почуття патріотизма, хто прагне не розвою, не поступу, лише

застою з правилом „не руш мене“. Тому то, з одного боку, кожний інтернаціоналіст (який не є перелицьованим націоналістом, як напр. більшовизм) мусить бути паціфістом, і кожний паціфіст — інтернаціоналістом; тому то, з другого боку, нація або ідея, яка стремить розірвати залізні пута індивідуації, яка дбає не про конкретне, але про „вічне“ — мусить признати величезну роль в життю націй — насильству. Без нього не усунути ні змиршавілого, без нього не розчистити площі до будови нового, без нього не зреклася б історичної ролі ні Туреччина, ні Росія, ні Еспанія. Без нього ні балканські, ні „російські“, ні англосаксонські народи не могли б приступити до здійснення „універсальної сторони свого генія“ на користь собі, людскости і поступови. Інакше й не могло бути, бо коли історія є боротьбою за пановання і владу, за взяття в посідання, — то творче насильство мусить грати велику роль в сім процесі, бо привлащення се передусім бажання поконати, се формовання і перетоплення матерії після свого бажання, волі і — сили.

Вільфредо Парето, італійський соціолог каже, що „віра й боротьба різних релігійних доктрин і людей... є неминучий цемент для здорового народнього життя“ (і міжнароднього). Нарід *senza fide* (без віри) в свою місію, мусить згинутися¹²⁹). А що віра логічно веде до бажання накинута її иншим, до насильства, то ясною є його роль в історії. Кожда церква (релігійна чи політична) лише зачинає тим, що є церквою гоненою, але щоб утриматися при життю, вона мусить перейти через стадію тої церкви, яка зветься *ecclesia militans*. Сим засобом перемагає в сяка нова велика ідея. Сей засіб (насильство) не є з тих, що можуть бути, а можуть і не бути. Агресія, через яку нова ідея приходить до життя, не є випадкова, вона імманентна кожній „теологічній“, релігійній або національній ідеї, що прагне заняти на якійсь території, або в умах якоїсь маси місце ідеї собі ворожої. Маври і Еспанці, Франки і Атилля Варвари і Рим, Рим і Картагена, Англія і Еспанія та Голляндія, Москва і Татарщина, — до безконечности можна б, збільшувати сі приклади... Автор „Заратустри“ каже: „В кождім учителю, провіднику сидить та сама „злоба“,

що ославлює здобувця... Нове є в кождім разі „зле“, як таке, що хоче здобувати, валити граничні каміня і старі святощі¹³⁰⁾ — валити „творчим насильством“, про яке говорить і Сорель, і Енгельс, і Парето, і Дарвін, і Спенсер під ріжними назвами і з ріжними okazaми, і якого приклади дає нам щоденна історія від печерної доби аж до наших днів. Агресивність, не компроміс — такий шлях кожної нової ідеї, яка протиставляє себе другій, яка разом з сею другою себе взаїмно виключають.

Дана тут відповідь є відповідю на питання — „як“. Разом з тим стоїть ще може важніше питання — „хто“. Хто впроваджує в світ і здійснює якусь ідею? Провансальці, демократи і прочі народолобці відповідали — завше народ! Ми відповідаємо — ніколи народ! Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані — чинник пасивний, той що приймає. Чинником активним, тим, що накидує якусь ідею, тим, де ся ідея зроджується є — активна, або ініціативна меншість. Називають її ріжно: „класово свідомий пролетаріят“ (в противність до переважаючої маси „несвідомого“), „національно свідомі інтелігенція“, „аристократія“, „правляча кліка“, „тирани“, (її політичні твори — С. С. С. Р., фашистівська держава, „Unegalitäre-“ або „Führer-demokratie“ (Alf. Weber), але — суть сеї меншости та її роля в усіх громадських гуртових одиницях та сама. Се група, яка формує неясну для „неусвідомленої“ маси ідею, робить її приступною сій масі і, нарешті, мобілізує „народ“ для боротьби за сю ідею.

Особливо про одну з сих ідей, про національну, каже Шпенглер: „Нація, як всі великі символи культури, се внутрішнє посідання не многих людей“¹³¹⁾. Другий констатує: „египетська, європейська, середновічна, ісламська культура Арабів вивели себе з невеличкого числа релігійно переконаних, які витиснули свою печать на найменших елементах сих культур“¹³²⁾. Меншістюж є і каждочасна „аристократія“, що править країною. У орд дає такий драстичний приклад що до сього: „Коли-б (пише він) якась культурна держава, скажім Англія, Франція або Зєднані Держави, стратила зненацька всякий

уряд і на час впала в стан дійсної анархії, чи можна припустити, що формовання уряду, при таких обставинах, завдячуваноб акції народа, викликаній невігодами через брак уряду? Напевно ні“... Та „як швидко такий уряд зложила би жменька одиниць, що малиб впливи в країні, а яких інтереси лиш поверхово потерпилиби через брак уряду, але їх головний мотив при стремлінню привернути якийсь уряд, була б любов влади. Нарід ніколи не домагається уряду, скрізь уряд повстає сам собою. В історії народів ще ніколи не сталося, щоби нарід підняв початкові кроки для формовання уряду. Уряди завше установлялися меншістю, що шукала влади, але ніколи більшістю, що шукала охорони“¹³³).

Поставте замість слова „уряд“ і порядкуючу, організуючу, провідну силу взагалі, — і побачите, що правило установлене тут Уордом, можна розширити не лише на процес творення уряду, але взагалі на процес організації всякого гурта: як існуючого, себто того, що має вираз в готових установах, так і ідеального, що є поки що „громадською думкою“, пляном, щойно хоче втілитися в установах. Ніколи пасивна юрба, лише активна меншість є суспільно творчою силою, чи то будуть „варяги“, чи конквістадори, чи певна кляса, що репрезентує націю, чи нація, що репрезентує їх „союз“, чи купка „подстрекателей“ або „поджегачи“, скрізь меншість. Роля сеї меншости величезна, особливо як повитухи нових ідей. Хочу ще тут навести глибоку аргументацію Г. Зімеля. Він твердить, що суспільність утримується спершу „інтера́кціями“ між одиницями, а пізніше створює собі осібні органи влади, що ведуть самостійне життя. „Тим способом спільнота релігійна втілюється в клері, політична суспільність в адміністрації і в війську.., армія, в свою чергу, в старшинськiм корпусі, всяка стала асоціація в своїм комітеті, всяка партія політична в своїм парламентарнім заступництві“... Сі меншости є органи груп, що існують самі для себе. Там, де сі органи ще не сформовані, там — особисті елементи мають субстанціональне існування (лише там грає ролю „нарід“).

Скоро ж сі правлячі групи зорганізуються, вони розпочинають власне існування незалежне від членів групи. Сі органи (а ніколи „нарід“) заступають ідеї і сили, які утримують групу в данім стані. Спільноти, що не вміли витворити собі таких органів, таких самостійних меншостей, — які б стояли понад одиницями, втілюючи в собі стремління й завдання групи, — кінчили катастрофою. Вони розкладалися і гинули, коли сі групи не були нічим иншим, як сумою їх членів, коли єдність групи лишалася в безпосередній залежності від інтеракцій поодиноких членів. Навпаки, там, де такі зріжничковані органи групи витворювалися, група ставала рухливішою. Коли для всякого політичного зарядження, правничого, або адміністративного, треба вправити в рух цілу групу, її акція грішить тяжкістю, що випливає з труднощів фізичного і морального зосередження. Сих труднощів не знає соціяльний орган (меншість), створений для ясної йому, стисло означеної мети, і тим способом він ліпше спричиняється до збереження групи, роблячи соціяльну акцію докладнішою і раптовнішою... „Отже, в великім числі випадків, інтерес який каже заступити юрбу меншістю походить з того, що стислійша групка... має більше свободи в рухах, більш легкоти щоби зібратися, більш точности в чинах“. Автор доводить, що і в економічнім житю корисніше існування таких груп меншостей, аніж чисто особистих інтеракцій. Опріч того така організація меншости, правлячої групи дає ліпший напрямок гуртовим силам. Бо юрба ніколи не підноситься вище певного, досить низкого інтелектуального рівня. Збиранина людей зміцнює афект кожного з її членів, силу почування і хотіння, але не силу розмисла. Коли група мусить ділати як єднота, коли іде про рух en masse, се заступство маси особливим органом є неминуче. Коли се заступництво конче потрібне, але юрба ще не має свого провідного органа, то меншість здібна провадити нею, „мусить завоювати тяжкою боротьбою (накинути масі! — Д. Д.) впливи на масу“. Ілюстрацію сього ми бачили в останній революції на Україні. Невигоди, які повстають для суспільности, позбавленої зріжничкованих органів, роблять її меншwart-

ною в боротьбі з чужими силами. Правда, бувають випадки, коли орган групи зачинає трактувати себе як самоціль, більш дбає про власні кастові інтереси, як групи, якої виразником повинен бути. Се випадки, коли органи не можуть подолати доручених (або привланих собі) функцій, тоді настає розклад суспільности (Польща перед поділами, Україна кінця XVIII в., Росія Миколи II.), або революція, „коли треба вернути до непосредних акцій і контракцій між одиницями“, коли маса знов бере в свої руки функцію, зле справовану „меншістю“. „Всі революції, через які якась політична групка (меншість), повалюючи свій уряд, знов ставляє законодавство і адміністрацію під непосредні впливи особистих ініціатив, є соціологічні феномени сього порядку“. Але кличе маси на арену — знов таки меншість! Отже при всякім стані суспільности для утримання її при житю, для успішної оборони і всякої акції взагалі — неминучою умовою є існування активної, відважної, спрагненої влади меншости, сеї правдивої носительки великих ідей, найважнішого чинника історії¹³⁴).

Творче насильство — як „що“, ініціативна меншість — як „хто“, ось підстава всякого майже суспільного процесу, спосіб, яким перемагає нова ідея. Сі два моменти, як домагання практичної політики, є шостою підставою і складовою частиною всякої нової ідеї, що здобуває собі право на житя.

РОЗДІЛ VII.

Світогляд „фавстівських“ і „будійських“ народів. — Ділема: або-або.

Виложена ідеологія не є фантазією, ані мозковою теорією, — вона є практичним символом віри всіх здорових і шляхотних рас, вона ж забезпечувала і забезпечує їм пановання і посідання дїбр сього світа. Тисячу прикладів дає на се історія!

Ось що каже німецький філософ про Римлян: Війська уживалися для політичних підприємств, для здобутя

богатств, слави, для абстрактного пановання („теологічні“ вартости!). Відносини до інших народностей були чистими відносинами насильства... Їх Бог є лише капітолійський Юпітер і вони не респектували „сакра“ інших народів. Катон говорив по кождім засіданню сената своє „*setegum censeo*“ і Катон був правдивий Римлянин. Отже римський принцип се була холодна абстракція пановання і насильства, як „чистий еґоїзм волі“, принцип чину для чину. Монтеске каже, що було сталим звичаєм Римлян зміцняти між собою карність... Публій Назіка казав їм, без жадної потреби, будувати военну флоту. Байдикування лякалися вони більше, як ворогів“. Серед них панував правдивий „страх спокою“, так характеристичний для могутних рас, і який так дивно висмівав Франко в своїм „Кайні“. Вони були „твердо переконані, що лише Рим мав приказувати іншим“, і власне тому, що Римляне, погорджуючи „конкретним“, „поодиноким“, „змісловим“, гонили за „абстрактними“, „теологічними“, „вічними“ вартостями, — перемогали вони своїх, занадто до „конкретного“ привязаних, противників: „Римляне (пише той самий Монтеске) були славолюбні з гордості, Картагінці — з жадности, перші хотіли панувати і приказувати, другі — посідати“; в наслідок того — останні „провадили війну, не люблячи її“ і тому підпали владі Рима. Ту саму думку висловив і Корадіні, закидаючи землякам, що для них тому така тяжка була війна, що вони провадили її „з паціфістичними настроями“. Картагіна працювала для дочасних дібр, для неї, немов для провансальця, саможестивність постільки мала значіння поскільки не вимагала жертв в борні за неї, для Рима ж саможестивність була самоцілю, добром в собі, тому він став світовою імперією. „Програні битви, зменшення людности, упадок торговлі, вичерпання державного скарбу, повстання сусідних племен могли змусити Картагіну прийняти найтвердші мирові умови. Але Рим не давав себе вести почуттю доброго і злого, для його рішень міродатним був лише взгляд на його славу, а що він, як йому здавалось, не міг існувати, без панування, то не було ані надії, ані страху, які б могли його змусити, прийняти

не ним подиктований мир“. Для Рима значило лише „загальне“, а „конкретне“, „тілесне“ не мало права на істнування. Тому „по битві під Каннами навіть жінкам забороняли проливати сльози“. Для характеристики протилежного, слезаво-„людяного“ настрою zdeгенарованих рас (так близького нашим провансальцям), автор згадує „трусість, нездарність і мяккотілість азійських народів“, а передусім Філіпікуса, який „власне перед розпочаттям битви, росплився слезами на думку, скільки тепер згине людей... Інші слези проливали ті Араби, які плакали з болю, коли їх начальник заключив завішення зброї, що забороняло їм проливати кров Християн“¹³⁵).

Се була відданість не існуючому „тілесному“, лише одній абстрактній великій ідеї, найшляхотніший ідеалізм (що його й тіни не мали наші „гуманітаристи“), який вносив сі народи на шпиль пановання.

Сим фанатичним духом, жадобою пановання і відданням ідеї, своїй місії, переняті й модерні Римляни-Англосакси. „Війна створила нашу імперію, війна і завоювання“ — каже лорд Робертс, переможець Бурів („Message to the nation“). І сю тезу доводить цілий ряд англійських істориків, яких стиль і спосіб думання так само велично і сильно збудований, як і сама імперія, в якій ніколи не заходить сонце. Гомер Лі з щирістю свободної людини, з сатисфакцією добре виконаного обов'язку, стверджує, що „війною і завоюваннями, рабунком і інтригами, брутальною фізичною силою, збудовано (британську) імперію“. Другий історик, Сільи згадує з признанням про знану лиш великим душам, відвагу людей „які збудували імперію“, і які „були в сути річи піратами“. Сілон не старається навіть підходити до їх вчинків з моральною міркою, ані виправдувати їх з сеї точки погляду. Не „гуманітаристи“, не „евнухи“ були сі будівничі, лише поети чину; лиш ті генії насильства, що носили далекі ідеї в своїй груді, — мали потрібну велич, щоби доконати велике діло. Се був потяг до пригод відважних людей, що мріяли про блискучі діла, dreaming a greatly... Мрійники, які перетворювали свої криваві видива в дійсність, які ніколи не уникали небезпечної борні, ніколи не питалися про „твое“ і „мое“. Се були

пірати і аристократи, адмірали і торговці невольниками, се були люди типу славного „отамана“ Джексона, якого „бандитський“ напад допровадив згодом до підбиття Полудневої Африки, ті про яких казав Кіплінг, що вони не були „ні Боги, ні діти“, лише „мужчини серед світу мужчин“. Дальше се були, як їх в безсилій злості погідливо звать нездарні народи Сходу, „ганделеси“, як Гарборн, агент „левантійської кампанії“, перший Англієць в Константинополю, або діячі східно-індійського товариства, що оснувало пановання Великої Британії в Індії, за якими як тінь ішов їх великий рідний край, які, щоб не робили, все мріяли лише про величність Великої Британії. Не сухі „принципи“, не недокровні теорії, лише далекозорі, з залізним завзяттям люде, що дбали про „завтра“ і про „відірваний“ принцип пановання, створили сю імперію, про яку ні оден Англієць не може думати без дрощи захоплення¹³⁶). Ціла філософія сих людей була в цитованім вже вірші Бодлера — вони „відїздили, щоби відїздити“, щоби задовольнити свою жадобу пригод, або, як казав оден з сих конквістадорів, Вальтер Ралейс, „щоби відкривати незнані країни, завойовувати їх і взяти їх в імени короля в посідання“... Чим відріжняється ся філософія від римської?

Про неї каже Токвіль: „Справа, якої успіх потрібний для Англії, є в очах Англіїця справою завше справедливою... З засади, що інтерес Англії є міркою справедливости, плинула безоглядність англійської політики супроти всього, що їй стояло на дорозі: тверда й безмилосердна в здавленню бунтів, байдужа на терпіння й скарги тих, над якими панувала“¹³⁷), ся раса спричинилася рівночасно найбільше для людської цивілізації як яка будь инша, перенята кантівскою моралю. В сім відношенню пострах всіх жіночих і мужеських моральних кумошок, англійський *sapere* рішучо вище німецького *Kant'a*!

Кровю від крові, кістю від кости Британців є Американці, раса, так мало оцінена, яку Європейці так мало розуміли, як Європейців Азіяти, але повна шляхотного ідеалізма і наскрізь перенята тим „теологічним“ духом, яким твориться історія. Сорель відкриває „дивну

аналогію між Янки, що надається для всіх справ, та старим грецьким матросом, напів піратом, напів кольоністом і торговцем“, бачить аналогію між античною людиною героїзму — людиною, що вибирається на підбиття Far West¹³⁸). Рузе каже, що „щоби стати Американцем треба дивитися на життя як на боротьбу, але не як на приємність, стреміти в ній до побідного зусилля, до творчого завзяття“. Типовим виразником сеї суто американської енергії був Форд, який казав: „Все є можливе... Глядіти все наперед себе, безнастанно думати про нові проблеми... Власне такий спосіб думання створює нове становище, в яким є все можливе“¹³⁹). Неправда, як се різниться від „залізних законів історії“, ходу „еволюції“, „щастя мас“ і пр.? Ще характеристичнішим представником американізма, відважного і ідеалістичного був Рузвелт. „Людина (казав він) що любить чужі країни так само як свою, шкідлива для суспільности“. Боронити свій край і дбати про його величність — се найвищий закон¹⁴⁰).

Се є вперта, невсипуща енергія сильних народів, „відвага шляхетних рас, абсурдна, спонтанна, з байдужністю й погордою до втіх і вигоди тіла, до життя, добробуту“¹⁴¹).

Шпенглер уважає взагалі сей дух за дух окцидентальної цивілізації, геній „фавстівської людини.“ Характеристичними прикметами її є: „Переборення опорів.., активність, рішучість, самоутвердження... боротьба проти вражінь моменту.., проти близького, схопимого, накинення того, що має загальність і тревалість... „Воля“ — ось те символічне щось, що відріжняє фавстівський душевний образ від всякого іншого“.

Се світогляд цілковито суперечний азійському, індійському. „Історія західного Європейця се доля, якої він сам прагнув, індійська — доля, що йому притрапилася“. Його ідеал се „від моментальної змислової дійсности суворо відділене абстрактум“, се „вища поезія сили, непогамованої волі, пристрасти змітати всі перепони“. Се поезія того „божевільного“ Лесі Українки, який „волю здобуває, щоби гнатися на безвість до загину“.

Фавстівська воля влади се не сама експанзія, се „експанзія як переможення лиш змислового“, те, що пере-скакує своїм духовим зором через „мене“, „тебе“, через „ближних“, через „тепер“ і „тут“, се стремління до „без-конечного“, в сенсі простороні, як і в сенсі часу. Сей фавстівський чоловік мав свого Бога не в змисловім оточенню, яке треба було перемогти, лише в „невидимім“, яке треба було здійснити в боротьбі і змаганню¹⁴²). „Хто має свого Бога, той повинен (каже Гюйо) мати для нього стільки пошани, щоб не хотіти з нього зроби-ти творця того світу“¹⁴³), який він відкидає в ім'я великого майбутнього. Чи не сю думку мав і Шевченко, коли не хотів знати свого Бога, поки він не прийде й не „спалить осквернену землю“? Чи не сяж гадка лежить в ідеї Тройци, що в одній єдності розрізняє Бога-отця, що створив „той світ“, і Бога-сина, що прийде його зруйнувати на страшнім суді?

Такий є дух окциденту, і коли деякі його на-роди хиляться до упадку, то не для того, що не переймаються засадами „гуманно-сти“ і „справедливости“, але тому, що сей дух, як ми його щойно схарактеризували, від них відлітає. І навпаки, не для чого иншого погружені в свій сон невільника „барвисті“ народи, як для того, що не приймають вони сеї все одушевлюю-чої ідеї. Я вже говорив вище про те, як занепад сеї ідеї, волі життя і влади в однім напрямку, у млівч тягне її атрофію і в другім. Хто не вмє нападати, той не вмє боронитися. Про се говорить Тен. Він каже, що будійська доктрина, яка зачала з заборони всякої агресив-ної війни, скінчила заборонаю війни оборон-ної. В противність до Плятона, який вимагав інстин-ктову ненависть до ворога, будізм проповідує любов до нього. Де панує ся доктрина, чужинця тракту-ється як свого. В противність до „зоксициденталізо-ваного“ ариянства, яке ідею „вічного“ ставляє над все дочасне, в будійських країнах „ліпше є шанувати свого батька й мати, аніж служити небесним і земним бо-гам“. Коли „ся доктрина злагідніла людину (пише Тен), то за ціну її змертвечіня“ (en amortisans).

Ся доктрина ослабила людей, що визнавали її, „вони стали менш чинні і більш соціябільні, і від того часу вони менш творили і менше руйнували“¹⁴⁴).

Цікаво, що і Тен приходить тут до протягнення знаку рівності між творчістю і насильством, між (як сказав би Ніцше) Ja-Sagen і Nein-Sagen, між афірмацією і негацією (Гегель), між понеханням експанзії, відпочинком і смертю. Цитований нами новий німецький філософ бачив свій ідеал в суворо відділенім від змислового „абстрактумі“, другий, його попередник, в „абстрактно загальнім“, ворожим всякому „партикулярному“ і всьому „втіленому“. Будісти натомісць засвоїли собі як ідеал якраз щось протилежне сьому. Сим пояснюється і та марна історична роля яку грають будістські раси в історії. Бажання, воля є правдива сила в емоціональнім світі. Народи, позбавлені сих бажань, сих пасій (які зберігають рід і продовжують його) мусять згинуть. Ті, що посідають сю волю атрофованою або ослабленою, лишаються позаду в житевій конкуренції, де законом є право сильного.

Продовжуючи свої спостереження про будізм, Тен каже, що пропаганда будистів „покиньте ваші пристрасти, толеруйте ворогів, полиште ненависть“ (скільки в сім драгоманивщини!) не для європейської людини. „Іх мудрість не зроблена для чинних рас Європи, для сих людських родин, що так міцно і сильно тримаються життя... Будійська наука кличе до зречення, а ми хочемо ділати (пригадується знова Гете „з початку був лиш чин“), вона нас вчить нічого не бажати, а в нас бажання є сильнійше за життя. Нарешті, як винагороду за наші зусилля вона нам обіцяє нірвану (наш рідний соняшно-клярнетний спокій!), цілковитий відпочинок, але сама ідея сього відпочинку лякає нас“. Сакія Муні прийшов не для нас, він нас не вратує“¹⁴⁵).

Се не є ідея окциденту „Нація, яка... відкине всяку ідею слави... блиску, індивідуальної вищости, зводячи всі мети до задоволення матеріяльних прагнень мотлоха, себто до заспокоєння потреби насолоди найбільшого числа, стане готовою до завойовання. „Хто хоче спасти

своє життя, губить його". Інтерес ніколи не зможе угрунтувати чогось; маючи страх перед речами великими і героїчною посвятою, він доводить до стану ослаблення і деморалізації¹⁴⁶).

Живуть і панують лише раси, які не знають сумнівів, які не задумуються над правом на власне існування і на існування коштом слабших і нездар, які покладаються не на обставини, але на неугнуту силу раси, для яких і розріст і їх ідея є догмою абсолютною, не релятивною, шукаючою санкції, вартістю. „Бо не знати, чи від початку світа можна назвати однісіньку культуру, установу або релігійну науку, якій би вдалося утримати, стаючи на засади, яких вартість уважалася лише релятивною“. Чому досі стоїть Англія? Тому, що, як казав один англійський учитель Гізо, там ще в школах „вливалося залізо в душу дітей“, а не розслаблюючі доктрини „загальної справедливості“, пошановання ворогів, взглядної користи війни і інших вартостей, яких не смілося брати догматично; тому що там не пропагувалося ненависти до афекту і волі...¹⁴⁷).

В сих двох світоглядах, окцидентальнім і будістським, втілюється боротьба рас сильних з расами zdeгенерованими, які лише в дегенерації сильних бачуть свій ратунок. Але кожда здорова нація, яка не хоче згинуть, повинна стряснути з себе „будізм“, бо він є смерть і гибель. „Мрійники про всесвітній мир і братерство народів (каже Шпенглер)... се духові провідники фелакства, се лиш инша форма паціфізму. Антинаціональний елемент все був в історії всіх культур... Здане на себе саме міркування (інтелект) все було вороже життю і історії, невойовниче, нерасове... Світовідчування всього расового, рішення бути субектом а не обектом історичного розвою, бо третього не має, коротко воля влади мусить тепер боронитися перед доктриною, якої прихильники... думають заступити дійсне льогічним, владу фактів абстрактною справедливістю, долю розумом... Майбутне кожної нації залежить від того... як далеко удасться расовому моменту сей напад ударемнити. Колись переміг Рим решту античного світа тим, що зумів викреслити з своєї політики фелакські інстинкти

теленізму... Практичний наслідок теорій, що хочуть ущасливити світ з правила безформна і тому аісторична маса. Всі ущасливлувачі світа і космополіти заступають феллахські ідеали, чи вони того свідомі чи ні. Їх успіх означає зречення нації з історії не на річ вічного миру, лише на річ інших“. Така феллахська нація вертає до первісного стану спокою, знярядя в руках інших, який „хитається між довгим терпінням і переминаючими вибухами люті“...¹⁴⁸).

Чи треба звертати увагу читача на аналогії, які мимоволі самі напрошуються? В кождім разі, в однім Шпенглер мав рацію: люде будуть вічно ритися в землі, будувати піраміди, завойовувати країни, організувати незорганізоване і боротися між собою. Хто хоче вирватися з під влади сього закона, в імя „миру“ і „загальної справедливости“, лищиться його пасивним виконавцем. Хто не хоче працювати для своїх абстрактних ідеалів, працюватиме „на фараона“. Лише ся ділема стоїть перед нами.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

Українська ідея.

РОЗДІЛ І.

Новий національний „ерос“.

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

Те, що бракує українській ідеї, се „цілком новий дух“. Наша мандрівка по пустелі ще не скінчилася тому, що були в нас тисячі воель замість одної, і сотки туманних замість одної яскравої думки, що лучила б усіх в одну цілість. Бо що є нація, коли не скупчення мільонів воель довкола образу спільного ідеалу? Ідеалу панування певної етичної групи над територією, яку вона одержала в спадщині по батьках і яку, може поширену, залишить своїм дітям.

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

Власне недорозвинення „емотивного“ первня було якраз причиною наших останніх катастроф. Запал „Марселези“ лишивсяб звичайною жакерією без людей Конвента, що дали йому формулу і зміст. Але і кличі 1789 позісталиб порожнім криком

без запалу „Марселези“. З українською ідеєю не вважалося цього потужного патосу.

України ще нема, але ми можемо створити її в нашій душі. Можемо і повинні опалити сю ідею вогнем фанатичного привязання і тоді сей не лише зість в нас нашу рабську „соромливість“ себе, що нищить нас, як соромливість своєї правди знищила французьку аристократію, як ідеологія „кающагося дворянина“ знищила російську шляхту, — але тоді спопеліють в сім вогні і чужі ідоли. Але лише тоді. Бо поки ми не виплекаємо в собі того бажання хотіти створити свій світ з зовнішнього хаосу, поки вертерівську ніжність не заступить в нас зачіпна любов посідання, теореми — догмати, „соромливість“ — брутальність, Сковороду — Саванароля, Костомарова — Маціні, а безхребетне народолюбство — агресивний націоналізм, доти не стане Україна нацією. Се є той „суб'єктивний момент“, досі в нас нехтуваний, без якого ані природні багатства, ані число людности, ані жадна „еволюція“ нам не допоможуть. „Національність — пише Келен — в першій лінії має суб'єктивний бік. Се волевий і тепловий елемент, який може підноситися до температури пропасниці, але й спадати нище нулі. В останнім разі не вистануть нації жадні об'єктивні передумови, щоби здобути від історії признання своїх претенсій на державне існування. В сім лежить м. и. точка тяжости проблеми України“¹).

Досі в нас сим моментом нехтували. Замість розпалювати до білого сю „емоційність“, в нас її гасили. Ніколи національні постуляти не вважалися в українстві з „залізною силою ентузіазма“. Слово націоналізм опльовували. Його соромилися. Привязання (Українця) „до того, що дає йому життя“, до свого він уважав „смішним“²), як і „всі інстинктові почуття“. Його ідея не сміла мати нічого з „релігійного фанатизма“, нічого з „розпалу змагань“. Треба було зробити так, щоб „розумові виводи брали верх над емоціями“. Здушити екстаз, забити в ідеї її нерв, зробити з неї нудну партійну програму — ось чого хотіли в нас. „Різка напруженість“ національних стремлень п'ятувалася як пережиток некультурних віків, як „хоробливе явище“. Драго-

манів гремів проти „духу старозаконної нетерпимости“, випомінаючи його навіть Шевченкові. Він забував, що нетерпимість до чужих богів — лиш відворотний бік непохитної віри в своїй.

Досі наше українство не здобулося на велике хотіння. Його хотіння покривалося досі з „ніжною любовю“ до свого, не знаючи волі накинути себе силоміць і своєму оточенню, і зовнішньому світові, не маючи такого заперечення чужої ідеї, яке захитало б її в її підвалинах. „Чому ми такі нікчемні? — питається одна з „роздвоєних“ українських душ, і відповідає — „тому, що нема в нас хоч у, а коли й є, то такеж нікчемне і кволе, як і ми“³). Се була нікчемність волі, в якій Фереро додає головну недугу нашого віку взагалі.

Не можна сказати, щоб українська ідея зовсім була позбавлена „емотивного“ забарвлення, лише було воно „нікчемне і кволе“. Затрималося на примітивнім шаблі розвою. Наша воля до утвердження національної особовости не піднеслася до її заперечення в інших, до свідомости, що „кождий лиш те посідає, що иншому видер“; без панських забавок, „ми просто любили своє, просто без свідомости почували ніжність“ до всього рідного, свого, „наського“⁴). І поскільки тут дійсно приходило в гру се „без свідомости“, то ся „емотивність“ в українстві була, але недорозвинена, пасивна, лише оборонна. „В питаннях національних ми не йшли дальше тої границі, котра визначалася потребою самооборони. Дуже гидкий був нам так польський, як і московський націоналізм з інстинктом державного насильства“⁵). Інстинкт, без якого мертва всяка ідея, якому завдячує свою житєвість польщина і російщина, був ненависний нам. Незрозумілою мовою говорили для нас ті, що не уявляли собі „нового ладу“ без „нового невільництва“; парадоксом звучало, що всяка здорова ідея, що хоче перемогти силою, мусить поконати світ.

Українець не хоче побіди своєї ідеї, коли вона до того вимагає насильства, коли її тріумф купується ціною „знущання над людиною“, або „насильством, примусом, обманом і грабіжом чужого“⁶). Перемога ідеї по-

винна прийти без заклику до „національної ненависти“, на якій нічого „не можна будувати“; „злоба“ супроти ворожої думки, „жагуче, одважне прагнення знищення в самих його основах“ противної ідеї, заклик до „темних інстинктів мас“ — се були емоції, які треба було укоськати, навіть супроти ворожого невільно було виступити „з чимсь несправедливим“⁷⁾.

І навіть тоді, коли український патос переходив до заперачення чужого, воно було неповне, половинчате. Навіть революційне українство знало в сутирїчи лише „чого воно не хотіло, а не чого хотіло“. Його бажання „зруйнувати існуючий лад“ було лиш виразом того почуття, що стреміло тільки знищити „насильство“ в світі; до організації нового „насильства“ революційне українство не додумалося. В нього не було „бажання панувати над кимсь“, лиш гола непродуктивна, чисто оборонна „ненависть до рабства“⁸⁾.

А сього було так мало! Сама „ніжність“, пошанівок до свого, — не тільки не дасть перемоги ідеї, але й не пірве свого народу. Латинська церква, з чужою мовою, так само як східна з її церковнославянщиною. — помімо того пірвала маси, а які спустошення робив серед Українців, тай і тепер робить, чужий в нас російський большевизм. Очевидно, сама „ніжність“, сама поверхова „наськість“, любов до свого не дасть ідеї перемоги. Щось иньше мусить ще в ній бути, в її патосі. І се „щось“, до чого горнутья підсвідомо маси, що є сутю ідеї, освячуючи її незрозумілі й чужі масі деталі, — якраз і є власне сей інстинкт пановання, влади, бажання накинути себе ворожій думці і світові, вести за собою, уряджувати житя, хочби й силою. Маси, так вражливі на сей „інстинкт насильства“, вітрять його навіть в чужій по формі ідеї, і часто приймають її, жертвуючи їй млавою, недокровною, однобокою, лише оборонною, за „ніжною“, трусливою, — хоч і „своєю“.

Наш патос був „тугою за чистим, людським, мирним... житям“⁹⁾. Алеж житя се не лиш туга, але й гнів! Не лиш чисте, але й брудне! Не лиш мир, але й війна! Підставою українського відродження було „щиросердне хотіння“, а „не примус, не обман, не грабіж чужого“.

Але ж, щоби перемогти, патос нової ідеї не може обійтися без волі до примусу, часом до обману, а часом до „грабіжа чужого“. Бо що в підбитої нації є ще „свое“, що не стало привлащене чужими? Навіть на своїй території чується така нація „на нашій не своїй землі“. В полудневім Тиролі навіть прастару назву країни, навіть німецькі назвиска зіталізовано, зроблено „чужими“.

Інстинкт пановання („примусу“), властивий всякій великій ідеї, і ніколи без нього вона жадною „ніжністю“ Винниченка, ані „сопілковою“ філософією Федьковича, ані „антиберкутівством“ Франка, ані „антифанатизмом“ Драгоманова, ані Тичиновою „музикою“, ані „народолюбством“ соціялістів, — не здобуде собі права на буття. Мало хотіти підважити волю, треба поставити на її місце свою, яка убралаб в нові ланцюги ворохобний світ фактів.

В нас протестувалося проти чужої ідеї тільки в імя гуманности, „ніжности“. „Не вірю в те загальне в нас, — що йде поруч із знуцанням над людиною... Людина для мене самоціль, нехай мені й закинуть, що то гуманізм“⁽¹⁰⁾. І в сім страшне засліплення. Бо лиш той спротив творчий, який є вагітний грядучим „знуцанням“ над опірними, волею до сього. Колиб воюючий фашизм або большевизм не мав в собі того самого духа, яким натхнений був тріумфуючий фашизм і большевизм — ніколиб вони не перемогли. Християнство, що вийшло з катакомбів, видало Торквемаду, і колиб його дух не жив вже в перших Християнах, не схилилися б перед ними римські вірли.

Драгоманів гримав против сього патосу пророків, бо мала в них було „гуманности, альтруїстичних думок“, а натомість багато „скаженої злости проти тих, хто не приймає віри пророків і апостолів“. Знов страшне засліплення! Бо безсила є та ідея, яка обмежується лиш „альтруїзмом“ до себе, а позбавлена „скаженої злоби“ проти чужого світа. Ось слова одного большевика: „РСФСР не лише пять букв, але й пять огненних знаків, що звістують світові нову правду. За сі пять знаків я, що до нестями ненавижу убійство, візьму рушницю і піду вбивати“. Посилаючи на смерть тих, хто не поділяв його

науки, Кальвін казав: „Бог так хоче, щоби пішла в непамять ціла людськість, коли треба битися за його славу“¹¹). Ось той патос який бракує українській ідеї, що знала лише захват до свого, але не заперечення чужого.

Всяка творча ідея потребує не тільки визволитися (*se liberer*), але, як казав Ле Бон, — накинутися (*s'imposer*). Хочби „гуманність“ і чорти брали. В нас відкидали, „примус“ і „обман“ в імя „ніжності“, там відкидали „ніжність“ в імя тріумфу над чужим. В приявности сього духа не лиш спротиву, але й волі пановання, не лише до визволення, до примусу, не лиш до людяности — і є сильна сторона „емотивности“ творчих ідей. І поки сей складник не увійде в нашу „емотивність“, — мертвою і безплідною останеться українська ідея, опанована чужими, що дбають не про „ніжність“, але про самоутвердження.

Чужі ідеї, з якими доводилось нам мати діло, все мали те, чого бракувало нам. Духовість російського проводу пересякнута наскрізь тим інстинктом, про який тут говорю. „Чим я не хотівби бути — читаємо в Достоевського, — чого я не прагнувби довершити, чи я стану добродійцем, чи павуком, що ссе чужі соки, — що то все мене обходить? Я знаю, що хочу панувати і сього досить!“ А в другім місці: „...великий історичний закон полягає на тім, що ми ніколи не станемо великою нацією, поки не виплекаємо в собі певну зарозумілість, („самобмненіє“), свідомість власної ваги для світу... Всі великі нації власне через те могли розвинути свої великі сили, що були такі „зарозумілі“, що мали певність, що якраз тим служили людскости, що гордо, незмінно й послідовно лишалися тим, чим були“¹²). Що се, як не патос приказу, що не лиш боронить себе, від заливу оточення, але й накидає йому своє „горде“ й „зарозуміле“ національне обличчя?

Сей патос був і в Пушкіна, в Тютчева, і в Блока, і в Маяковського, в передреволюційній і в пореволюційній Росії. Оден з ворогів большевизму пише про них: вони зовсім відрізнялися від „підвладної“ людности, „комуністи чомусь всі голені, в скіряних куртках або робітничих блюзах, в високих чоботях... Говорять

уривчасто, коротко... Рухи різки. В їх захованню відчувалася, коли не природня енергія, то рішучість, відвага, а часто грубість¹⁸⁾. — Хто говорить „уривчасто“, „коротко“, й „різко“? Той, хто приказує. Отже знова, той патос командування, патос тих, яким не вистарчає „широсерне хотіння“, які знають, що ідея, щоби перемогти опір сього світа — оточення, чужої ідеї і своєї пасивної маси, потребує „відваги“, „різкості“, „енергії“, „примусу“, „рішучості“, а часто й „грубості“... Ся воля може бути спершу навіть не усвідомлена: Хмельницький, ані Вашингтон, розпочинаючи повстання, не думали спершу про незалежну державу, так само як Мусоліні — про опановання фашизмом вже існуючої держави, але — в усіх них був той дух „combativité“, відвага витягати найскрайніші логічні висліди з становища і воля до влади, яку — у слабодухів не заступить жадна програма. Сього бракувало чутевій стороні провансальства,

І то як у відношенню до чужої ідеї, до зовнішнього, яке треба перемогти, так і до власного оточення, в яким ідея розвивається, і якого силу тягlosti (інерції) теж треба перебороти. В сім випадку „примус“ так само конечний, як і в першій, і тому всі носителі нових ідей — помимо „демократичної“ мови — не визнавали за маєю ролі творчого чинника, лише все за провідною групою. Чутевий момент сих ідей обходився без солодкової симпатії до сеї маси, в ній скорше була та насильницька жорстокість, та змішана з жагою посідання любов, з якою трактує свій матерьял різбяр. Ідеологи сильних ідей в Росії „з повним спокоем були переконані, що нарід наш в туж мить прийме все, що ми йому вкажемо, себто прикажемо... Наші „общечеловекі“ були в відношенню до свого народа цілковитими поміщиками, навіть по селянській реформі“. „Що ліпше — ми чи нарід? — питається Достоевський, народові за нами, чи нам за народом?.. Ми повинні схилитися перед народом,... але ...під одним лиш услівем і се sine qua pop: щоби нарід і від нас прийняв багато з того, що ми принесли з собою. Ми не можемо знищитися перед якоюб то не було його правдою; наше най зостанеться при

нас і ми не віддамо його нізащо на світі, навіть в скрайнім разі, за щастя получения з народом¹⁴).

Сторонником „примусової“ ідеології супроти мас був і творець большевизма. Маса для нього ніколи не є мірником правди, ніяка „воля народа“, ані засада більшості не змусить його зректися своєї правди. Його ідея не повинна була шукати науки у стихії, вона перемаже лише „в боротьбі з стихією“ маси, яку має „стягнути“ з її привичного шляху. Зовсім недемократично твердив він, що „десяток розумників вище за сотку дурнів¹⁵“. „Щоби вийти з стану дитинства“, пише Ленін, всякий рух „повинен власне заразитися нетерпимістю в відношенню до людей, що затримують його ріст своїм паданням до ніг перед стихійністю¹⁶“).

Так пишуть маркантні ідеологи російського націоналізму. Так само ставився до народу (до „трусливих егоїстів“) — „друг народа“ Марат. А ось що читаємо в польського націоналіста Романа Дмовського: зібрати суспільність під прапор одної ідеї ніколи не можна „через погодження суперечностей, вогня з водою, але — через згуртовання тих, які стоять при даній ідеї, і змушення до послуху тих, хто по доброду не хоче її визнати¹⁷“. Правда, яка вражаюча подібність думок? — А на порівняння, ось українська відповідь на се саме питання — „ми за народом, чи народ за нами?“ „Ми поклонялись народові як животворчій стихії, яка мусить залічити всі рани... битія нашого, яка мусить одвіт дати на всі наші питання про індивідуальну і общеську свободу, про індивідуальне і людське щастя“... „Куди нарід наш сам схоче йти, так і буде¹⁸“)... В перших двох випадках провід давав свою відповідь на питання „стихії“, в останнім — запитувався у „стихії“, („установчих зборів“), що йому робити. Тут — незломна воля перемагти пасивність маси і себе їй накинати, там — страх перед накиненням своєї волі, як перед „якобінством“ і „деспотизмом“; психіка тих, що ведуть за собою, — і тих, що плетуться в хвості стихії. Психіка провідників, і — проваджених: народів-„пастирів“, і народів-„овець“.

Ся зарозумілість, якою забарвлений чутевий бік всякої великої ідеї в устах її толкувачів є ніщо інше, як безоглядна віра в себе, хотіння s'improser пасивній матерії, але не в неї шукати натхнення. Ідея, яка в своїй емотивній стороні немає сеї зачіпности, ніколи матерії не опанує.

Коли отже українська ідея хоче підійняти боротьбу за пановання з іншими, мусить в першу чергу здусити прокляту спадщину невільницьких часів. Мусимо перевести основну переоцінку вартостей. „Фанатизм“, „інстинктові почування“, емоційність замість розумовости, дух „старозаконної національної нетерпимости“, — все, що опльовували в нас, повинно реабілітувати свіже й молоде українство. На місце amor intellectualis повинна стати пристрасть, яка не знає жадних „чому“. Привязання до свого мусить доповнити воля витиснути свою печать на чужім, залежність від стихії — воля привести її до послуху. Мусимо нести відважно своє Євангеліє, не схиляючи чола ні перед чужим, ані перед власними „маловірами“. Мусимо набрати віри в велику місію своєї ідеї і агресивно тую віру ширити. Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народа-володаря. „Фанатизм“ і „примус“, а не „ніжність“, повнять конечну функцію в суспільнім житю і їх місце не може лишитися незанятим. Не займемо ми, займе хто інший.

Природа не зносить порожнечі.

РОЗДІЛ II.

Зміст української ідеї — Яскравість, виключність, всеобіймаючість.

Тільки безусловна віра в ідеал хоронить його від розкладу; вона не допускає до жадної дискусії над його наказами, до жадних розумовань над усталеними заповідями. Емоційне, чутеве забарвлення ідеалу стереже його від найсильніших логічних нападів, найбільш незбитих розумових доказів. Аксиоматичний характер ідеалу (який він завдячує сій „емотивности“) з гори виключає всяку розумову аналізу, робить ідеал нетикальним,

оточує його міцним муром „фанатизма“, якого не розвалити найтяжчим гарматам переконувань, глуму або провокації.

Там, де інтелектуаліст гризеться сумнівами, де — за їх підшептами — двоїться його ідеал і його душа, — там віруючий, не тратячи часу на безплідні дискусії, як Лютер, кидає в Люципера-спокусника каламарем, і мара щезає. Непереможний в штуці аргументовання, дьявол сумніву тікає перед лютерівською вірою. Та в нас якраз боялися сеї віри. В нас не любили „примусових думок“, ані „абсолютного ідеалу“, „ми льогікою розсудили“ питання нашої віри. Наше відношення до своєї й чужої ідеї базувалося на славнім „тому, що“, а наше відношення до дійсності переносили ми за Драгомановим „з почуття і віри на науку і розрахунок“. Не в горячій, беззастережній привязанню до ідеї (не в „емотивності“), але в моментах їй чужих, шукали ми санкції і оправдання сеї ідеї. Позбавлена емотивної підтримки, душа Українця, настіж відчинена нашептам льогіки, хиталася між ріжними, часом себе виключаючими, думками, не вмюючи відділити в собі Савла від Павла, не віруючи ціло ані в одне, ані в друге.

Ось в сім слові „відділити“, в неясности змісту української ідеології є причина нашого, що так скажу, національного атеїзма. Ось що про се пише Фереро: Людина може увірити в якусь правду лише „коли вмє її відріжнити і протиставити тому, що противне їй... (добре — злему, красу — гидоті, правду — похибці). Лиш тоді може вона розріжнити свої вартости і протиставити їх протилежним, — коли відділяє їх ясною чертою, означенням, межею. „Означити“ (definir) походить від „знак“ (finis), який означає границю, межу. Коли сі границі затерті або помішані, тоді добро, зло, правда і помилка, гарне і гидке мішаються; а в такому випадку як може воля бажати їх або небажати, скоро не вмє розріжнити?“ В такому разі все кінчиться „анархією доктрін і ослабленням волі“¹⁹). Тут властиво було взаємне ділання. „Анархія доктрін“ привела до „ослаблення волі“, „ослаблення волі“ до льогічної казуїстики, до

повної „анархії доктрін“, з яких ні з одною не вязали в нас ні пристрасної любови, ні сильної ненависти: ані з унією, ні з православем, ні з демократією, ні з автократією, ні з капіталізмом, ні з соціалізмом, ні з заходом, ні зі сходом.

Нам бракувало національного догматизму. Вірити можна лиш в те, що яскраво стоїть перед духовим зором. А що могли ми любити, коли бачили світ мов через льорнетку, накручену на чуже око, де все зливалось в неясну саламаху, де не можна було відрізнити націю від племені, самостійність від федерації, рідної країни від „славянства“ або „Сходу Європи“, нарід від племені або класи, націоналізм від інтернаціоналізма, державництво від провінціалізма, свою ідею від чужої, угоду від революції? — Образ того, що треба було любити зливався з образом того, що треба було ненавидіти. Яскравого протиставлення Бога і мамони, якому завдячує свою силу кожда релігія, — в нашій національній идеології не було, не було догми, а значить і „еросу“, а значить і правдивого націоналізма, який притягав би маси.

Яскравою ідеєю був образ російського трохраменного хреста на Св. Софії в Стамбулі, або Польщі од тогза до тогза. Можна було вмирати за суверенність народу, але за пропорціональне виборче право?... За соціалізм, — але за соціальне убезпечення? За Україну „як земля вширшки, як небо ввишки“, але за „автономію“, „самоопределеніє з присоединенієм“? Можна було гинути за самостійність, але не за федерацію, не за ту саламаху звалених в одну кучу, невідділених яскраво одна від одної идейок, з причепленими до них безконечними „але“.

Не маючи яскравого ідеалу, що виразно відріжнявся-б від інших, українство не могло мати сильної віри в нього. Тому і старалися підперти його розумовими доказами, від яких сей ідеал бліднув і розпливався мов туман.

Для того, щоби ідеал був ясний, треба його „відрізнити і протиставити тому, що противне йому“. Сього власне українство ніколи не робило! Тут воно задовольнялося формулою Гр. Полетики, „патріотическим розсужденієм“ на тему „Малої Росії“: „яким образом

можна би оную нині учредити, чтобы ана полезна могла бити російському государству без нарушенія (ii) прав і вольностей“. Се було цілком щось протилежне до формули Хмельницького — „нехай одна стіна о другу удариться, одна впаде, друга зостанеться“. Драгоманів застерігався проти сполучення української ідеї з поняттям „суду Божого“ і „дня Єгови“, з образом, що цілком відповідав сорелівському „мітові“. „Поступове“ і „соціалістичне“ українство теж прийняло сю формулу. Його засадою стало шукати „приємливого для обох боків виходу з конфлікту“. Монархісти мислили національне відродження „спільно з національним відродженням всіх трох Русий“. Зрештою і автор „України іреденти“, для отримання індульгенції за „гріхи молодости“, — висловився проти „національної ексклюзивности“, і радить „змагатися за добро нації... без ворожнечі до інших і в злуці з іншими націями“.

Росія в світовій політиці, Бельгія в світовій війні і Чехія, що відразу стали по боці Антанти, большевики, що відразу виступили з інтернаціональними гаслами під час тріумфу націоналізму, — отверто протиставляли свою ідею ворожим їй силам. В нас старались вгадати яка сила перемаже, щоби на ту „орієнтуватись“, і се звалось „реальною політикою“. „Общество — писав Куліш — подпав под иноплемьонную власть, неизбежно деморализуется, доколь беззавѣтно не признаст в ней охранительного начала благоустройства, или же не возстанет против нея со всей энергией отчужденія“²⁰).

Думаючи передусім не про „власть“, лише про „благоустройство“, — українська ідея не могла бути ані яскравою, ані різко, „со всей энергией“ протиставляти себе іншій, і в наслідок того — „неизбѣжно деморализовалась“.

„Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grund der Herrn eigener Geist“ — се правило второпали інші, сильні народи, які з себе творили „дух часу“. Наш провід — волів до нього пристосовуватися... Заповнити кожду чужу форму своїм змістом, а не надати матерії власну форму.

І власне з сим має раз на все зірвати нове українство. Бо всі сїдейки (славянофільство, „Схід Європи“, соціалізм), мусять безплідними вмерти, як все половинчате, що стає в дорогу цілому. Українство мусить усвідомити, собі, що його ідея, коли хоче перемогти, повинна бути яскравою ідеєю, себто виключати всяку иншу, основуватися не на частиннім, але повнім запереченню чужої. А для того ся ідея повинна бути всеобіймаючою. А се значить, що вона повинна перенятись сим понятям влади, над людністю і територією, а по друге — натхнути собою таку суспільну форму господарства, яка б дозволила їй піднести „благоустройство“ країни під своєю хоругвою, потроїти видатність моральних і фізичних сил країни в порівнанню з її теперішнім станом, — як се зробила велика французька революція, визволяючи промисл, хліборобство і торгівлю, скуті привілеями і монополіями „старого режиму“.

Досі наша ідея журилася всім иншим, тільки не сім. Їй було байдуже „як там впорядкується вище державне начальство“, чи будемо мати власні „двір, армію, вязниці і жандармів“. Їй не потрібні були сі „шумні“ й „далекі“ програми „непевної вартости“. Ходило лиш про „забезпечення культурного й суспільного самоозначення“, про „волю особи“, радилося не „рватися заложити свою державу“ але стреміти до „волі краюї, громадської“, бо саможийність віджила свій вік“. Метою було лише „соціяльне визволення“ і щастя селянської „мирної країни“, не задираючись з ніким, соціялістичне або хліборобське „благоденствіє“. Хто його дасть — все одно, „європейський Схід“, взагалі „вітер зі Сходу“, якась наднаціональна організація. Отже збереження трохи зреформованого державного ладу в середині, і — на вні. А все се — і провінціалізм, і інтернаціоналізм — було зреченням з найважнішої функції зорганізованої нації — урядження влади, — передача її чужій ідеї. Се було не повне, але частинне лише заперечення чужої ідеї; капітуляція перед нею, перед атомізмом, що обмежував всеобіймаючість національного ідеалу з долу, анархізмом і космополітизмом — з гори.

Як „примус“ в чутевій стороні свого ідеалу, так відкидало українство в його змістовій частині момент влади, властивий всім творчим ідеям. Воно часом бунтувалося проти чужого категоричного імперативу, але — лише в ім'я його обмеження, не протиставляючи йому — свого безоглядного наказу. Ми не воювали на те, щоби на місце „фальшивої“ гієрархії поставити „правдиву“; не на те, щоби — як протестанство, установити нові права і обов'язки, нове „невільництво“, новий „примус“. Лютерові належать слова: „Що є війна, коли не скарання безправства і злого? На що воюють, коли не на те, що хочуть мати мир і послух“? А ось що каже большевик: „На черзі дня — ряд грандіозних вибухів, щоб потім скувати землю в оден залізобетон...“²¹).

„Скувати“, „змусити до послуху“ сили оточення, принести ідею свого, нового порядку, — ось перше завдання великої, всебіймаючої ідеї, і сих функцій якраз зрікалося українство, уступаючи їх иншим, — в відношенню до зовнішнього світа і до світа власного оточення. „Де є пановання, там є і рабство“, і в нас зрікались „пановання“, замість запровадити своє „рабство“. Чутеву сторону українського ідеала означали в нас словом „ніжність“, яке виключало „наси́льство“ і „зачіпність“. Ся ніжність, яка була примітивним щаблем обективації волі, — мала свій відповідник в інтелектуальній, змістовій стороні українства, який власне полягав на зреченню самім справувати вищі функції нації, функції влади.

Щоби говорити з Карлейлем, провансальський націоналізм звертав увагу на „неістотне“ національного ідеалу. Великі ідеї все відріжняють істотне від побічного. В істотнім — не знають компромісів. Неістотне — лишають на волю долі, не зачіпаючи його, як царська Росія, що лишила нам шаровари, галушки, горілку, ковбасу і „малоросійські драми“, або як большевицька Росія, що лишила нам урядову мову, а урядовців — для себе, залишаючи нам землю, а собі — законодавство про неї і державну владу, на взір царату, що „увільнив“ селян соціально, закріплюючи їх політично, і пр. В своїх споминах оповідає Раковський, що коли — підчас якихсь українсько-

большевицьких переговорів — Леніну донесли, що Винниченко готов визнати совітську владу, щоби лиш забезпечили права української мови, — большевицький папа весело гукнув: Але ж добре! Дайте йому навіть три мови! Се саме відповів одному священникові, що готов був вже перейти на протестанство, лиш „не хотів проповідувати без ряси“, — Лютер: „щож йому завдасть ряса? Хай має свою рясу при проповіді, хай має три ряси, коли се справляє йому приемність“²²)... І большевицький, і протестантський папа, відділені від себе трома сотками літ, — були апостолами нового „невільництва“, нової гієрархії. Загуменковий пастор і провідник українського соціалізма — дбали лиш „про потреби часу“, про „приємність“, але не про „послух“, про ту миску сочовиці, за яку продаються права первородства.

Відповідником до „ніжності“ в емотивній стороні, була якраз в змістовій стороні українства ся „мова“, ся „ряса“. Щоденна праця над здвигненням простого люду“, протиствлювана „шумним програмам“ — була сею „рясою“... „Краєві справи“, протиставлювані „Русі Божою милостю“ — були сею „рясою“... „Матеряльні та просвітні справи“, протиставлювані „високополітичним справам“, — все се були ряси, які наш націоналізм вбирив на своє тіло для заспокоєння совісти, щоби забути про ту чужу ряску, одяг чужої ідеології, в який вбирив свою душу. Бо-що значила католицька сутана, коли в ній проповідувалися антикатолицькі ідеї? Що значила українська мова, коли в ній голосилися протиукраїнські ідеї, принесені чужинцем? Всеобіймаючий ідеал, організація влади є конечною функцією кожного національного організма, для зовнішньої консолідації (боротьби з інтернаціоналізмом) і для внутрішньої (в боротьбі з атомізмом), для боротьби з зовнішнім оточенням, і з пасивним внутрішнім середоцем. Коли якийсь нагід дбає про лише „мову“, про лише „селянську мирну країну“, коли він — через глупоту провідників зрікається сам справовання вищих функцій, се завдання перебирають чужі. Нація, яка не виробила ідеї нового „послуху“ в світі, і в собі — все кориться

варягам. Подібне втягнення нації в орбіту чужої ідеї наступає і тоді, коли вона улягає атомістичним забаганкам власного середовища.

Коли на зовнішні потреби нації її недолужна провідна верства дивиться лиш як на спір про те, хто „буде вбирати у фартушки африканських Негрів“, чужинці вчать її мудрійшого погляду. І тут „ряса“ не сховає нації перед житем, і тут нація не поставить себе поза дужки історії, тільки що не для себе битиметься вона за сі „фартушки“, лише в інтересах чужої ідеї. Якого викривлення дізнає нормальний зріст народу, що зрікається саможитності, яким провадить чужа ідея, про се досить яскраво свідчить історія. Українці, що мусіли битися на Мазурських озерах проти Німеччини або в Манчжурській гаолянці проти Японії, чи здиратися з останнього для чужих і ворожих ім цілий III-го московського інтернаціонала для скріплення велико-державної сили, пасожита який навіть не вмів їх оборонити від чужої інвазії; Ренщина і Саксонія, що билися проти Австрії і Прусії під орлами Наполеона, скріпляючи своє власне ярмо, — ось приклади гельотства народів, які переказали журбу про вищі мети нації чужинцям, задовольняючись „рясою“. Марними отже є надії, що через се самообмеження нарід зможе увільнитися від тягарів і жертв, зв'язаних з вірністю „всеобіймаючому“ ідеалу своєї нації. Сі тягарі будуть потрібні, потрібні й жертви, лиш що підуть вони на зміцнення чужого владства.

Подібне втягнення нації в орбіту чужої ідеї наступає й тоді, коли її провід улягає атомістичним забаганкам власного середовища. Так було з вітчиною Сташца, що писав про свій нарід: „Необачний нарід, основуючи свою внутрішню волю лише на неплаченню податків і на нетриманню війська (дбав лише про „рясу“!) спровадив на себе зовнішню неволю“²³). Наша драгоманивщина, яка теж внутрішню волю бачила передусім в свободі від всяких тягарів і в „безначальстві“, спровадила на себе зовнішню неволю, чуже начальство. Атомізована суспільність, що для своєї „ніжності“ не хоче сконсолідуватися у самовладчу організацію, паде жертвою покликаних або непокликаних варягів.

Коли се стається, наступ ворожої ідеї прямує далі. Тоді оманною показуються побожні бажання провансальства урятувати бодай свої льокальні цінности „для домового вжитку“, „добробут“ чи „благоустройство“. Бо від того, „як там упорядкується вище державне начальство“ залежить і доля „домового вжитку“. Всі зусилля нації, позбавленої самовладства йдуть на марно, навіть ті, що стремлять до заспокоєння місцевих потреб. Визлолені 1648 українські селяне підпали під панщину, запроваджену 1783 Росією на Україні. Чужовладство-ж довело й до того, що під червоною Росією український мужик — „владеть землею має право, но урожаєм нікагда“, що Україна стратила Донбас і Крим. Бо всяка кляса, захоплюючи для себе владу в державі, з того моменту кермується в своїй міжнародній політиці тільки політичними інтересами підлеглої собі території і людности, але не соціальними інтересами своєї кляси. А ці політичні інтереси вимагають, коли йде про завойовану країну, опановання її богатств і колоніального її визиску, незалежно, чи на тім утерпить „братня“ кляса підбитої території... Надія, що замкнувшись в вузькі гряди „ряси“, домового вжитку, нарід може вратувати хоч їх, показується злістною оманною. Навіть в останніх окопах не схорониться своя ідея, і звідси її вибе чужа. Тоді чужа ідея, власне своєю всеобіймаючістю, тим, що задовольняє всі потреби збірної одиниці, брутально пориває за собою цілі верстви підбитої нації, які інстинктивно чують, де є сила та думка, що не лиш дбає про місцеві справи, але має й волю та здібність устроїти життя нації в цілім обсязі. Ся всеобіймаюча ідея, хоч і чужа, всеж збиває до купи атомізовану громаду, опановує її, освячуюючи чужі їй деталі (чужу мову і пр). Ся чужа ідея побиває тоді свою, „рідну“, яка не здобувається на універсальну думку, ані на міцну волю її накинути. Тоді всі ці „ряси“ і „мови“ мандрують до музеїв або до „рідних“ оперет і самаж маса зачинає з них глузувати. Тоді навіть ті, з „вищої тисячки“ дезертують: Гоголь говорить про „Москву мою родину“, Квітка пише оди білому, а Валеріян Поліщук червоному цареві, тоді юрба зачинає захоплюватися „прекрасним русским

язиком“ і „вітром зі сходу“, тоді відживають теорії про „три галузки“ московського народу, тоді пережитком стає не лиш суверенність, але й „ряса“.

Тоді націю охоплює параліж. Фільософія рентера, що стремить не до влади, не до організації, а до уживання і „добробуту“ сковує навіть економічну енергію нації. Приспана в політиці, та „жадность захвату чужого, дерзость сіли“..., та „грубая первобитная правда“, яка на думку нашого історика „управляла.. нашим родним плугом в малоросійских пустинях“ в XVI віці, яка „вела вперед хозяйство, промысл, торговлю“, — заламується і в економіці, і нація, мимо своїх богатств, стає „серед скарбів землі голота гола“, стає „плохою гречкосійською породою“, верствою, клясою, уступаючи і політичне, і економічне зорганізованне краєм — чужим. Стає племям чужої нації, з мудрійшою елітою, з фільософією здобувців, але не уживачів, організаторів і продуцентів, але не консументів, войовників, але не паціфістів²⁴).

Бо лише, та ідея, що організує життя, — надає йому свій національний характер, а не та „рідна“, якою дихають пасивні маси. Українські пісні співалися віддавна, але світ признав їх нашимп лише від хвилі, коли зявилися українські дірігенти світової слави. Українське козацтво перестало існувати для світа відколи дістало чужих генералів. Українські легенди пізнав світ не тоді, коли їх оспівував по російські Гоголь, лише від часів Марка Вовчка. За Куліша наш мужик, вірний своему аристократичному інстинкту, називав Правобереже Польщею, бо коли там головні експортери збіжа, цукроварники, аптикарі, інжінери, агрономи були Поляки, коли вони були організаторами життя, коли вони лише стреміли до політичної влади в краю в 1863 р. — то й край до них належав; не лише в їх власних думках, але почасті і в думках закордону і навіть самої Росії, яка ще за Карамзина уважала Польщею все, що за Дніпром. Українська маса працювала перед 1917 — 1921 рр. так само, як перед і по тім, але Україну яко таку визнав світ лише в сі роки, себто тоді, коли український селянин, покинувши свої ідеали „мирної селянської країни“, взявся за політичну і економічну організацію края, коли його

еліта, хоч незугарно, хоч хвилево, старалася засвоїти собі прикмети кожної національної еліти.

Без всеобіймаючої ідеї ніколи українство не вийде зі стану провінції. Без революційної ідеології соціалізма, самий рух за підвищення зарібної платні був би мертвою ідеєю. Боротьба за соціальні і політичні здобутки французької революції не далаб жадних наслідків без староримської республіканської містики, якою окружено рух 1789 року. Всі зусилля англійських колоніальних атаманів-купців не привелиб до нічого, колиб не велика ідея, що одушевляла їх, ідея вибраного народу, що має панувати над світом. Без сеї ідеї не моглаб повстати і габсбургська імперія з її гордою девізою — „Австрія повинна панувати над світом“. „Імперіалізм з доби Вільгельма II. був засуджений на невдачу, бо зовнішнє виявлення могутности є ніщо, коли бракує волі володіти світом“²⁵). Сим браком „кермуючої“, владарної ідеї пояснює Барес якраз невдачу Буланжізма, „безплідність чудових національних конвульсій“...²⁶). Такими „безплідними конвульсіями“ були напр. і наші козацькі рухи в XVI. і XVII. проти Туреччини, не уняті, не опановані великою ідеєю заволодіти полудневими берегами Чорного моря, „скувати“ їх ідеєю української державности, привести їх до „послуху“. В своїй зовнішній політиці кермувалися ми не гадкою щось „опанувати“; лише „погуляти“, задоволити свої примітивні потреби, як соціялісти і провансальці гадкою про „соціяльне визволення“, про „мову“ і „рясу“, не журячись, „як там впорядкується вище державне начальство“. Тому й прийшло в обох випадках на Україні лише до „безплідних конвульсій“, жакерій, але не свідомих політичних рухів.

Коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, опріч волі до влади, сю велику всеобіймаючу ідею, ідею опановання економічного і політичного нації. Без неї ми все лишимося нацією уярмленою, провінцією, народом, що житиме роздвоєною душею, не в стані витворити збірної волі, народом „конвульсивних вибухів“, народом без патоса, сателітом сильніших, парією, верствою, навіть у себе вдома невільни-

ком не лише політичним, але й соціяльним, нацією з „анархією доктрін“ і з „ослабленням волі“... Поки не виповімо безоглядної війни всім атомістичним та інтернаціональним доктринам, що панують у нас, які сковують думку нації та її енергію; які розсаджують всяку збірну національну волю. Такою ідеєю може стати в нас не всесвітня, ані соціяльна, лише тільки національна ідея, щоб гляділа в майбутне і мала відвагу скорити собі свій світ.

Через те, що нація є вічна, що її воля не ідентична з сумою поодиноких волей, але щось самостійне; що її мети досягаються цілими поколіннями, переростаючи мети одиниці, родини, даного моменту; через се, що не самодержавна нація не є нацією, ся ідея, про яку тут говорю, ідея власновладства повинна бути над всіма іншими. Вона не повинна робити угод з жадними доктринами, що обмежують її неподільний вплив, ані в середині, ані на вні, лише має надавати зміст національній волі.

Конкретно се значить, що коли в момент, де іде про існування нації, хтось застерігає собі право „сецесії“, то жадні засади „права“ й „справедливості“ не повинні ухоронити його перед долею Кочубея. Се значить, коли ходить о самоутвердження нації: Крим і Жиди можуть і повинні зречися свого „права на самоозначення“.

Се значить, що коли географічне становище України вимагає сталого поготівля нації, то засада демократизма має відійти на третій плян, що тоді воля народа або демократичність форм правління можуть пождати на своє здійснення. Се значить, що ми повинні покінчити з тим, що Німці зуть *Verfassungskultus*, не робити з незалежності справу „тактичну“, а з форми правління принципіальну (як наші праві і ліві „державники“); урядити всі внутрішні відносини так, щоб вони служили приказу самоутвердження нації, але не „щастю“ її членів — те що Ранке називає „приматом заграничної політики“.

Власновладність се значить, що коли одна кляса в імя своїх клясово економічних („рентерських“) ідеалів підносить руку на власну державу, то се не „боротьба за

визволення трудящого люду“ ані за „привернення державного порядку“, лише національна зрада. Конкретно власновладність значить, що кожда кляса, яка хоче представляти націю, повинна стреміти не лише до клясово-соціяльних, але й до клясово політичних цілей, до закріплення політичного і економічного пановання „нації“ (кляси) у себе дома, а не до віддання його в руки чужої, хоч би „братної“ кляси за ціну ніколи не додержуваних обіцянок „соціяльного визволення“.

Те саме відношення, як до атомістичних, повинно бути і до всесвітянських доктрин. Національна воля є щось инше від суми одиночних воль, вона вище „волі народа“, його часових потреб, завдань і обставин моменту. В стремлінню нації до розросту грає ролю не її чисельна сила в даний момент, ні географічне положення, лиш той субективний момент, що зветься волею до розросту. Отоманська імперія в ХІХ. в., сильна числом людности і традиціями, не могла використати чудового географічного становища (на чотирох морях) і впала. Мала Англія в кінці ХVІІІ. в. мала заледві половину людности Франції, але се не завадило їй розпочати й довести до побідного кінця смертельну боротьбу з потужною противницею. Польща Ягельонів мала такі самі не вигідні границі з Москвою як і за Катарини ІІ., але в ХVІІ. в. Польща була в Москві, а вік потім Москва в Варшаві. Національна воля повинна стояти понад „природні границі“, як і понад „даний стан національної свідомости“. Вона не повинна числитися з тим, що „ідея суверенности пережила свій вік“, ні з мітичними всесвітянськими доктринами „сходу Європи“ і пр. Національна ідея, що хоче жити, має отверто голосити свій остаточний ідеал власновладства супроти зовнішних, так як і проти внутрішних сил, що сковують її енергію. Мети нації не обмежуються завданнями дня, ані тим станом, який застала дана генерація. Нація глядить в минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутне, яке має урядити для будучих поколінь, ретроспективно і проспективно, не нехтуючи традиціями, „Русю Божію милостю“, ані провідною ідеєю майбутнього в імя завдань дня.

Мусимо змести з дороги всі декадентські доктрини, що заважають консолідації нації довколо одного ідеалу, всі сі лібералізми, демократизми, соціалізми, всесвітянства, паціфізми. Кожда з сих ідей має відповісти на питання, чи вона скріплює націю, чи спричинюється до її могутости, чи навпаки її ослаблює? Се єдиний критерій до їх прийняття або відкинення. Не ідеал самостійности маємо оцінювати з точки погляду „свободи“ одиниці, „демократичности“ форми правління або „визволення пролетаріату“, чи щастя „плохої гречкосійської породи“, чи „мирного житя“ країни, лише на се все треба глядіти з точки погляду власновладства і могутости нації.

Всю дотеперішну науку провансальства треба перевернути! Нас учили, що на національний ідеал треба „поглянути без усяких упереджень, вільно від усяких споминів історії...“ Як раз навпаки! Мусимо усвідомити собі криваві зусилля минулих поколінь, щоби знати як іти дальше до тої самої мети. Нас вчили, що ідеал нації се „земля“, „кусень чорного хліба“ та спокій. Якраз навпаки! Сим ідеалом є економічна експанзія і організованість.

Нас вчили „безпремінно стреміти до згоди“ з противною ідеєю, „не углублювати національні антагонізми“, не віддаватися „безглуздій ворожнечі“. Якраз навпаки! Нація передусім мусить плекати в собі ті чувства та ідеї, які помагають скорше дійти до мети.

Нас вчили шукати чогось, „щоб стояло вище над усіми націоналізмами“, „всіх людей всіх вір признати братами“, шукати „інтернаціональної загально-людської правди“, виступати „під більш людським прапором, аніж релігійний та національний фанатизм“, „без зараннього рішення справ дальшої будуччини“. Як раз навпаки! Нісенітницею є інтернаціональна правда. Коли се не мрія, лиш факт, то лише плащик для заборчої чужої ідеї, як російське славянофільство або большевизм. Нісенітницею є „загально людська точка погляду“, точок погляду є стільки, скільки націй. Інтернаціоналізм, слушно зауважив провідник фашизма, як любов — до сього належать двое. Колиж з сим інтернаціоналізмом накидується „без взаїмности“ нація підбита, се політичний онанізм, не-

гідний нації, що хоче стати вільною. Нас вчили — „Коли волю народа забезпечує окремішність, треба змагати до окремішности, коли її краще забезпечує спілка (федерація) з другою нацією, треба використати федерацію“... Нісенітниця! Треба сказати: Коли воля народа не суперечить непідлеглости нації, треба сю волю дати, коли ся воля веде до страти непідлеглости, треба сю волю обмежити. Нас учили ідей гуманности, але нам найліпше пам'ятати слова Мак'явеля: „Коли йде про роздумування над щастям рідного края, горожанин не повинен затримуватися жадною розвагою справедливости чи несправедливости, людяности чи жорстокости. Істотна точка, яку треба поставити над всіма, се забезпечити нації свободу і незалежність“.

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

РОЗДІЛ III.

„Містика“ і „реальне життя“.

Розуміння української ідеї як ідеї всеобіймаючої означає і ролю її в щоденнім життю. Дві противні ідеї можна погодити в подвійний спосіб: або підпорядкувати їх одній спільній, „вищій“ ідеї, на підставі обопільного порозуміння, або на підставі взаїмовідношення сил. Перший спосіб стремить до угоди, другий до повалення ворожої ідеї. Фр. В. Ферстер зве перший спосіб „федералістичною політикою“, назва для нас дуже щаслива, вона об'єднує собою і програму, і тактику нашого провансальства.

Виходячи з сеї точки погляду українство все протиставляло: „містику“ і „реальне життя“, програму максимум і мінімум; відхрещувалось від „далеких ідей“, стрем-

лючи до „досить благополучного життя“, застерігалось проти „висовування чисто маніфестаційних гасел“, які відвертали увагу від „реальних щоденних справ“; все пристосовувалось до „сили народу“, до моментального стану національної свідомости, до існуючих політичних границь; протестувало проти „зараннього рішення справ дальшої будуччини“, радило годитися „з людьми інших максим“, „оминати великі програми“, щоби осягнути „малі реальні здобутки“. Розгортати ці „шумні гасла“ могли лише „схолястики“ і „теоретики, хоробливо переняті національним почуванням“. В нас все висували сучасне, відпихаючи на задній плян майбутнє з його інтересами ненароджених, „не категоричний імператив національного обовязку, а фактичні, в умовах даної дійсности, потреби мас“²⁷), „без задної мисли“ цілковитого заперечення чужої ідеї, проти „порушування високополітичних справ“, за „програму на дану годину“, проти „дражнення“ сусід, проти висунення кличів, що не можуть здійснитися „тепер“, або яких „нарід ще не розуміє“.

І в сім була головна причина страшної кволости українства. Не можна протиставляти собі загальну ідею і працю над щоденними потребами мас, останні треба підпорядкувати першій, але не робити з них самоцілі. Ось де їх сінтеза! Сама боротьба за „реальні наслідки“ з нехтуванням ідеалу приводить лише до затертя його в психіці мас, отже практично до моральної демобілізації нації, до погодження з іншою ідеєю. Що давало силу російським і польським культурникам на Україні? Те, що кождий з них, урядовець, священник чи учитель ішов до нас не лише „для лакомства нещасного“, але як носій вищої ідеї, що одушевляла його дрібну працю, і мала скульптивувати „дикі поля“. Наші-ж діячі йшли не для будування України, лише для ширення гуманних ідей, письменности, постачання дешевшого краму в кооперативах, для вияснення святого письма масі, без загального ідеалу, який натхнув би і надав вищий зміст їх роботі.

„Замки в повітрі“ Шевченка, „фантастичні омани“, без них не обходився на своїм шляху жаден нарід, що прагнув ліпшого майбутнього. Не критися з тими

„замками в повітрі“, а тримати їх образ стало перед нацією. Координуючи її зусилля так, щоби вони зближали її до перенесення цих замків на землю. А коли нація не приготована до прийняття цих „замків“, нагадувати їй про них, еднаючи з ними „реальні щоденні справи“, накидуючи пасивній масі сей містичний ідеал.

Як віра втілюється в церкві, так національна містика — в політиці. „Все починається з містики — каже Пегюї — і все кінчається політикою“, все починається „шумними ідеями“ і кінчається щоденною працею. „Справа полягає на тім, щоби в кожній системі містику не зіла політика, що зродилася з неї“²⁸). Щоби кожний крок „щоденної праці“ був натхнений великою „містичною“ метою.

„Малі реальні здобутки“ не ворожі великим лише коли йдуть в дусі і в лінії останних. Малі здобутки, що траплять з ока остаточну мету, збивають лиш націю з її шляху. Коли „реальні здобутки“ реклямуються, як противага ідеалу, як остаточний щабель, коли навчають маси задовольнятися малим, коли відбирають віру в можливість досягнення ідеалу, вбивають волю іти до нього, вони є шкідливі, „Малі реальні здобутки“ се отрута для народу. Коли такі гасла, як „добра пожива і відпочинок після праці“, „малий кусник чорного хліба“, „досить благополучне і щасливе життя“ висуваються як самоціль, то такі „здобутки“ є смертельні для нації. Лише звязані з щоденними потребами нації „маніфестаційні кличі“, велика „містична“ ідея, яка переймає всі щоденні зусилля нації, (ідеї 1789 р., *Italia fara da se*, Росія в Константинополю, Польща від моря до моря) надає глибший сенс щоденним змаганням народу... Нема небезпеки, що всеобіймаюча „далека“ ідея „відверне нас від боротьби за реальні здобутки“, лише що боротьба за ці „здобутки“ відірве нарід від думки про „далеку ідею“, спихаючи його поволи до ролі племені.

Я говорив про всеобіймаючу ідею, як про услівя *sine qua* поп піднесення нації. Але не досить сказати се. Так само, як жадний „конвульсивний рух“, не натхнений великою ідеєю безплідний, так і велика ідея безплідна, коли не опирається на своїм національним патосі. Без ідеалу не може жити

нація, в якій наче в осередку горів запал і надія народу який стоявби понад все дочасне, не знавби жадних „чому“. Але таким ідеалом може бути тільки ідеал, що є вірним перекладом підсвідомої волі до власновладства якраз сеї нації, що черпає свій зміст не з гасел відірваної доктрини, лиш з цілоти власних потреб народа, з його географічного положення в світі, його минулого, традицій, історії та психіки. Не вільно виводити свого ідеалу „розумом владним без віри основ“, не вільно приймати за добре те, що ми „льоґікою розсудили“, що воно добре. Не вільно створювати собі абстрактно сей ідеал, „придумати льогічно ідеальний устрій“, „вільний від споминів історії“ та „зрослих на історичнім ґрунті інтересів, звичок та інстинктів“, неможна приймати за ідеал відірвану концепцію „науково обґрунтовану і льогічно доведену“. Абсурдом є ставляти замість „національства“, власного права, якісь темні ідеї „всесвітної людскости“ або ідеї людяности і до них припасувати ідеал нації. Всім тим абстрактно-розумовим доктринам треба виголосити безпощадну війну, бо вони лиш калічать націю, відбираючи розмах її стремлінню, паралізуючи її порив.

„Добрий закон повинен бути добрий для всіх людей, так само як добра геометрична теорема добра для всіх“. Глибоко помилкові слова великого Кондорсе! Кожда нація має свій власний закон, свою власну правду і повинна лише їм коритися. Модерна соціольогія, застосовуючи засади біольогії до суспільного життя, каже, що „треба зречися поширеної звички дивитися на якусь установу, звичай, моральну норму так, ніби вона була сама в собі і через себе добра або зла для всякого суспільного типу“. Для кожного суспільного типу є свій критерій добра і зла, здоровля і хвороби. Драстично висловлює сю саму тезу російське прислів'я: „что Русскаму здорово, то Немцу смерть“. Ся ось біольогічна і соціольогічна правда каже нам відкидати всі ідеали, якими нас годувало українське провансальство, збудовані на відірваних „загально людських ідеалах“ або на почуванні себе „орґанічною частиною загального (і чужого) цілого“.

Нас вчили, що наші гасла повинні йти „від інтелекту“, не „з почуття, з настрою“. Якраз навпаки! Національна ідея тоді лиш вірветься як могутний чинник в життя, коли в ній сполучені щасливо обі частини: чутева і розумова, коли інтелект міцно сполучений з народним інстинктом і сумлінням. А се можливо тільки тоді, коли зміст ідеї, коли національний ідеал не є чужий, абстрактно виведений та їй накинута, інакше він не запалить в її серці огню захоплення.

Нація, що прийняла чужу ідею, — як м'яке залізо, як індукційний магнет. Треба, щоби тиснення чужої ідеї ослабло чи устало, — і нація тратить в собі „магнетичну енергію“. Коли нація хоче стати як сталь, націяти себе „сталою“ магнетичною енергією, — мусить черпати її у власній ідеї.

„Ми й знаємо, а тільки не хочемо“ — ось формула відношення до чужого ідеалу члена народу, якому сей ідеал насильно, „розумом“ накидають. Саме „знаю“ без „хочу“ безплідне, бо не перше, а останнє є двигуном в громадському життю. Се „хочу“, що „сидить в печінках“ нації нагально домагається власного „знаю“, а коли його не знаходить — стає нездібним до руху. Коли розумове розуміння світу і його оцінка не базується на нашій світовідчужуванню, коли напрямком, в якому йде нація, який вибрав її розум не є дорогою, про яку мріє її серце; коли розум і почування, льогос і ерос в незгоді, найкращі зусилля нації лишаються безплідні. Нація стає або цілком знярядом чужої ідеї, себто йде за нею механічно, без внутрішнього підйому, або повстає проти аномалії і розриває дике сполучення свого „хочу“ з чужим „знаю“. Бо „людина може хотіти лиш те, що любить“, а любити може лиш своє²⁹).

Сих „знаю“ безліч перемандрувало по нашій території, по душі нації, починаючи від Адама Кисіля, через Куліша, через наш інтернаціоналізм, аж до монархічних апольоґетів „європейського Сходу“ і „трох галузок руського народу“, або галицької „автономії“... Гоголь міг тричі гукати, що Москва се його „родина“, (се було від розуму, від „знаю“), але (як казав Достоевський) він не міг знайти в сій Москві ніодного ідеалу, з якогось не

глузував (се було від „хочу“). „Росія (в його) голові розсипалась і розліталась, (він) ніяк не міг зібрати її в одно ціле“. Як тисячі інших в чужім „знаю“ він не міг дати нічого позитивного, лише негативну критику. В нас хотіли знайти сінтезу між „знаю“ і хочу одни („ніжні“) в рідній рясі, відмовляючи в ній чужий „отче наш“, другі (всесвітняне) для вигоди вбирали навіть чужу рясу („Я повторю чужі слова, і кажу, що се мої, що се з душі“, в Семенка). Одни лишалися провінціями націоналістами, другі за ціну прийняття „шумної“ ідеї ставали перекіньчиками. Але ані патосом „ніжності“, ані ренегатства не можна перемочи провінції. Її переможемо не коли лишимося в думках „органічною частиною чужого цілого“, лиш коли свою частину піднесемо до значіння цілості. Коли на своїм підсвідомім „хочу“ поставимо своєж таки яскраве, сильне й зачіпне „знаю“.

Щоби великий всеобіймаючий ідеал нації міг сполучитися з могутнім національним інстинктом, він мусить черпати свій зміст не в відірваних засадах інтернаціоналізму, космополітизму, соціалізму, гуманізму, лиш в тайниках національної психіки, в потребах нації, в її амотивній, іраціональній волі до життя і пановання. Осміяна філістрами філософія британського *right or wrong, my country!* або німецького *Deutschland über Alles* повинна стати й нашим гаслом. Бо лиш той ідеал добрий, що спирається на національним інстинкті, який ставить себе понад все партикулярне і дочасне, дрібне, який лучить минуле з майбутнім і не зупиняється перед жадними зусиллями. В сім відношенні доктрина, що розвивається тут, як суто націоналістична, протиставляється яскраво і правому і лівому провансальству, яке виразно застерігалось проти „націоналізма“, протиставляючи йому вузький ідеал тої чи іншої кляси або провінції.

На сім „націоналізмі“, на сім пристосованні національних приказів до вдачі і психіки нації, повинні ми збудувати цілу нашу ідеологію, політичну, суспільну, культурну, релігійну. Се пристосовання значить в першій лінії безоглядне утвердження імманентної кожній нації волі до життя і розросту, а дальше плекання і розвій тих первнів нашої психіки, які повстали з нашої

історії, з нашого положення крайного сходу окцидента. Сі первні се західно-європейської концепції родини, громади, власности, се засади органічності нашої культури, особистої ініціятиви, соціальної окреслености і виразности, сформованости, гієрархії, не числа, особистої активности, не її уярмлення, моменту продукції, не розподілу, організації, не анархії, ідеалізма, не матеріалізма. „Скрізь, де панує європейський дух — каже Поль Валері — спостерігається максимум потреб, максимум праці, максимум капіталу, максимум видатности, максимум амбіції, максимум могутности, максимум змін в зовнішній природі, максимум зносин і виміни... Цікаво, що Європейця не означає ні раса, ні мова, ні звичаї, але стремління і розмах волі“...³⁰).

Перенесений в сферу конкретних відносин, сей ідеал був би для нас суверенність і „імперіялізм“ в політиці, свобідна від держави церква в релігії, окциденталізм в культурі, вільна ініціятива і розріст в економічнім життю. Коли запитаються, яка ж кляса буде втілювати сі ідеали? Не пересуджуючи дальший розвиток України, я відповім, що на разі та, яка творить більшість нації, себ то селянство. Ані шляхта, ані пролетаріят, ані своєю чисельною, ані моральною вагою, носіями ідеї українського власновладства стати не можуть. Село було борцем за сю ідею від 1917 р., на нім ся ідея і тепер повинна спертися. Всі закиди, що роблять селянству, як клясі політично байдужій, замкненій в своїм малім світі, їх робили колись і буржуазії. Се не завадило їй зайняти місце шляхти... Не вести „хлопа“, не погорджувати його упертістю, твердістю, ксенофобством треба, лиш сі інстинкти ушляхитнити великою ідеєю, замінити вузко гедоністичний національно творчим характером, погодити їх з прагненням великої правди і з запалом до втіленнях її в життя, з ідеалом не „ужитя“, а „здобування“.

Але для втілення сього ідеалу потрібний власне сей „розмах волі“, а для нього повний розрив з дотеперішною ідеологією провансальства. Ідеології останнього і того націоналізма, який розвиваю тут, не можна погодити з собою. Уживання і пановання, сім-

біоз і власновладність, гармонія і контрапунктивність, оборонність і агресивність, скептицизм і догматизм, мінімум і максимум, матеріалізм і романтизм, нарід і нація, юрба та ініціативна меншість, „стихійність“ і активність, толеранція і виключність, раціоналізм та ірраціоналізм, партикулярність і загальність та всеобіймаючість, розум і воля, провінціалство та всесвітність і націоналізм — ось в яким протиставленні можна уняти суть обох націоналізмів. Засади чинного націоналізма, який скрізь підкреслює момент волі, влади і агресії — є запереченням до теперішніх засад „розуму“ „стихійности“ і „порозуміння“, є цілковитою суперечністю драгоманівщині. Засадою останньої були „раціоналізм в культурі, федералізм в державі, демократизм в громаді“. Чинний націоналізм каже: органічність і віра в культурі, власновладність в державі, провідництво, гієрархія в громаді. Там щастя маси — було змістом життя, клясова боротьба — житевою формою, безвірність — житевим духом. В чиннім націоналізмі: змістом життя є активність і могутність нації, житевою формою національна боротьба, а духом життя „романтика“, віра. Там патріотизм був „важке ярмо“, не „сентимент“, тут — він повинен стати власне „сентиментом“, власновільним поривом, запалом, поза яким нема ні щастя, ні розкоші.

Уважний читач спостеріг, що чинний націоналізм не заперечує синтези ріжних засад, лиш приходить до неї зовсім иншим шляхом. Він теж приходить до синтези універсалізма і націоналізма, інстинкта і розума, традиції і нового, реалізма та ідеалізма, народа і меншости, життя і волі, але підкреслює якраз той момент, який лицало в тіні в своїй синтезі провансальство. Головний момент, який обіймає цілу ідеологію чинного націоналізма се момент пановання, влади, активности, в супереч до домінуючого момента провансальства, уживання; пасивність та підпорядковання обставинам, відірваним засадам, партикулярному, народу, чужим ідеям там, і активне накинєння себе їм тут. Се те, що я назвав би новою ідеологічною підставою тих зусиль нації, які вимагає від неї час.

Від сих зусиль наша нація не сміє увільнитися, не сміє замкнутися в своїх тісних межах. „Нація, що замикається в стараннях про свої тісні справи, не грає вже загальної ролі в світі. Нація може панувати лише через універсальні сторони свого генія“³¹). І ці „універсальні сторони“ (про які була мова в II частині) чекають на свій буйний розвій, бо ми бодай в потенції не є нація-провінція. Сей „розмах волі“ жив в наших предках, в великій ідеї колонізації Лівобережжя, в геніяльній ідеї опановання Чорного моря, в боротьбі з північю. Подібні завдання встають на ново перед нами. Росія, так як Туреччина і Австрія, зрікається ролі тої світової держави, яку досі грала, не в силі спяти в оден організм мішанину народів між Європою і Азією, не в силі їх навіть оборонити, як се показали японська і світова війна. Її ідея тратить рацію буття. Її сусідка на заході в порівнанню з XVIII. віком входить в вузькі береги. І по одній, і по другій лишиться певне „вакуум“, яке має заповнити відсвіжена українська ідея. Се є та „універсальна сторона“ українського генія, та остра й свіжа ідея, сполучена з безмотивною волею до життя, що повинна нас вивести по за вузькі концепції „автономії“ і „сходів Європи“ на світову арену, вернути до тих часів, коли до голоса нашої нації прислухалися всі ті, які приглядались рішенню світових проблемів. Се та сінтеза, яка обійме завдання нації — „перед визволенням і — на другий день“ по нім. Сей голос на ново зуміємо видобути з себе лише коли в одній гармонії, получимо нашу національну ідею і національний ерос. Аж тоді „вогнем залізного ентузіазму“ загориться відсвіжена українська ідея. А тоді скінчиться наша „анархія доктрин“ і „ослаблення волі“, і „роздвоєння души“, аж тоді наші „прекрасні конвульсії“ переміняться в оден великий рух, якому зуміємо надати нашу ціль і бажаний розмах.

В нас досі не могли знайти свого „знаю“, і в сім лежить глибша причина, не лише чужа брутальність і „обставини“. В нас тому не можуть здобутися на відважне і сильне своє „знаю“, що бояться його, що хочуть погодити непогодиме, зеднати два ідеали, які не

дадуться поєднати: ідеали спокою і могутости. В нас хочуть поєднати „революцію“ з „музикою“, волю з безжурністю, насолоду досконалістю з боротьбою, гармонію з насильством, ліризм з драматизмом, мир з війною, справедливість з владою, свободу з насильством, безпеку з авантурністю, спокій з рухом, щастя з „розмахом волі“... „Ми“ приймаємо чуже владарне „знаю“ через те, що нам страшно виробити своє, що ми волиємо зістатися з нашою „красою“, лишивши їм їх „силу“. Се хитання волі мусить скінчитися. Нація, що стремить до свободи і до відіграння своєї ролі в світі, мусить раз на все позбутися світогляду звироднілих рас і засвоїти драматичний, волевий світогляд сильних народів володарів, який вже зачинає прокидатися на Україні.

Бо, в супереч провансальцям, „воля, слава, сила, відмірюються силою боротьби“, але не „страждань“ і „сліз“. Боротьба за існування є законом життя. Всесвітньої правди нема. Німецький барон, який в імя культури претендував недавно на панування в Балтику, Лотиш, який в імя „більшости“ створив там свою державку, і Москаль, що мав і хоче знова її мати в імя потрібного доступу до моря, всі вони в серці своїм мають рацію. Життяж признає її тому, хто викажеться більшою силою моральною і фізичною. Сю силу можемо ми здобути лиш коли переймемося новим духом, новою идеологією. Бо перед кожною нацією є дилема, або перемочи, або згинути. Прекрасно співають Англійці „пануй Британія над морями, і ніколи, ніколи, ніколи Британці не будуть рабами“... Або „пановання“ або „рабство“! Туж думку висловлював і співець „Слова о полку“, коли казав, як „Ігор князь пересів з сідла золотого в сідло невільницьке“...

Сю мужню нашу, славу идеологію, идеологію рас, що радо приймають боротьбу за буття і за щастя перемоги, повинні ми засвоїти наново. Але передумовою є повний розрив з наукою провансальства, що труїть національну душу...

Nur das Beginnen eines ganz neuen Geistes kann uns helfen!

Лиш плекання нової волі врятує нас!

ПРИМІТКИ

До ч. I.

- 1) A. Schopenhauer. — Sämmtl. Werke. I. B. Die Welt als Wille u. Vorstellung, Inselv, Leipzig, ст. 166.
- 2) G. Simmel — Philosophie des Geldes, München 1922.
- 3) і 4) Leslie Stephen — History of English Thought in the XVIII. c., II, ch. X.
- 5) H. T. Buckle — History of civilization in England.
- 6) Ю. Охримович. — Розвиток україн. національної думки. Київ, 1922 рік.
- 7) 8) і 9) М. Драгоманів. — Чудацькі думки.
- 10) W. Oswald. — Monistische Sonntags Predigten.
- 11) М. Драгоманів. — Полное собрание сочинений, т. II. ст. 401, Париж. „По вопросу о малорусской литературе“.
- 12) Л. Толстой. — Царство Божіе внутрь вас.
- 13) Молода Україна, ч. 2. Львів.
- 14) С. Єфремов. — За рік 1912, ст. 12.
- 15) Праця ч. 11, „Неістнуюче питання« С. Войниловича (Наш Голос, ст. 283).
- 16) О. Саліковський. — в „Украин. Жизни“, 1912, ч. 2.
- 17) і 18) »Укр. Жизнь“, ч. 7-8 1912, ст. 51 і ч. 6, 1922 ст. 12-13.
- 19) М. Грушевський. — Якої ми хочемо федерації, вид. 3. Київ, 1917.
- 20) Молода Україна, 1906, ч. 6.
- 21) М. Вороний.
- 22) І. Франко. — З вершин і низин.
- 23) і 24) Із днів моєї молодости.
- 25) В. Мова. — Козачий кістяк.
- 26) М. Вороний — На свято відкр. памяти. Котляревського.
- 27) Світ дитини, Львів, 1925, січень.
- 28) М. Чубинський. — в „Украин. Жизни“ 1912, I.
- 29) W. G. Hegel — Vorlesungen üb. d. Aestetik, I. B., ст. 156, Berlin 1842.
- 30) і 31) Іп. Бочковський. — Національна справа, Відень 1920, ст. 36 і 110.
- 32) Наш Голос, Львів ст. 285, 349.
- 33) М. Грушевський. — Україн. Вестник, 1906, кн. 3.
- 34) Іп. Бочковський. — Op. cit. ст. 97; Народ, 1891, ч. 17-18.
- 35) В. Зомбарт. — До психології соціалістичних теоретиків, ЛНВ, 1924, 3-5.
- 36) G. Simmel, Op. cit.

II

- 37), 38) і 39) М. Драгоманів. — Чудацькі думки.
 40) Передне слово до Громади, 1878.
 41) Гром. Голос, 1925, ч. 6.
 42) Народ, 1891, ч. 2.
 43) І. Франко. — Любов до України.
 44) і 45) О. Spengler. — Untergang des Abendlandes, I. 118 etc.
 46) G. W. Hegel, op. cit.
 47) О. Олесь. — Вибір поезій, вид. Лаврова.
 48) О. Турянський. — Поза межами болю.
 49) Christianity and World Problems, № 7, The Abolition of war, N Y.
 50) І. Франко. — Зівяле листя, Із книги Кааф II, Мамо природо.
 51) В. Винниченко. — Відродження нації, I, ст. 22.
 52) Гр. Наш. — Народня влада на Україні, Прага 1922.
 53) Молода Україна 1905, ч. 1.
 54) Україна, місячник українознавства, Київ. 1924.
 55) К. Коберський. — Українське народництво по обох боках Збруча, Львів-Коломия ст. 46.
 56) М. Шаповал. — Революц. соціалізм на Україні, I. ст. 67.
 57) Украин. Жизнь, 1912, ч. 10.
 58) Ch. Maurras, La politique Religieuse, ст. 77.
 59) A. Schopenhauer, op. cit. B. I, ст. 339.
 60) Укр. Вестник, 1906, ч. 12.
 61) С. Єфремов. — За рік 1912, ст. 77; Життя, орган. укр. соц. молоді ч. I (4), 1925 р.
 62) К. Коберський. — op. cit., ст. 114.
 63) Гр. Наш. — op. cit.
 64) і 65) М. Драгоманів. — Чудацькі думки.
 66) Життя, ч. I (4), 1925.
 67) М. Драгоманів. — Листи на Наддніпрянську Україну.
 68) Гр. Наш. — op. cit.
 69) М. Драгоманів — Шевченко, українофіли і соціалізм.
 70) Молода Україна, ч. 6.
 71) 72) 73) 74) і 75), М. Драгоманів. — Чудацькі думки. Народ 1891 ч. ч. 1, 2, 19.
 76) і 77) Коберський. — op. cit ст. 44, 46.
 78) М. Бакунін. — Государство и анархія.
 79) М. Грушевський. — Укр. Вестник, 1906, ч. 3.
 80) Передне слово до Громади, 1878.
 81) М. Грушевський. — Борітеся Поборете, Відень 1920, ч. 1.
 82) М. Шаповал. — op. cit. ст. 225.
 83) С. Єфремов. — Україна, Київ ч. 1-2, 1924.
 84) Переписка М. Драгоманова з М. Павликом, Чернівці 1918, V, 262.
 85) М. Драгоманів. — Листи на Наддніпрянську Україну, Турки внутренніе і внешніе.
 86) По вопросу о малорусской литературе.
 87) М. Грушевський. Звідки пішло українство і до чого воно іде., Київ 1917.
 88) Хлібороб. Україна, II-III-IV, ст. 33.
 89) М. Драгоманів. — Листи і пр.
 90) і 91) Хлібороб. Україна, зб. VII-VIII. ст. 185, зб. V-VI. ст. 63, 64.

III

- 92) Христюк. — Укр. революція II, 19; В. Винниченко. — Відродження нації I, 43, 44.
93) Іп. Бочковський. — ор. сіт., 145.
94) В. Винниченко. — ор. сіт. 111., 103.
95) Діло, 3. I, 1923.
96) С. Дністрянський. Нова держава, Прага 1923.
97) В. Панейко. — Зєдинені держави східної Європи; Україн. Вестнік, 1926, 3.
98) С. Дністрянський. — ор. сіт.
99) Обєднаннє, Відєнь 1924, листопад.
100) і 101). Іп. Бочковський. — ор. сіт. ст. 51, 94, 125, 167.
102) Переписка М. Драгоманова з М. Павликом, т. IV, ст. 13. Листованнє М. Драгоманова з В. Навроцьким, ЛНВ. 1923, III.
103) Народ 1891, ч. 1.
104) Програма Громади, 1880.
105) Укр. Вестнік, 1906, I.
106) Л. Толстой. — Патріотизм.
107) Громада ч. I.
108) З початків українського соціалістичного руху. Мих. Драгоманів і жєневський соціалістичний гурток, зладив М. Грушевський. Відєнь, 1922, ст. 158.
109) Народ — 1890, II і 1893, 14.
110) G. Simmel, ор. сіт., ст. 48.
111) Переписка М. Драгоманова з М. Павликом, т. IV, ст. 17.
112) K. Szwarze. — Herbert Spencer, ст. 106 (Aus Natur u. Geisteswelt.)
113) З починів укр. соц. руху, ст. 111.
114) Полное собраніє сочин. М. Драгоманова, вступне слово Б. Кістяковського; Пролетарська Правда, 21. VII. 1925.
115) і 116) М. Драгоманів. — Чудацькі думки; Политическія сочинєнія. Москва, т. I, ст XXXI.
117) З починів укр. соц. руху, ст. 85.
118), 119), 120) і 121) Народ, 1891, ч. 3, 19 і 20.
122) М. Павлик. — Народ 1890, ч. 2-3.
123) Народ 1894, ч. 4.
124) М. Драгоманів. — Рай і Поступ.
125) 126) і 127) Народ, 1891, ч. 1-2.
128) Передне слово до Громади, т. I.
129) Политич. сочинєнія і пр. ст. 388.
130) З починів укр. соц. руху. ст. 49.
131) Народ 1891, 2 і 19.
132) М. Грушевський. — Якої ми хочемо федерації, Київ 1917.
133) М. Грушевський — Вільна Україна.
134) і 135) Укр. Жизнь 1925, ч. 1 і 1913, ч. 4.
136) і 137) ст. О. Саліковського, Укр. Жизнь 1913, 4 і ст. В. Садовського, *ibid.* 1913, 9.
138) С. Єфремов — Історія українського письменства, ст. 265.
139) Укр. Вестнік, 1906, ч. 5.
140) С. Єфремов — За рік 1912, ст. 176.
141) З Київської »Радик«, (Наш Голос, ст. 418).
142) Укр. Жизнь, липень 1914., 1917 р.

IV

- 143) і 144) Укр. Житть, 1917, ч. 3 — ч. 6,¹ ст. О. Саліковського, *idem* 1916, ч. 9.
- 145) *L'orient libre*, Прага, № 3, 1924 р. ст. С. Шелухіна.
- 146) Проект резолюції по національ. питанню О. Скорописа для груднев. зїзду 1904 р. РУП. (Обеднання, Відень, листопад 1924 р. ст. 84.)
- 147) Вістник Союзу Визвол. України, ч. 15. IV. і ч. 6. V. 1917.
- 148) Наш Голос, ст. 356.
- 149) О. Доценко. — Літопис україн. революції. Львів 1924.
- 150) до 157) В. Винниченко. — Відродження нації I, ст. 90, 92, 98, 268, 279, 43, 155, 192, 193, 39, 47.
- 158) М. Шаповал. — Революц. Соціалізм на Україні т. I; Вільна Спілка, жовтень 1921; Нова Україна, Прага, 1922.
- 160) Укр. Житть, — 1915, X, XI — XII, ст. В. Винниченка.
- 161) Нова Україна, ч. ч. 1-7, 1922 р. Прага.
- 162) 163) 164) і 165) Народ 1892, ч. 7-8; 1890, ч. 1, 2-3, 8, 19; 1891, ч. 1.
- 166) »Діло« по проголошенню »автономії«, особл. ч. ч. 164, 166, 1924 року.
- 167) Молода Україна, 1905, ч. 1.
- 168) Народ, 1892, ч. 2, 7 і 8.
- 169) Укр. Житть, 1916, ч. I, статя М. Грушевського.
- 170) З починів укр. соц. руху, ст. 138.
- 171) Нова Україна, 1923, VI. Прага.
- 172) і 173) В. Винниченко. Відродження нації II, ст. 92, 94, 163.
- 174) Переписка М. Драгоманова з М. Павликом, VI, 190 і VII ст. 267.
- 175) Статя І. Франка про М. Драгоманова, ЛНВ, 1906.
- 176) E. Durkheim. — *Die Methode d. Soziologie*. Leipzig. 1908, ст. 28, 34.
- 177) М. Костомарів. — Две русских народности.
- 178) П. Житецький (Д. Дорошенко. Огляд укр. історіографії, ст. 176, Прага 1923.)
- 179) ЛНВ, V, 1910.
- 180) О. Олесь. — Вибір поезій, вид. Лаврова.
- 181) М. Драгоманів. — Чудацькі думки.
- 182) Фр. Ніцше. — Про чеснотливих.
- 183) André Suarès — *Trois hommes*, *Nouv. Revue Française* 1913, Paris.
- 184) К. Поліщук. — Звуколірність; П. Тичина — Замість сонетів та октав; »Веселка« (Каліш).
- 185) G. Sogel. — *Reflexions sur la violence*; »Беси« — Достоевського.
- 186) М. Старицький. — Щоголів.
- 187) Червоний Шлях, 1923, I.
- 188) М. Костомарів. — Записка про панславїзм, Україна, 1924, ч: 1-2.
- 189) і 190) О. Кониський.
- 191) І. Франко. — Із днів журби.
- 192) В. Чумак. — Червоний Вінок, Одеса 1919.
- 193) В. Винниченко. ор. сіт. II, 183.
- 194) М. Сріблянський. — Етюди про футуризм, Одеса (Каліш). 1924.
- 195) І. Франко. — З вершин і з низин.
- 196) Л. Українка. — Про утопію в белетристиці.
- 197) М. Грушевський. — Укр. Вестник, 1906, I.

V

- 198) І. Франко. — Мій Ізмарагд.
 199) М. Старицький, П. Капельгородський.
 200) П. Тичина. — Соняшні клярнети.
 201) F. A. Lange. — Geschichte des Materialismus, II. B.
 202) A. Schopenhauer — op. cit.; Hegel, — op. cit.
 203) Fr. Nietzsche. — Also sprach Zarathustra.
 204) Черв. Шлях 1924, кн. 11, 12.
 205) Nietzsche. — Wille zur Macht, 32, 78.
 206) С. Єфремов. — Перед судом власної совісти. Громадська і політична робота В. Антоновича, Київ 1923.
 207) G. Deherm. — Le pombre et l'Opinion publique.
 208) П. Куліш. — Отпаденіє Малоросії. т. I, 31; II, 76, 123.
 209) В. Винниченко. — op. cit.
 210) A. Schopenhauer, op. cit.
 211) І. Франко. — Про Драгоманова, ЛНВ, 1906.
 212) Fr. Nietzsche. — Also sprach Zarathustra.
 213) до 217) І. Франко. — Мій Ізмарагд, Із днів журби, Мамо природо, Зівяле листя, Каменярі.
 218) П. Куліш. — »Земляцтво.« Дзвін, Женева. 1893.
 219) Діло 15. II. 1924., ст. О. Саліковського.
 220) О. Федькович. — Твори.
 221) Наша Зоря. 1923, ч. 31/33, Р. Тагоре — Захід сонця на схилку столітя (написана в бенгальській мові), переложив з німецького Микола Шаповал, Каліш.
 222) до 224) О. Гуряньський. — Поза межами болю.
 225) і 226) І. Франко. — Беркут; До світла.
 227) Rab. Tagore — Lebensweisheit; Nacyonalizm.
 228) до 235) Rab. Tegore. — Nacyonalizm.
 236) A. France. — La vie litteraire, Paris 1899, 3. serie.
 237) H. Taine — Nouveaux essais de critique et d'histoire.
 238) I. Lehor. — Histoire de la litterature hindoue P. 1888.
 139) Current History, 1925.

До ч. II.

- 1) Самійленко — Людскість, Франко — Мойсей, Олесь — Твори.
 2) П. Тичина.
 3) — 5) Наші Голос, 350, 39, 40.
 6) В. Поліщук — Адігейський співець, Черв. Шл. 1923, I.
 7) Ю. Бачинський. — Україна ірредента.
 8) „Самостійна Україна.“
 9) М. Гоголь. — Арабески, О середніх веках, О двіженні народів, Как нужно создать эту драму.
 10) П. Куліш. — Історія возсоединенія Росії, т. II, 771.
 11) Т. Шевченко — 3 листів. (Твори Т. Шевченка, т. II, вид. В. Яковенка, 1911).
 12) Куліш — Отпаденіє Малоросії от Польщі, I, 11.
 13) — 15) Schopenhauer, op. cit. I, ст. 421, 191, 101, 171, 191, 200, 411, 11, 969.

VI

- 16) Гюйо. — Мораль без повинности і санкцій.
- 17) Die literarischen Wegbereiter d. neuen Frankreich, von R. E. Curtius, Potsdam, ст. 174.
- 18) Nietzsche. — La gaya scienza.
- 19) Schopenhauer. — Ueb. d. Willen in d. Natur, op. cit. II, 1120, III, 242.
- 20) L. Ward. — The psychical factors of civilization.
- 21) E. Durkheim. — Die Methode der Soziologie.
- 22) L. Ward. — The psychic. factors etc.
- 23) Hegel. — Aestetik, Philosophie d. Geschichte.
- 24) Curtius, op. cit.
- 25) Hegel. — Vorles. üb. die Aestetik, I. Abt., 123, 124.
- 26) i 27) J. M. Gaultier. — La Logique de l'Héroïsme, Mercure de France Nr. 532, 1920 p.
- 28) Schopenhauer. — op. cit., I. B, 339, 434, 440, II, 333; Hegel, Vorlesungen etc. X. B., II. Abt.; L. Ward. — Outlines of sociology.
- 29) L. Ward. — Dynamic Sociology I, 174; Hegel. — Vorles. üb. die Aestetik.
- 30) Th. Hobbes. — Traité de la Nature.
- 31) Nietzsche. — La gaya scienza.
- 32) Гюйо. — op. cit.
- 33) L. Ward. — Dynamic Sociology I, 174.
- 34) Quelch. — The Socialist, 1913.
- 35) L. Ward. — Dynamic Sociology I, 502.
- 36) Quelch. — The Socialist 1913.
- 37) O. Spengler. — Untergang d. Abendlandes.
- 38) Nietzsche. — Wille zur Macht, 99.
- 39) J. London. — The Call of the wild.
- 40) i 41) Nietzsche. — Also sprach Zarathustra, Wille zur Macht.
- 42) Гюйо. op. cit.
- 43) Hegel. — op. cit. I. Abt., 2 Kap.
- 44) Schopenhauer. — op. cit. I, 230, 411.
- 45) 46) 47) i 48) Nietzsche. — Geburt der Tragödie, Wille zur Macht. Also sprach, etc. (в тексті помилково названий Шопенгавер).
- 49) Gr. Kayserling, з одного відчиту, N. Fr. Presse 23. II. 1923.
- 50) Mgr. R. H. Benson. — Paradoxes du catholicisme.
- 51) Ad. Harnack. — Das Wesen des Christentums. Leipzig 1902.
- 52) F. Meinecke. — Weltbürgertum u. Nationalstaat. Berlin 1919.
- 53) E. Corradini. — L'Unita et la potenza delle nazioni, Firenze.
- 54) Fichte — Reden an die deutsche Nation; Hegel. — op. cit.
- 55) Nouvelles Litteraires, ч. 136, 25 p.; Lettres à Melisande.
- 56) Fichte — op. cit.; G. Simmel. — Comment les formes sociales se maintiennent, L'année sociologique, Paris 1898.
- 57) Schopenhauer. — op. cit. II. 1205.
- 58) E. Renan. — La réforme intellectuelle et morale.
- 59) L'Humanité, червень 1919, F. Gutrel, — Matérialisme, Idealisme, Theologie.
- 60) Nietzsche. Also sprach etc.
- 61) R. W. Emerson. — Nature and thought.
- 62) G. Sorel — Reflexions sur la violence.
- 63) Spencer. — Introduction à a science sociale, ст. 171.

VII

- 64) ЛНВ, VI, 24.
- 65) Луки, 14, 26.
- 66) Le Bon. — Psychologie der Masse, La psychologie politique.
- 67) Vilfredo Pareto — Trattato di Sociologia generale, Firenze, 1916.
- 68) i 69) Le Bon. — Psych. d. Masse, 47; La psych. politique, 21.
- 70) Guy Grand. — La philosophie nationaliste.
- 71) Le Bon, Psych. der Masse, 44, 45; — Psych. polit. 61.
- 72) Guyot. — Irreligion de l'Avenir.
- 73) Baudelaire. — Le voyage (Fleurs du mal).
- 74) Le Bon. — Psych. polit. 126.
- 75) i 76) Sorel. — Reflexions sur la violence.
- 77) Stendhal. — Vie de Napoléon 132, 88.
- 78) Plato. — Staat (Diderichs, Jena 1909.)
- 79) Sorel. — op. cit.
- 80) Hegel. — op. cit.
- 81) Spencer. — op. cit. ст. 223.
- 82) Гром. Голос ч. 6, 1925.
- 83) Hegel. — op. cit. I, 291.
- 84) Le Bon. Psychologie d. Masse 48.
- 85) i 86) H. T. Buckl. — History of civilization in England, II, 12, 40; Carlyle Die Helden, u. das Heldentum in d. Geschichte.
- 87) Hegel. — op. cit. X. B., 1. Abt., 2 Kap.
- 88) Nietzsche. — Also sprach etc.
- 89) Ward. — Dynamic Sociology.
- 90) Леся Українка. — Одержима.
- 91) Достоевський. — Братя Карамазови.
- 92) Леся Українка, — Відгуки.
- 93) Byron. Cain.
- 94) Леся Українка. — Утопія etc.
- 95) Nietzsche; Леся Українка. — Утопія в балетристиці.
- 96) Buckl. — op. cit. I, 94.
- 97) L. Ward. — Outlines of sociology.
- 98) i 99) Guyot. — op. cit., Schopenhauer. — op. cit. I, 390-1.
- 100) Nietzsche. — La gaya scienza.
- 101) Радек. — Закордонна політика Сов. Росії, Харків 1924, ст. 25.
- 102) i 103) Ward. — Outlines etc.
- 104) Леся Українка. — Утопія в белетристиці.
- 105) Durkheim. — Die Methode d. Sociologie.
- 106) Ward. — Dynamic Sociology II, 140.
- 107) Nietzsche. — Wille zur Macht.
- 108) H. Sudermann. — Es war.
- 109) L. George. — N. Fr. Pr. 11. II. 1925.
- 110) i 111) L. Ward. — Dyn. Soziologie I, 17.
- 112) Le Bon. — Psych. d. Masse, Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung, Leipzig; F. Uodl. — Geschichte der Ethik.
- 113) G. Simmel. — Philosophie d. Geldes.
- 114) L. Ward. — Static and Dynamic Sociology.
- 115) Sorel. — op. cit.
- 116) Ward. — op. cit.
- 117) Schopenhauer. — op. cit. II. T, 1332; IV, 44.

VIII

- 118) i 119) E. Ludwik. — „Neue Rundschau“, 1925.
120) Atlantic Monthly, Febr. 1925, H. H. Powers — Independence or Civilization?
121) Spencer, op. cit. 165.
122) Atlantic Monthly, idem.
123) 124) i 125) Д. Донцов. — Енгельс, Маркс і Ляссаль про неісторичні нації.
126) E. Renan. — op. cit.
127) Д. Донцов. — op. cit.
128) Sorel. — op. cit.
129) V. Pareto. — op. cit.
130) Nietzsche. — La gaya scienza.
131) Spengler. — op. cit.
132) Le Bon. — op. cit.
133) L. Ward. — Dynamic Sociology I.
134) G. Simmel. — L'année sociologique, 1898.
135) Montesquieu, Betrachtungen üb. die Ursachen der Grösse d. Römer u. deren Verfall.
136) i 137) Mysl. Narod. 41, 1924 p., I. R. Seelay — The Expansion of England. L. 1883.
138) Sorel. — op. cit.
139) Форд. — Мое життя.
140) Заграда, 1924.
141) Sorel. — op. cit.
142) Spengler. — op. cit.
143) Гюйо. — op. cit.
144) i 145) H. Taine. — Nouveaux essais de critique et d'histoire.
146) Renan. — op. cit.
147) G. Le Bon — Psychologische Grundgesetze in d. Völkerentwicklung.
148) Spengler. — op. cit.

До ч. III.

- 1) R. Kjellen. — Die politischen Probleme des Weltkrieges.
2) В. Винниченко. — Відродження нації.
3) А. Головка. — „Можу“ „Черв. Шлях“, 1923.
4) В. Винниченко. — op. cit.
5) З промови Житецького 1877 (Д. Дорошенко. — Огляд української історіографії, ст. 176).
6) i 7) Винниченко. — op. cit.
8) Гром. Гол. ч. 6, с 25.
9) В. Винниченко. — op. cit.
10) ЛНВ I, 1926 (Далекий — Розмова).
11) G. Le Bon. — La Revolution française et la Psychologie des Revolutions.
12) N. Fr. Preerse. — 13. V. 24 i 12. 4. 25. (З листів Достоевського.)
13) „За свободу“. 23. X. 24.

IX

- 14) Достоевський. — Дневник писателя.
- 15) і 16) Ленін. — Шаг вперед, два назад, 1904. — Что делать, 1902.
- 17) З одної статі. — „Słowo Polskie“.
- 18) Житецький. (Д. Дорошенко, op. cit.).
- 19) G. Ferrero. — Discours aux sourds.
- 20) Ю. Бачинський. — Большевицька революція і Українці, Берлін 1925 року.
- 21) Carlyle. — op. cit.
- 22) Carlyle. — op. cit.; Летопись революції, Х. Раковський. — Ильич и Украина. 1925.
- 23) Staszic. — Dzieła, Warszawa 1815 — 1821. Uwagi nad życiem J. Zamoyskiego.
- 24) П. Куліш. — Отпаденіє Малоросії от Польщі, т. I.
- 25) Mercure de France. Nr. 588, 1922 p.
- 26) M. Barrés. — Scènes et Doctrines du Nationalisme.
- 27) С. Пригара. — Од романтики до реалізму, К. 1913.
- 28) Ch. Peguy. — Oeuvres choisies.
- 29) Durkheim. — op. cit.; B. Mussolini — Discorsi politici, Milano 1921
- 30) Paul Valéry. — Variété, Paris.

ERRATA.

Ст. 36, 1 ряд. з долу: замість писав має бути писав про соціялістів.

Ст. 37, 1 ряд. з гори: замість поставив він має бути поставили вони.

Ст. 37. 4 ряд. з гори: замість соціяльні має бути соціялістичні, наведення замикається по слові етика.

ТОГО САМОГО АВТОРА.

Модерне москвофільство.

Київ, 1913.

Ми бачимо народжуючу ся течію сепаратизму, взірцем котрої є брошура Д—ва. (З промови П. Мілюкова в Думі 19. лютого 1914).

Брошура Д—ва се пристрастний протест проти національного «гермафродитства» значної частини української інтелігенції і проти її рабського ідолопоклонства передросійською культурою. («День»).

З приводу одної ереси.

Київ, 1914.

Д. Д. старанно підкреслював те, що справдилося під час нинішньої всесвітньої війни, що укр. рух набирає міжнародного значіння. («Шлях»).

Енгельс, Маркс і Ляссаль про неісторичні нації.

Київ, 1918. „Серп і Молот“.

Сучасне політичне положення нації і наші завдання.

(Реферат виголошений на II. всеукраїнським студентським зїзді в липні 1913 р. у Львові). Львів 1913.

Сю річ належить трактувати, яко першу ластівку, будячих ся самостійницьких стремлінь серед Українців в Росії («Крутыка»).

Відірвати полудневу Русь від Росії, пірвати всякі звязи з нею, проголосити повний політичний сепаратизм — ось реальний і конкретний клич під теперішню хвилю після думки найбільш радикального ідеолога політичної самостійности України. („Прикарпатская Русь“).

З гаслом „Самостійна Україна“ виступив на зїзді студентів Донцов в обгрунтованім рефераті, тези котрого звучать не так невинно, як деклямація н.-дських політиків. („Рѣчь“).

При наочности такого настрою в нашім громадянстві мусіли з'явитись... сепаратистичні тенденції, спроби зробити висновки з матеріялу, що дало... житя. Спроба Д-ва є першою і покищо одинокою з сих спроб. Цікавість до тих питань, які становлять головний зміст його аргументації в аналізі становища російського громадянства до українства має досить давню дату: були статі Д-ва на ці теми ще в покійному „Слові“.

(«Дзвін», Київ, 1913).

Не те дивно, що для українства знаходять єдиноспасенну рецепту в зверненню на шлях межинародних авантур., дивно те., що свої пляни він (автор) хоче... навязати українській демократії. Сміємо сподіватися, що шляхом, вказаним Д-вим українська демократія не піде.

(В. Садовський в «Укр. Жити» 1913 р.).

Особливо теорія „сепаратизма“ може відіграти в нас шкідливу роллю. „Нова програма“ Д-ва не може бути реальною програмою широких народних мас... На щастя погляди Д-ва не мають жадного успіху серед нашого громадянства.

(Л. Юркевич в «Дзвоні» 1913).

„Die ukrainische Staatsidee und der Krieg gegen Russland“.

Berlin 1915. C. Kroll.

Брошура Д. Донцова вирізняється короткістю викладу, багатством матеріялу і тому варта особливого поручення. (Зі вступної статі Е. Пернерсторфера в „Berl. Tagbl.“).

Тут знайде читач вичерпуючу ідеологію тої політичної течії, котра носить імя „мазепинства“. (Зі статті П. Мілюкова в „Рѣчи“).

Сі питання і ті, що до них відносяться, трактовані в надзвичайно змістовній брошурі одним українським патріотом. (Зі вступної статі в „Gazette de Lausanne“).

В своїй книзі автор викладає, що програма, котра змагає до сепарації від Росії України, є давнішого походження. Барон Бунзен і Бісмарк є тими попередниками, на котрих покликуються апостол українського сепаратизму. (Зі вступної статі „Le Temps“).

З літератури про українське питання особливо варто звернути увагу на: Донцов, Українська державна ідея і пр.

(Р. Келлен, в «Die politischen Probleme d. Weltkrieges»).

Історія розвитку укр. державної ідеї.

Винниця, 1917.

Укр. державна думка і Європа.

»ВСЕСВІТНЯ БІБЛІОТЕКА.«

Львів, 1919.

»Gross-Polen und die Zentralmächte.«

Berlin, 1916. С. Kroll.

Брошура Донцова є пересторогою перед великопольськими цілями. (Проф. Г. Шмолер в »Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung«).

Коли хочеться зайняти становище до цього проекту (получення Конгресівки з Галичиною), то муситься передумати його до кінця з дійсними відносинами, що до населення та з економічними фактами в руці. При сім може брошура Донцова служити знаменитим дороговказом. (Массов в »Deutsche Politik«).

Karl XII. Feldzug nach der Ukraine.

Автор поборює дуже поширену помилкову думку, наче-б то похід Карла XII. на Україну був безглуздою авантюрою. Йому вдалося досягнути своєю цілю. Ясний виклад автора дає нам пізнати цілу несправедливість, з якою осуджують великий похід Карла XII. (»Streffleurs Militärblatt«).

Похід Карла XII. на Україну.

Львів 1917 і Київ 1918.

Міжнародне положене України і Росія.

Київ 1918. Вид. „Робіт. Книгарні“.

»В доброму публіцистичному темпераменті, в широкій ознайомленості з міжнародньою політикою сучасности автори ніколи не можна було одмовити. Лекція Д. в уякому разі була цікавою і змістовою.« (»Рада«).

Культура примітивізму.

Черкаси — Київ 1918 р. „Сіяч“.

Се збірка думок і спостережень українського політика, що пройшов європейську школу, на собі випробував практику російської дійсности... Він має право і змогу освітити події останніх літ з такого погляду, який ще не увійшов в свідомість українського загалу, але якого популяризація безперечно потрібна... Його ідея особливо цікава тим, що розв'язує рішучим способом питання українсько-російських відносин. (Книгар, Київ 1919).

Мазепа і Мазепинство.

Черкаси — Київ, 1919 р. „Сіяч“.

Мазепа для Д-ва не є історичний діяч певної епохи, а вічний, безсмертний абсолют, у вчинках якого виразно позначається політичний і національний імператив, придатний і для нашої епохи. (Книгар, 1920, Київ).

Підстави нашої політики.

Відень, 1921.

Не можна не звернути спеціальної уваги: на класичну характеристику російського світа у протиставленню до європейського, та на так само класичну характеристику надніпрянської інтелігенції, її ідеології (критика Драгоманівщини!), її політики. Характеристики ці надають книзі Донцова тревалу вартість.

(Гром. Вістник, Львів, ч. 114, 1922 р.).

Поетка українського рiсорджiмента.

(Леся Українка).

Львів, 1922.

Навіть такий оригінальний інтерпретатор і тонкий критик, як Донцов, і той певен, що поглядіві Лесі не ставало...

(М. Зеров в „Леся Українка“, Київ, 1924).

ЗМІСТ



Сторона:

1. Замість передмови. 3

ЧАСТИНА ПЕРША.

Українське провансальство.

2. РОЗДІЛ I. Примітивний інтелектуалізм. 6
3. РОЗДІЛ II. „Науковий“ квієтизм. 17
4. РОЗДІЛ III. Хуторянський „універсалізм“. 23
5. РОЗДІЛ IV. Матеріялізм (лібералізм, демократизм, паціфізм, патрикуляризм, анархізм). 28
6. РОЗДІЛ V. Провансальство і політичний сімбіоз; суверенність як „забобон“, підрядність національного імператива. . . . 53
7. РОЗДІЛ VI. Тактика провансальства, антитрадиціоналізм. . . 73
8. РОЗДІЛ VII. Плебс *versus* нація, утопія *versus* легенда, хуторянська „кальоскагатія“. 108
9. РОЗДІЛ VIII. Дегенерація провансальства. 134

ЧАСТИНА ДРУГА.

Чинний націоналізм.

1. РОЗДІЛ I. Песимізм і предтечі самовистарчального націоналізма. 149
2. РОЗДІЛ II. Воля, як закон життя. — Її форми. — Воля влади. — Роля відемного моменту. — Дві перші вимоги волевого націоналізма. 159
3. РОЗДІЛ III. Романтизм, догматизм, ілюзіонізм, — третя вимога націоналізма. 178
4. РОЗДІЛ IV. Фанатизм і „аморальність“, як четверта вимога волевого націоналізма. 189

	Сторона:
5. РОЗДІЛ V. Свідоцтво історії — „Романтизм“ як чинник по- ступу — Синтеза раціоналізму та інтернаціоналізму — Пята вимога волевого націоналізму.	200
6. РОЗДІЛ VI. Творче насильство та ініціативна меншість, як порядкуючі сили — Шоста вимога волевого націоналізму. .	210
7. РОЗДІЛ VII. Світогляд „фавстівських“ і „будійських“ народів. — Ділема: або-або.	215

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

Українська ідея.

1. РОЗДІЛ I. Новий національний „ерос“.	224
2. РОЗДІЛ II. Зміст української ідеї — Яскравість, виключність, всеобіймаючість.	232
3. РОЗДІЛ III. „Містика“ і „реальне життя“.	246



15-00

584595