

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

ІДЕЯ СУСПІЛЬНОСТІ

Володимир
ВОЛКОВСЬКИЙ

**ПОЛІТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ
В УКРАЇНІ
XIX СТОЛІТТЯ**

КИЇВ
АКАДЕМПЕРІОДИКА
2017

УДК 32 :14 (477) "18"

В 67

<https://doi.org/10.15407/akademperiodyka.336.264>

Рецензенти:

Ю.М. ВІЛЬЧИНСЬКИЙ, доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри філософії Київського національного
економічного університету імені Вадима Гетьмана

О.Б. КИРИЧОК, докторант Інституту філософії імені
Г.С. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук

*Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол від 07.06.2016 № 6)*

**Видання здійснено за кошти Цільової комплексної програми
«Створення та розвиток науково-видавничого комплексу
НАН України»**

Волковський В.П.

В 67 Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX
століття / Володимир Волковський; НАН України, Інститут
філософії імені Г.С. Сковороди. — Київ : Академперіодика,
2017. — 264 с.

ISBN 978-966-360-336-0

Книга присвячена аналізу політично-філософської думки України XIX ст. із застосуванням методологічних підходів історії ідей, історії понять і слів. Аналіз сфокусовано на слові «суспільність», через багатозначність та концептуальну плідність якого автор підходить до дослідження історії ідеї суспільності. Описано становлення цієї ідеї від раннього українофільського дискурсу початку XIX ст. до зрілої артикуляції у текстах М. Драгоманова та І. Франка, а також проблеми українського модерного націєтворення та політичної філософії. Рекомендовано для всіх, хто цікавиться історією філософії України, політичною філософією, дослідженнями політичних ідеологій, процесами націєтворення, історією ідей.

УДК 32 :14 (477) "18"

© Волковський В.П., 2017

© Академперіодика,
оформлення, 2017

ISBN 978-966-360-336-0

ВСТУП

*«Le moyen d'avoir raison
dans l'avenir est, a certaines heures,
de savoir se résigner à être démodé»¹.*

М.П. ДРАГОМАНОВ

*«Я завше прожив так, що мене по меншій мірі
з двох боків лаяли, й навіть таке сам собі правило
виробив, що як що-небудь напишу таке, що і лають
тільки з одного боку, то вважаю за діло невдачне».*

М.П. ДРАГОМАНОВ [11, с. 320]

Історія цієї книги могла б слугувати найкращим (нехай і дещо ліричним) поясненням, для чого і навіщо сама книга була написана. Це — історія відкриттів. Книга, яка писалася близько п'яти років, постала із дисертаційного дослідження, захищеного в 2015 р. в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Вона надихалась не тільки чистою науковою цікавістю. Мабуть, ще більшим джерелом натхнення були сучасні події, ідеї, теми та дискусії, що хвилювали українське суспільство протягом цих років. Баталії на шпальтах газет, інтернет-сайтів, а ще більше в розлогих дебатах у соціальних мережах несподівано знаходили своїх «відда-

¹ «Засіб здобути рацію у майбутньому — це у певну годину вміти бути поза модою». (Переклад мій. — В.В.). [55, с. 72].

лених дописувачів» серед відомих мислителів України XIX століття. Михайло Драгоманов, Іван Франко, Микола Максимович — звучали як відповідь на чергову новину чи допис, як живі учасники сучасної полеміки.

Чи випадково, чи провіденційно, але сталося саме так — відкриття ідей, питань, тем і проблем, які автор зустрічав у процесі дослідження, збігались із дискусіями, що послідовно сколихували українське суспільство впродовж останніх років. Хто ми є, українці, і що означає бути українцем? Як поєднуються між собою наші мова, культура, етнічна належність і національна ідентичність? Яке відношення між нацією (і національним виміром нашого життя) — і людством, космополітичним простором ідей? Відкриття своєї української ідентичності має за постійну паралель собі протистояння громадянської свободи та людської гідності проти тиранії. У цьому протистоянні ідеї, чи то пак цінності, свободи та гідності людини поєдналися з ідеєю незалежної України, сюжет боротьби за свободу і права — із боротьбою за національно-державну незалежність та ідентичність. І це — далеко не повний перелік тем сучасних дискусій, питань і відповідей, аналогії яким знаходимо в дослідженні українського XIX століття.

Буде секретом Полішинеля сказати, що українське суспільство зіткнулося з агресивною війною за політичну ідентичність та історичну пам'ять, війною інформаційною, що перейшла в гарматну. Досі перед українським суспільством стоять складні питання про завершення модернізації, визначення власної ідентичності, осмислення складної історичної пам'яті та формування інтегрального проекту майбутнього.

Ця книга, власне, й присвячена цим складним питанням життя українського суспільства. На позір, у ній ідеться про XIX століття та історію політично-філософської думки в Україні. Проте мова піде про ті проблеми,

що були поставлені тоді і з якими справу ми маємо досі. Деякі з них я виокремлю заздалегідь.

Зокрема, це — *формування модерної політичної нації* (nation-building), визначення нашої національної ідентичності. Дещо лірично, але ніби досі триває полеміка довкола Шевченкового «Що ми?.. Чиї сини? яких батьків? Ким? за що закуті?..» (символічно, що ця фраза якраз і походить із XIX століття!). Досі не вшухають баталії про «етнічну чи політичну націю», досі значення слова «нація» є надто демонізованим і хибно вживаним у політичних чварах. Протистояння «Русского міра» та Єдиної України, полеміка довкола спадщини Русі (анахронічні та «дикопечерні», що звучить ніби сварки через спадщину Карла Великого між Францією та Німеччиною), відсилання до «сакральностей» Києво-Руської доби (Києва чи Херсонеса) — все це — проблема незавершеного націєтворення з погляду *Nationalism Studies* в умовах протистояння щонайменше двох конкуруючих проектів модерних націй, що ускладнюється посттоталітарним і постколоніальним бекграундом історії України². Тому час

² Дещо із хроніки сучасних дискусій — це може здатися неакадемічним, але це належить до реалій сучасної суспільної дійсності, ідеєформ масової свідомості, яких філософія не може не уникати. Класична тема пропагандистської війни — «коливиникла Україна?» або «хто її створив?» (і тут до нагоди стає сучасна міфологія пропаганди про «австрійський генштаб» чи «Ленін створив Україну»). XIX століття надає подиву гідні тотожності з цими мемами — австрійська (польська, московська) інтриги», як називали новий українофільський рух часописи і публіцисти XIX ст. по обидва боки Збруча. Відповіді на такі тогочасні звинувачення — явлені у творах українофілів XIX століття, від М. Максимовича і М. Костомарова до В. Антоновича і М. Драгоманова — написані ніби як відповідь на присутню ідентичні інвективи нашої сучасності і водночас викривають фіктивність засадничих тез антиукраїнської пропаганди, показуючи, коли і як закладається історія України як модерної нації (в трактуванні Б. Андерсона).

розставити крапки над «і» та впорядкувати розуміння цих слів та суспільно-історичного процесу розвитку модерної нації.

Звідси випливає проблема *способу бачення та тлумачення національної історії*, незагоєних травм історичної пам'яті та національної ідентичності. Це особливо помітно на прикладі ставлення суспільства до ХХ століття, яке досі програє у своїй свідомості сюжети історії ХХ століття, мовляв, «хто кого?»: СРСР? УПА? Перемога? Трагедія? Досі болять рани історичної пам'яті про трагічні події — від Голодомору до УПА і Другої світової війни. Це знову ж таки Шевченкові питання про ретроспекцію нашої історичної ідентифікації: хто ми є і за кого ми маємо «вболівати», чи є умовно «нашим» СРСР із відповідним каноном героїв і пам'яток, чи Україна (радше її ідея із різноманітними репрезентаціями) має право на власний канон, що суперечить радянському?

Ця трагічна «рольова гра» не виходить за межі двох протилежних дискурсів, обом з яких притаманні примордіалізм, есенціалізм історичного наративу, що висновує трансісторичну генеалогію вибраного суб'єкта історичного прогресу (класи чи нації) [40, с. 13—14], яка ретроспективно накидається на історичний процес. Для обох властиве «забуття» незручних персоналій, що перебувають на межі їхніх наративів (за ідеальний приклад може слугувати М. Драгоманов) [129, с. 286].

Ці два дискурси — «радянський» (не зовсім коректно «марксистський», оскільки марксизм як філософський напрямок розвивався у різний спосіб — «марксистсько-ленінський» тут доречніше) та «український націоналістичний» (ідеться не про всю сукупність українського націоналістичного дискурсу в сенсі сучасних *Nationalism Studies*, а представлений у конкретній версії інтегрального націоналізму та ідеалізації його історичних формувань ОУН та УПА).

Історія ХХ століття дуже зручна для розриву української ідентичності на «схід — захід», «червоне — біле» (чи «жовто-блакитне»), для *політичних маніпуляцій і спекуляцій*. Наше суспільство має трагічний досвід таких маніпуляцій. Що далі писалася книга, то дедалі чіткіше виявлялося, що це «червоне століття» (за висловом М. Поповича) розгортається як *боротьба відповідей на питання, озвучені у попередньому столітті*. Теми і сюжети суспільних дискусій ідентичні — питання про національну ідентичність українців і відношення мови, етносу та нації, питання про переформатування території України в контексті модерного націєтворення (одна чи декілька держав?), дебати між націоналізмом і космополітизмом. Проблеми і питання, які постали ще в ХІХ столітті, досі не «зняті» ані в гегелівському, ані у буденному значенні (навіть у глобальному вимірі, досить лише поглянути на протистояння національного суверенітету і глобалізації в Європейському Союзі та Великій Британії).

Ще глибша проблема — це *здійснення інтелектуальної, технічної та політичної модернізації*. Тут я цілком солідарний із твердженням С. Йосипенка, яке можна перефразувати таким чином: «У сьгоднішніх закликах до модернізації та євроінтеграції часто без розгляду приймається теза, що сучасне українське суспільство є суспільством скоріш традиційним і його слід модернізувати за рецептами, які працювали в Західній Європі, починаючи з ранньої модерності... українське суспільство [ХІХ століття] зазнає перетворень, порівнюваних з тими, яких зазнають сучасні йому західні суспільства, а отже... *в нашому випадку йдеться не про суспільство, яке залишилось традиційним [чи то пак, феодальним], а про іншу модерність* (курсив мій. — В.В.)» [87, с. 5]. Тобто маємо певну історію модернізації українського суспільства, яку треба досліджувати, аналізувати, як вона відбувалася і що, зрештою, «пішло не так», що нас, сучасників, не задоволь-

няє, не відповідає нашому ідеалові (пост)модерного суспільства. Наше суспільство не було вчора «традиційне», а зараз «модернізується» — історія нашої модерності триває із XIX століття.

Читач зануриться у витoki модерної політично-філософської думки в Україні і побачить, що тільки через переосмислення всієї історії цих проблем ми, сучасні українці, можемо знайти відповіді на болючі виклики другої декади XXI століття. Для цього треба змінити методологічні підходи до розуміння історії та політичної філософії, полишаючи нарешті звичні для нас ідеологічні шаблони. Вийти за межі замкнутого кола ідеологем і нав'язливих питань-відповідей (а то й неврозів!) можна тільки через зміну методології, яка відкриває нове прочитання української історії та нове розуміння ідентичності.

Звісно, автор пише як науковець, який намагається максимально втілити граничну мрію історика (зокрема, історика філософії) про автентичне зображення перебігу подій минулого, однак годі заперечувати, що автор водночас вмотивований як громадянин. Проте, хоч це може здатись парадоксальним, наразі маємо той щасливий час, коли *наукова та громадянська доцільності збігаються*, стають ідентичними. Історична правда, уважне до автентики ідеї та події наукове дослідження та філософська рефлексія — в наш час є найбільш потрібними для відповіді на ті виклики, що стоять перед українським суспільством. Доки питання історії, національної ідентичності, ціннісно-філософські підвалини політичного буття, які формують відповідні проекти і стратегії розвитку, залишатимуться в руках популістів і софістики — доти українське суспільство не зможе подолати свої «проблемні питання».

Книга не була пошуком «наперед заданого». Це було постійне *відкриття «невідомого відомого»*. Для україн-

ського ХІХ століття особливо властивий цей парадокс, що здається для масової свідомості відомою «зі шкільної лави» епохою кількох канонічних імен і текстів (від І. Котляревського до Т. Шевченка, П. Куліша, Панаса Мирного чи І. Нечуя-Левицького і аж до І. Франка). Про них ми нібито знаємо — ну хто не знає Шевченка, «Еней був парубок моторний» або «Хіба ревуть воли...», а чого вони там «ревуть», хтозна. Пересічна більшість людей думає, що знає, про що йде мова. І тільки глибша цікавість відкриває «вчене незнання» цих постатей, які настільки ж реально незнані, наскільки й напоказ шановані. Така собі *docta ignorantia* інколи притаманна, хоч і меншою мірою, деяким інтелектуалам, і це пов'язано здебільшого з методологічними проблемами та підходами.

Отже, за основний об'єкт дослідження була обрана *політично-філософська думка в Україні ХІХ століття*. Методологічну проблему тут становить уже традиційний для української історико-філософської науки вираз «філософська думка», або «українська філософська та суспільно-політична думка». Цей феномен духовної культури та інтелектуальної діяльності формулюється як певний евфемізм, що постав у вітчизняній філософській традиції, навіть — метафора, яка має досить розпливчасте розуміння. Ця метафора виникає на межі ХІХ—ХХ століть для визначення історії філософії в Росії та Україні в умовах, коли загальноприйнята модерна філософська теорія («наука філософія з притаманним їй специфічним способом матеріалізації здобутків пізнання у вигляді цілісних філософських учень і систем»³) була практично відсутня, але суспільні дискусії з філософських питань точилися запеклі. Такий специфічний модус існування філософії покликав до життя формулу «філософська думка», що зрештою протягом ХХ століття уста-

³ Горський В.С. Історія філософської культури, с. 12.

лився як позначення «вже наявних філософських тем та ідей, але ще не реалізованих у формі великих філософських синтез» [222, с. 10—12]. Це радше метафора, яка інтуїтивно зрозуміла більшості, але складно піддається логічному визначенню.

Така метафоричність бере початок у метафоричності *поняття самої філософії*, яка теж має безліч визначень — від класичної «любові до мудрості» до «теоретично структурованого світогляду». *Філософію так само важко визначити, легко відчутти (інтуїтивно) і неможливо обмежити*. Ми можемо говорити про стандарти інституціалізації філософського дискурсу, зокрема, про модерний стандарт філософії як науки, який визнається за нормативний у сучасній історико-філософській науці. Ми можемо інтегрувати до філософського дискурсу літературу, публіцистику, різні практики і смисли, що за жанром не належать до грубезного спеціально-філософського трактату, але містять філософськи значущі ідеї і впливають на історію філософії більше, ніж різноманітні трактати. Це — окрема і розлога тема, проте досі *філософська спільнота так і не змогла виробити експліцитні критерії «філософськості» тексту* (хоча імпліцитні, інтуїтивні, існують і працюють!).

Чому політично-філософська? Політична філософія є дещо відсунутою на інтелектуальні задвірки політологією, політичною теорією та соціологією. Проте аж до XIX століття ці царини, разом із соціальною філософією, були ще не виокремлені, натомість політична філософія безпосередньо виводиться із «Політики» Аристотеля. Посилаючись на найбільш загальне (а тому найбільш спільне) визначення з «*The Internet Encyclopedia of Philosophy*»⁴, політична філософія мислить про граничні осно-

⁴ *Political Philosophy*. The Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Source. <http://www.iep.utm.edu/polphil/#H4>

ви та підстави існування людини у суспільстві і про засади людського співіснування в контексті організації інституцій та цінностей, що здатні забезпечити блага співіснування людей. Таке філософування, звісно, має особливу справу із владою та урядуванням (а отже, державою), оскільки саме ці категорії наріжні для питання про організацію людського співжиття і характеризують специфічну природу «політичного».

Отож саме політична філософія схоплює в одному понятті і думці (вживаючи мову Гегеля) питання про добрий державний (і суспільний) устрій, про засади такого устрою і можливості відповідного впорядкування держави та суспільства, а в модерному варіанті, започатковано-му в XVI — XVIII ст., про необхідність і легітимність політичної влади, форми цієї влади, права і свободи, які вона повинна захищати, та права і обов'язки громадян у їхньому ставленні до суспільства і держави. Політична філософія відрізняється від більш емпіричних наук на кшталт політології та політичної теорії тим, що вона зосереджується не стільки на актуальному стані політичного буття «як воно є», скільки на ідеальній перспективі «як воно має бути», та від соціології чи соціальної філософії тим, що більше концентрується не на природі та закономірностях функціонування суспільства як особливого виміру людського буття, а на трансформації його в напрямку реалізації певних філософських цінностей та ідей.

Саме в її дискурсивному полі постають модерні ідеології (лібералізму, соціалізму, консерватизму, націоналізму), які в XIX столітті починають змагання за владу над думками людських мас і реорганізацію суспільств на засадах їхнього розуміння спільного блага. *Поняття нації та різні модерні нації виникають під впливом політично-філософських міркувань*, формуючи різноманітні націоналістичні дискурси та ідентичності. *Що нас об'єднує?*

Чому ми повинні бути разом? Як і на яких ціннісних засадах нам будувати спільне майбутнє? Яка онтологічна основа та легітимність політичної влади і держави? Ці питання постають як політично-філософські і розв'язуються різними ідеологіями⁵.

Зрештою, автори XIX століття були здебільшого саме політичними мислителями, які запитували і відповідали на виклики політично-філософського змісту, шукаючи адекватний ідеологічний рецепт трансформації суспільства і держави. В умовах політичної несвободи *«ми зустрічаємо тенденцію до «ідеологізації» політики і рівночасно до політизації культури і духового життя»* [129, т. 1, с. 150—151], тобто навіть історичні та літературні тексти (наприклад Т. Шевченка, М. Костомарова чи І. Франка) набувають ідеологічного чи політико-філософського забарвлення. Їхні політичні проекти, програми, міркування не є витвором чистої політичної науки чи навіть голої практики politics — вони спираються на політично-філософські міркування та ідеї.

Починаючи дослідження історії ідеї суспільності, я насамперед маю на увазі *жанр філософської історії ідей* [87, с. 13—95], який зосереджується на виокремленні філософських ідей, що мисляться людьми, філософами, «великими» і не дуже, висловлюються в текстах (далеко не завжди у формі класичного філософського трактату, а й у «неакадемічних» формах літератури та мистецтва), впливають на політичні практики, втілюються у різноманітних політичних і наукових інституціях. На відміну від класичної ретроспективної генеалогії ідей, цей жанр намагається уникати накидання на минулі епохи нашої категоріальної схеми мислення і вокабуляру нашої сучасності, натомість виявляє особливу увагу до автентич-

⁵ Про розрізнення політичної філософії та ідеології див. передмову Василя Лісового до антології *«Націоналізм...»* [156].

них самовизначень та понять досліджуваної епохи чи автора. Цей підхід пов'язаний також із історією слів, жанром, представленим у «Європейському словнику філософій» [65].

Окрім цього, можна навести розлогі методологічні напрацювання в українській історико-філософській науці: і критику традиційних історичних канонів та наративів, і численні дослідження окремих постатей XIX століття, що налічують десятки і сотні бібліографічних одиниць, нарешті, протягом останнього десятиліття маємо низку перекладів і видань, які знайомлять нас із сучасними методами історико-філософського дослідження⁶, з історією модерних ідеологій⁷ тощо.

Саме на перетині дослідження процесів формування модерного політично-філософського дискурсу, історії

⁶ Таких робіт можна наводити розлогий список (детально проаналізуємо їх в окремому підрозділі) — вони стосуються і дослідження української філософської думки як специфічного феномену взагалі (зокрема, праці і статті В. Горського, С. Йосипенка, М. Симчича та ін.), і загальної проблеми історико-філософського пізнання, і вивчення окремих явищ та цілостей (зокрема, щодо М. Драгоманова — це праці М. Лука, Д. Депенчук, М. Погребеника, щодо В. Антоновича — В. Білодіда, В. Ульяновського та ін., щодо академічної філософії — М. Ткачук, С. Головащенко, Н. Шиш, Н. Філіпенко, Н. Мозгової та ін.). Окремо можна виділити праці О. Забужко про І. Франка, Т. Шевченка, Лесю Українку із цікавими методологічними ідеями.

⁷ Сюди можна віднести як антології з ідеологій («Націоналізм», «Лібералізм», «Консерватизм», видані за редакцією В.С. Лісового та ін., так і розлогі шереги досліджень лібералізму і націоналізму, проблем модернізації та ідентичності: переклади студій з націоналізму Е. Гобсбаума, Б. Андерсон, Е. Сміта, лібералізму П. Манана, М. Крепона, зокрема, щодо специфічного українського контексту — Т. Снайдера, Р. Шпорлюка, книги істориків О. Міллера, Г. Касьянова, Я. Грицака та ін. Давніші видання — І. Лисяка-Рудницького, О. Пріцака та ін. — у цьому контексті також не втрачають своєї актуальності.

ідей і слів нам у пригоді стало слово «суспільність». Про його специфічні конотації та певну філософську неперекладність йтиметься у підрозділі 1.1. Анонсуючи же самий виклад, можна зазначити, що полісемантичність слова «суспільність» конгруентна трансформаціям дискурсу, які ми спостерігаємо у ХІХ столітті в українському контексті, і врешті-решт є автентичним терміном, що вживається в українській політично-філософській думці. Ідея суспільності — одна із важливих регулятивних ідей у процесах модернізації, коли відкривається автономія суспільства від держави і дискурс стосовно проблем організації і реформ суспільства стає первинним щодо питань державного устрою, коли, зрештою, на політичну арену виходять людські маси і нові закономірності суспільного існування. Це і є основною гіпотезою дослідження.

Далі у книзі аналізується переважно доробок постатей і текстів, яких традиційно відносять до «філософії національної ідеї» або до українофільського дискурсу (про значення цього терміна див. підрозділ 1.4) — тобто українофільський рух від перших досвідів етнографічних українознавчих досліджень 1820-х та польського українофільства через М. Максимовича, Кирило-Мефодіївське братство з пов'язаними з ним членами, до В. Антоновича та М. Драгоманова. Тому дослідження фокусується на авторах, які щонайбезпосередніше мають стосунок до розвитку саме української модерної політично-філософської думки (детальніше про це див. підрозділи 1.4 та 2.1).

* * *

Отже, перший розділ книги присвячений методологічним проблемам дослідження окресленого предмета: автор торкається актуальних для сучасності питань.

У підрозділі 1.1 описується полісемантичність слова «суспільність», його історичний сенс і вжиток, обґрунто-

ується саме його вибір. У підрозділі 1.2 йдеться про політично-філософський та, ширше, гуманітарний контекст ХІХ століття, на тлі якого відбувається становлення модерної політично-філософської думки в Україні і в лоні якого постає ідея суспільності. Параграф 1.3 присвячений темі модерної нації і націєтворення, важливої для простеження ідеї суспільності — складного і для сучасності питання, яке потребує розстановки крапок над «і» та коректного аналізу. Нарешті в параграфі 1.4 міститься стислий аналіз джерельної бази дослідження та стану вивчення проблеми, а також дається визначення поняттю «українофільський дискурс».

Другий розділ відображає застосування описаних раніше методів і підходів до конкретних першоджерел. Його назва вказує на подвійний аспект прочитання ідеї суспільності — соціальний і національний. Процеси націєтворення є надзвичайно визначальними в цей період, подекуди заступаючи собою дискусії про свободу особистості або соціально-економічний устрій. Але всі ці аспекти однаково належать до терміна «ідея суспільності» і вказують на те, що суспільство як цілісна царина людського буття стає предметом політичного міркування та піклування, активних дискусій.

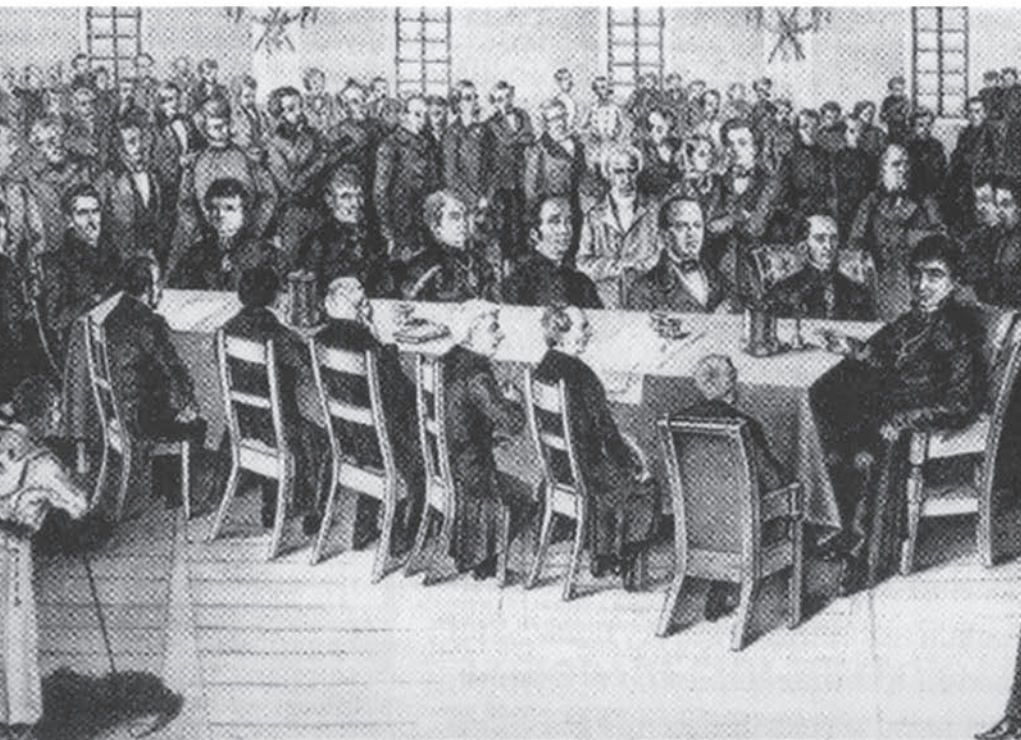
Епоха розділена на три підперіоди — зародження українофільського руху та політично-філософських ідей у ньому (підрозділ 2.1), Кирило-Мефодіївське братство (охоплює також його членів і Т. Шевченка), яке становить важливу віху в історії політично-філософської думки (підрозділ 2.2), розвиток народницького періоду від М. Костомарова до В. Антоновича і М. Драгоманова (підрозділ 2.3). Звісно, що поділ розділів — радше для зручності і логічного переходу, оскільки хронологічно люди жили і творили ледве не в один і той самий час, проте порядок виникнення та формування основних їхніх ідей обґрунтовує саме таку структуру тексту.

* * *

Перш ніж почати виклад самих ідей цієї книги, я хотів би висловити щиро подяку тим, хто сприяв її написанню. Передусім це стосується відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, в якому писалася дисертація, на основі чого постала книга, зокрема Сергію Львовичу Йосипенку, поради і критичні зауваги якого супроводжували весь процес створення цієї монографії. Завдяки пануванню атмосфери філософського діалогу та конструктивній критиці колеги протягом років роботи над книгою я справді пережив велику трансформацію — і екзистенційну, і методологічну, простіше кажучи, став писати і мислити інакше, ніж писав і мислив до того, і ці трансформації тривають і досі. Також хотів би висловити подяку своїм друзям, родині, що надихали на осмислення сучасних реалій і підтримували мене впродовж усього цього часу.

РОЗДІЛ 1

**ВІД
ІСТОРІЇ СЛОВА
ДО
ІСТОРІЇ ІДЕЇ**



1.1. «Суспільність»: проблема у слові

Ця книга присвячена дослідженню становлення ідеї суспільності. Перше, що викликає збентеження і питання, — це саме слово «суспільність». Таке питання, безсумнівно, доречне і, більш того, правильно вказує на предмет, проблему та (забігаючи наперед) вирішення завдань дослідження. На перший погляд, більшість українських читачів одразу має певне передзнання слова — «суспільність» ніби зрозуміле слово нашої мови. Це ознака, яка стосується суспільства; те, що належить чи відноситься до суспільства — називається «суспільним»; властивість бути належним до суспільства — «суспільність». Можна згадати платонівські ідеї і помислити, що «суспільність» — це певна ідея суспільства, як «білість» або «яблучність» є ідеями білої барви речей або всієї сукупності яблук. Тобто: певна властивість чи ознака бути суспільним, або бути суспільством. Цей платонівський аспект справді скеровуватиме читача до правильного розуміння вжитку означеного слова у пропонуваній книзі. Власне, відкриття суспільності як ідеї у платонів-

ському сенсі — так можна було би назвати предмет цієї монографії.

Але у слові «суспільність» є не тільки прихований платонізм. У ньому закладені методологічні засади дослідження, що лягло в основу книги, і зашифрована характеристична особливість історії саме української філософської думки. Тому це слово і стало назвою книги — з огляду на його унікальну полісемантичність. Ця риса далеко не очевидна — для її осмислення не досить знати поліморфічність філософської ідеї, треба знати ще й історію української філософської термінології.

Методологічний аспект добре висловив Райнгард Козеллек: *«Без спільних понять не існує суспільства, насамперед політичної єдності дій. І навпаки, наші поняття ґрунтуються на суспільно-політичних системах, котрі є значно комплекснішими за своїм характером і не можуть бути узагальнені у формі простих мовних сімей, визначених певними загальними поняттями. «Суспільство» та його «поняття» перебувають у полі напруги...»* [99, с. 114]. Слово не є чужим, зовнішнім, стосовно думки та суспільної дійсності, проте воно сутнісно значуще, таке, що означає нове буття, витворюючи поняття. Значення слів особливо зростає у добу Модерну, коли відповідний словник виконував роль ідеологічної зброї.

Еволюція термінології наук про суспільство відбувалася паралельно з розвитком самих цих наук і, зокрема, поступу політичної та соціальної філософії. Так, у Ж.-Ж. Руссо, який першим увів поняття «суспільство» у сучасному значенні в обіг політичної філософії, слова *société*, *communauté* слугують синонімами, «суспільство» водночас є «спільнота (*communauté*) усіх громадян», перегукуючись із «громадянською спільнотою» *cité* [186, с. 21–22]. Гегелівське *bürgerliche Gesellschaft* позначає те саме, що й *civil society* Т. Гоббса. Поступово значення збагачується модерними конотаціями ідеї суспільності,

і лише у Ф. Тьоніса [210] ми бачимо чітке розмежування *Gemeinschaft* — *Gesellschaft*. Це ще данина загальній нерозмежованості соціальних категорій доби ХІХ ст. Про це розлого піде в окремому підрозділі, натомість для нас важливо визнати, що вибір слова — справа важлива і сутнісна.

Що ж до історії власної української філософської термінології, то тут можна виділити *три рівні розуміння слова «суспільність»*.

Перший рівень розуміння є очевидним і впливає зі стану сучасного розвитку соціогуманітарних наук в Україні. Про це йшлося вище — ми маємо дорефлексивну мовну інтуїцію слова. Підсумовуючи, її можна визначити так: *суспільність* є *атрибутом людського буття*, який охоплює *соціальний вимір буття людини*, примордіальну та апіорну *залученість людської істоти у взаємини з Іншими*, що можна виразити як *суспільну природу людської особи*. Це значення є безпосередньо явним і впливає просто з поняття «суспільство», як відприкметниковий гіпостазований іменник, що позначає характеристику — соціальну природу людини, властивість бути у суспільстві та долучатись до суспільства. Воно коріниться в існуючій термінології, яка сформувалася протягом розвитку соціогуманітарних наук ХІХ—ХХ ст., що, зокрема, сформулювала засадничі розмежування суспільства та спільноти, виокремила різні типи і види суспільств тощо. Такий ужиток одразу породжує питання про розмежування з поняттями «соціальне», «соціальність», «соцієтальне» тощо. Це розмежування зумовлене мовними традиціями і, зрештою, відсилає нас до німецькомовного протиставлення «суспільне» (нім. *gesellschaftlich*) і «соціальне» (нім. *sozial*). Поки що ми не будемо вдаватись у тонкощі марксистського розмежування цих понять. Для спрощення у цій книзі я вживаю соціальне як тотожне до «суспільного», зокрема, дотримуючись ан-

гло-французької термінології, де *social* позначає просто «суспільне». Зрештою, це коректно для більшої частини історії XIX ст., коли наведені розмежування ще не були актуальними.

Для нас важливіше те, що слово «суспільність» має інший, лінгвістичний, вимір історичної лексики української мови. Протягом усього XIX і першої третини XX століть воно вживається на позначення *цілої множини понять*: суспільство, спільнота, громада, публіка, а також суспільність людського буття у сучасному розумінні. Така синкретичність була пов'язана з розвитком наукового аналізу суспільного буття людини, який відображався в еволюції термінології певною національною мовою. Розвиток такої української термінології спонукав до диференціації синкретичного терміна «суспільність» чи «громада» і формування сучасної мережі понять, тому історія понять стає інтелектуальною історією, а загальний методологічний і теоретичний поворот у соціогуманітарних науках, який відбувається протягом доби Модерну, виражається у процесі відкриття ідеї суспільності.

В цьому контексті мова йде не тільки про відкриття сутнісно важливого зв'язку між індивідами та дослідження систем, що витворюються цим зв'язком, а й про методологічний поворот у гуманітаристиці, коли суспільство осягається як дещо більше, ніж проста сукупність взаємопов'язаних індивідів, як ціла *тотальність, суб'єкт історії*, який стає об'єктом вивчення гуманітарних наук, передусім історії, політичної філософії, соціології тощо. Це зачіпає широкий спектр питань інтелектуального та суспільного життя — історії, філології, нових гуманітарних наук (політології, психології, соціології), політичної філософії і практики.

В українській мовно-дискурсивній традиції цей поворот відобразився, між іншим, *еволюцією термінології* від синкретичного змісту суспільності до розгорнутої ме-

режі соціальних категорій. Тому можемо назвати поступ модерного відкриття й осмислення суспільства (не тільки в науковій теорії, а й передусім у політично-ідеологічній перспективі) *становленням ідеї суспільності*. Під цією ідеєю ми розуміємо не лише онтологічний, примордіальний сенс суспільного виміру людського буття, не історію слова «суспільність», а насамперед відкриття й *осмислення суспільства як специфічно модерного поняття*, що становить *незвідне до суми індивідів ціле*, яке є *суб'єктом і дієвцем* історії та політики. Це становлення ідеї суспільності дає змогу побачити спільні витoki різних і відмінних класичних модерних ідеологічних альтернатив, подолати традиційні ідеологічні інструменталізації та опозиції і відкрити їхній спільний фундамент, визначити спільні витoki основних парадигм осмислення історії (філософії) України і, таким чином, по-новому поглянути на саму історію, вийшовши, наскільки це можливо, за межі ідеологій. Власне, початком такої роботи і призначена стати пропонована книга.

* * *

В україномовній інтелектуальній традиції XIX ст. вищекреслений процес розвитку суспільно-політичної проблематики дискурсу пов'язаний із специфічними рисами власне української історії.

Саме це спонукає детально заглибитися у континуум української мови, який торкається тих слів, що описують значущі для соціальної філософії предмети, щоб зрозуміти процес еволюції соціально-філософських категорій через дослідження словників і слововжитку. Тому філософській роботі думки має передувати робота філологічна, яка порівнює ці слова-позначники із понятійними схемами інших мов, виявляючи принаймні паралелі, якщо не тотожності, що особливо важливо для таких молодих філософських мов, як українська. І на цьому шляху-

ху ми натрапляємо на *розривність* в українській філософській лексиці.

Ця розривність виявляється вже з першого погляду на даний період — мова текстів є здебільшого не українською. *Більшість текстів, що стосуються інтелектуальної історії України цього періоду, написано російською або польською мовою, частина — німецькою* (особливо сильний німецький елемент у творчості І. Франка), специфічним «язичієм». Документи, що фіксують історію інституцій, також створені російською (в Російській імперії) або польською чи німецькою (в імперії Габсбургів). Більшість текстів самих українофілів написана також не українською мовою. Філософування українською постає в тих авторів, котрі писали іншими мовами, і в контексті інших мовно-культурних традицій. Це не тільки російська, а чи не більшою мірою німецька, французька, польська, церковнослов'янська мови. Отож лінгвістичне дослідження впирається у факт, що історія власне української філософської мови починається доволі пізно, в міру появи україномовних текстів.

Звісно, не можна зводити історію культури чи історію філософії тільки до історії текстів певною мовою. Філософування реалізується через різні мови, і логіка розвитку філософської думки, чи то філософської культури, за терміном В. Горського, перебуває у діалектичному відношенні з мовою як сферою людського буття та культури.

Це спонукає нас звернутись до питання про місце мови у філософії або про історичну лексику у філософських текстах.

Питання історичної лексики пов'язане з актуальним філософуванням, його поняттєвими та дисциплінарними розмежуваннями, методологічними¹ й епістемологіч-

¹ *Метод* ми розуміємо у його феноменологічному сенсі — як «не нейтральне знаряддя, яке застосовується до даних речей,

ними настановами. *Концепт*, обраний як предмет дослідження, відіграє подвійну роль — *історичну*, якою він покликаний відтворити інакше від актуальної сучасності номенклатуру філософських та суспільних понять, і *філософську*, якою він дає змогу вписати досліджуваний об'єкт (текст, постать, проблематику, добу) в актуальне філософування, актуальну філософську мовну гру.

Можна виділити два підпитання.

Перше — про *відношення слова та ідеї*, що впливає із питання про реальне існування ідей. *Чи існують філософські ідеї реально, незалежно від людського розуму і мови? Звідси — чи є мова «зовнішнім» чи «внутрішнім» чинником для філософії, уживаючи гегелівське розмежування на «зовнішню» та «внутрішню» історії філософії?*

Друге — про *відношення Часу і Вічності* у філософії взагалі і зокрема в історії філософських ідей. Наскільки філософська ідея належить (своєму) часові (епосі, культурі) — і якою мірою вона є трансемпоральна, належна до Вічності?

Відповідь на перше питання значною мірою залежить від онтологічного статусу філософських ідей, яким конкретний філософ їх наділяє. Якщо філософські ідеї мають незалежне існування у якомусь світі ідей (розумі Бога, Абсолютному Дусі), то їхній зміст і смисл є незмінними трансісторичними, чисто логічними сутностями, що існують незалежно від конкретно-історичних, часових і просторових обставин — мови, культури тощо. Таке

а... буквально — як *шлях, що відкриває доступ до речі*» (Б. Вальденфельс). Отже, *методологія* працює не тільки «у вигляді конкретних інструментів та рамок пізнання, а й [як] бачення його [пізнання. — В.В.] *предмета*» [87, с. 75] (курсив мій. — В.В.), як спосіб інтерпретації та впорядкування предметного простору історико-філософського дослідження, то обрана лексика відіграє роль такого способу, за допомогою якого відбуваються відбір фактів та їхня інструменталізація.

розуміння поділяють переважно прибічники античної філософії, схоластики, класичної модерної філософії, наприклад, Гегеля, почасти аналітичної філософії, проте така атрибуція не завжди обов'язкова. Важливо те, що вони заперечують істотність впливу мови, культури чи інших позафілософських чинників на зміст філософської ідеї. Вона в ідеалі є зрозумілою для всіх розумних істот, людей та ангелів, і тому будь-які словесні її вираження можуть бути взаємоперекладені та взаємозрозумілі через осереддя розуміння — чисту логічну ідею (або поняття).

З історичного погляду важливо, що таке розуміння виникає в тих філософських культурах, які можна називати монолінгвістичними — насамперед це давньогрецька філософія, де мова філософії була одна й еталонна, але також це і середньовічна західна філософія, де цю роль відіграла латина.

Зрештою, таке розуміння цілком зберегло своє панування у природничих науках доби Модерну, де мова справді набула зовнішнього, акцидентійного, статусу. Мовою науки стала штучна формалізована мова математики, а природні мови — інструментальними додатками до неї, тому легко перекладуваними і передаваними. Попри всі національні відмінності, природничі науки та математика стали індиферентними щодо мови, у міжнародній комунікації легко послуговуючись мовою світового гегемона (Франції чи Англії).

Становлення модерних націй та національних мов і літератур у Європі, що призвело до розпаду мовно-культурного континууму, зумовило і поділ філософського універсуму на національні філософські домівки, що відрізнялись і лінгвістично, і дискурсивно. Отож модернізація збігається із плюралізацією філософської мови і створенням нової мовної реальності у європейській філософії. Саме це було зафіксовано у німецькому романтизмі Йоганном Гердером, Гегелем, Вільгельмом фон

Гумбольдтом і доведено до остаточної ідеалізації в онтологічному націоналізмі² Гайдеггера: мова є внутрішня, сутнісна, властивість філософського мислення, як оселя буття, що визначає саму можливість мислення, тому властивою мовою філософії ним проголошено лише давньогрецьку та німецьку.

Філософські напрямки, що прагнули наблизити філософію до природничих (чи математичних) наук, відповідно намагалися скасувати таку модерну філософську «роздробленість» і проголошували існування «єдиної філософської мови». Цією мовою може проголошуватися мова математики, замість неї може виступати логічна аналітика суджень (тут особливо варто виділити Вітгенштайна), власне, в лоні аналітичної філософської традиції такою мовою спонтанно вважається англійська. Але оскільки математична мова не може охопити все багатство філософських учень (окрім як знецінювати ці вчення та дискусії як «пусті висловлювання», елімінуючи їх цілком із філософського дискурсу), такі філософські напрямки і традиції не здатні заперечити факт існування різних традицій та їхньої принципової неперекладності.

Онтологічний націоналізм Гайдеггера — того самого кореня, що й заперечення сутнісної важливості мови для філософії з боку «класичної» чи «аналітичної» парадигми. Вони обоє спираються на тезу, що філософія досконалим і досконало виражається тільки однією мовою, властивою мовою філософії, чи то мова математики або логіки, чи то грецька, латина або німецька. Для обох множинність мов є зовнішньою щодо філософії обставиною, яка підлягає елімінації.

Тому на цьому фоні особливо рельєфно постає всеєвропейський проект «Європейського словника філософій» на чолі з Барбарою Кассен, до реалізації якого до-

² Виклад спирається на думки, сформульовані в [67, с. 14—15].

лучені й українські філософи. Власне, методологія цього словника та ідеї, що стоять за ними, стали одним із руйнівних мотивів звернення до історії слова. Вступ до словника настільки методологічно значущий, що я наважуся на розлогу цитату з нього: *«Філософія... не є розумовою діяльністю, яка лише зовнішнім чином пов'язана з мовою»,* вона *«не є й діяльністю, монопольно пов'язаною лише з певними «обраними» мовами, які одні лише мусять вважатися по-справжньому «філософськими».* Навпаки, *кожна мова... надає їй носіям унікальні та неповторні ресурси філософування — ... будучи при цьому сама продуктом унікальних та неповторних умов суспільного життя, історичних обставин розвитку певного народу тощо»* (курсив мій. — В.В.). *«Європейська філософська єдність»* розкривається як *«множина мовно-світоглядних унікальностей»,* як *«не Універсум, але Мультиверсум».* *«Відповідно, справжньою основою кожної з численних європейських філософій... постає набір не універсальних, а цілком унікальних філософських концептів, які повною мірою розкривають своє смислове багатство лише у рідному для них мовному оточенні..., але по ходу свого історичного становлення частково вбирають у себе також і смисли інших споріднених концептів, що існували чи досі існують в інших європейських мовах»* (курсив мій. — В.В.) [67, с. 8].

Переклад цих концептів «інколи приводить до появи неологізму або надання нового значення старому слову», оскільки *«у різних мовах як окремі слова, так і понятійні мережі»* (курсив мій. — В.В.) не збігаються [67, с. 13].

Всеєвропейська філософія постає як «лексикон неперекладностей», які неможливо просто «перекласти», бо «в кожному конкретному випадку вихідний текст опиняється у новому для нього мовному та культурному середовищі» [67, с. 8], переживає мовну та культурну адаптацію смислу, що створює особливу його реальність.

Більше того, можна вивести з передмови до першого тому «Словника», що така адаптація смислів і понять європейської філософської думки та культури — необхідний крок для інтеграції окремої національної філософської традиції (чи то пак, філософської культури) в європейські простір і контекст.

Тож *«різноманітність мов... не зводиться до різноманітності назв однієї речі: вони є різними перспективами погляду на цю річ; і коли ця річ не є предметом зовнішніх почуттів, ми маємо справу з такою ж кількістю речей, що їм кожен надає іншого образу»* (курсив мій. — В.В.)³. Кожна мова є *«світобаченням, яке ловить інший світ у свої тенета, відтворює його, при цьому спільний світ є не так відправною точкою, як регулятивним принципом»*. Вона містить у собі певну *«систему понять, які, саме через те, що вони об'єднуються, торкаються та доповнюють одне одного всередині тієї самої мови, є єдиним цілим, окремі частини якого не відповідають жодній системі інших мов...»*⁴ (курсив мій. — В.В.).

Різноманітність мови виражається, зокрема, в полісемантичності не тільки зовнішній, а й внутрішній. Багатозначність мови відчувається як з переходом між мовами (коли багатозначності різних мов взаємоперетинаються), так і всередині однієї мови. Мова створює різні викривлення смислів та семантичні потоки. Ці слова з передмови Барбара Кассен добре підсумовують головну методологічну позицію — в кожній мові формується інакша система слів, смислів, значень, що відображає «об'єктивну» реальність у досить відмінний спосіб. Це формує унікальну полісемантичність різних філософських концептів у різних мовах і неперекладність (точніше, недостеменно перекладність) цих концептів різними

³ Цит.: В. фон Гумбольдт, згідно з перекладом [67, с. 15].

⁴ Цит.: Ф. Шляєрмахер, згідно з перекладом [67, с. 15].

мовами. Але така неперекладність не творить тотальної ізольованості — історія логічного поняття, що вивищується над мовною емпірією, діалектично взаємодіє з історією слова, через яке виражається це поняття.

Так плавно ми переходимо до другого підпитання — про відношення часу і вічності для історії філософії зокрема і для філософії загалом. Відповідь так само пов'язана із старою дискусією номіналістів та реалістів про онтологічний статус ідей. Ми маємо діалектику історії слова та історії ідеї — де тривання філософських ідей та проблем діалектично пов'язане із невід'ємною обумовленістю артикуляції цих ідей різними мовами та постійними розривами у такому триванні і тягlostі через різноманітні неперекладності та смисли.

Історико-філософське дослідження містить подвійну часовість (часову перспективу), обумовлену подвійним способом існування історії філософії.

З одного боку, вона стосується історичної науки із притаманним їй питанням «Як щось відбулося?», віднесеністю до минулого і спробами його розпізнання. Праця історика — це зануреність у час, у протистояння пам'яті та забуття. Історія намагається зосередити дослідження довкола самої в собі даності досліджуваного історичного об'єкта, збереження його автентичної самоповіді про себе.

Історія філософії створює докладну оповідь про «пригоди філософської думки», себто зосереджується на її історично обумовлених артефактах. На думку представників англійської аналітичної традиції, історія філософії нездатна привнести чогось вирішального у розв'язання філософських проблем сьогодення [цит.: 37, с. 245]. Натомість французька традиція вбачає в історії філософії історичну, наскрізно-часову «логіку філософії» (вислів Алена Рено), що показує, як склалося сучасне становище у філософії, «як відбувається те становлення, яке ми на-

магаємось осягнути в цілому, будучи водночас його частиною» [цит.: 86, с. 43].

Тому історія філософії являє себе як наука про «вічні філософські ідеї» і має справу з «цінністю істини». Актуалізація історичного виміру філософії відбувається у понятті ідеї — під нею варто розуміти не «вічні нерухомі істини» платонівського чи гегелівського штибу, а радше філософеми, ключові пропозиції, що витворюються філософами певної доби і функціонують у просторі не тільки філософської спільноти, а й ширшої культури. Цитуючи Франсуа Азуві («За філософську історію ідей», [цит.: 86, с. 45]), «філософія існує не лише в доктринах філософів, але й в ідеях, функціонування яких вони запускають, які пробуджують інших, поза власним полем філософії». Філософія звертається до історії філософії як до минулого філософії, *власного* минулого.

За звичний приклад служить спосіб писання історії філософії гегелівського штибу, який упорядковує та спрямовує історію філософської думки до заданого («*мого*») філософського вчення. Це не обмежується гегелівською моделлю філософії історії, він стосується будь-якої історичної моделі організації філософування у суспільстві.

Кожна така модель — середньовічна, ранньомодерна, модерна тощо — накидає історії філософії свою модель номінації (називання), статусу та структури історико-філософського знання, свій спосіб організації історичної оповіді, диспозиції та гармонізації жанрів, легітимації дослідницьких тем, проблем і методологічних прийомів, дисципліни здобуття та виробництва нового філософського «інтелектуального капіталу». Зрештою, це — спосіб організації філософського дискурсу, структури та номенклатури філософського знання, інституційних форм функціонування цього знання у суспільстві та відповідних форм організації філософської освіти.

Простіше кажучи: що ми вважаємо «філософією»? Які тексти ми приймаємо як «філософські», за якими критеріями та вимогами? Кого ми зараховуємо до числа «філософів» (історико-філософського канону)? Що і як треба робити молодому кандидату у філософи, щоб бути прийнятим у філософське товариство? Все це визначається більш-менш (не)явним сучасним уявленням про «справді філософське».

Звідси і постає філософський бік історії філософії. Філософ, поза всіма дискурсивними та мовними відмінностями, звертається до всієї історії філософії як до співучасника діалогу «у вимірі присутності Істини», в аспекті Вічності, з приводу самої Істини. Звернення до філософського тексту чи періоду, а також до тексту чи особи, витлумаченої за таку, що гідна філософічного звернення, є зверненням філософсько-діалогічного типу майже за М. Бубером, де історія філософії стає діалогічним Ти для філософа у спілкуванні довкола Істини, а Платон, Декарт чи Кант є не представниками вертикальної ієрархії, а співучасниками філософського діалогу про Істину у аспекті вічності [178]. Словами Еміля Бутру, історія філософії підтримує сутнісні стосунки із філософією, оскільки *саме сутнісний, істотний, статус історії філософії для актуального філософування відрізняє філософію від позитивної науки, для якої її історія є не більше, ніж музеєм старовини* [цит.: 37, с. 246].

Саме актуальне філософування — як в індивідуальній манері, так і в інституціональній структурі — має свої прескрипції, які воно накладає на ті смисли, слова, поняття, теми, проблеми, питання, якими переймалася шукана минула епоха чи філософ. Воно задає цьому історичному минулому свою, актуальну, «сучасну» перспективу. *«Будь-яка історія філософії легітимує свій філософський статус за допомоги певної філософії історії філософії, а історичний статус за допомоги певної філософії*

історії. Тому введення нових проблематик і тем не може зводитись лише до запозичення дослідницьких тем та методологічних прийомів, воно передбачає процедуру їх легітимзації, в ході якої оприявляться її теоретичні засади» [87, с. 45] (курсив мій. — В.В.).

Історик філософії стикається з проблемою зрозуміння і розтлумачення сучасною мовою сучасного філософського знання мови філософії тієї доби або того автора, яку він досліджує, узгодження її поняттєвих і мовних дистинкцій із сучасною йому філософською мовою. Проблема історичної лексики в історико-філософських дослідженнях перебуває у постійному напруженні — між крайністю застосування «питомих термінів досліджуваної доби», з метою відтворення автентичної філософської мови цієї доби, з одного боку, та крайністю ретроспективної редукції історичної лексики під виглядом «застарілих слів» до номенклатури актуальної мови академічного філософування. Спільною рисою таких ретроспективних філософій історії є прагнення примусити минуле говорити моєю, сучасною, «прогресивною» чи «науковою» мовою.

З другого боку, надмірне зосередження на автентичній лексиці та мові філософування містить у собі загрозу розриву тяглості філософського мислення, втрати єдності як історії у первинному значенні цього слова, так і філософії, що розпадається на безліч непорівнюваних і необ'єктивованих філософсько-літературних жанрів та письменників, які принципово неперекладні між собою і мовою сучасної філософії. Тотальна індивідуалізація історії філософії аж до сингуляризації погрожує знищити історію філософії як історію (зв'язну оповідь) та як філософію (школу і простір співмислення з іншими філософами). Тому ми потребуємо винайдення такої методології, яка могла би обійти обидві крайнощі цієї проблеми.

Саме мотивація подолання ретроспективних прескриптивних генеалогій лежить в основі методологічного повороту до дослідження історії артикуляції та функціонування філософських категорій, термінів і понять. Для цього потрібні принципи жанру філософської історії ідей, «які мисляться людьми та спонукають людей». Цитуючи С. Йосипенка, *«історико-філософське дослідження повинно відштовхуватись передусім від ідей, ... які мисляться конкретними дієвцями, свідомо чи несвідомо, в певному... контексті, які мисляться правильно чи неправильно, але які стають предметом певного осмислення, застосування тощо»* (курсив мій. — В. В.) [87, с. 70—71). Філософська історія ідей як жанр історико-філософського дослідження намагається утримати золоту середину між історичним і філософським виміром історії філософії, між соціологією знання, яке досліджує зовнішні примуси та стимули до філософування, розуміючи філософську думку передусім як «симптом» певних зовнішніх соціальних, економічних, політичних умов (власне), та «внутрішньою» (або «чистою») історією філософії, що зображує діалектику споконвічно сущих ідей, понять, сутностей (класичним зразком такого є гегелівська система філософії історії філософії). Головною проблемою такого жанру є загроза перетворитися або на позитивну історію рецепції та артикуляції певної ідеї у відповідному часопросторовому та культурному контексті, або на догматичну, ретроспективну та прескриптивну генеалогію обраної автором ідеї, яка претендує бути черговим «основним питанням філософії».

Тут дуже правдивою є доволі давня, але досі актуальна теза В. Горського щодо того, що *«факти та події історії філософії [в українській академічній традиції досі] осмислюють на ґрунті методологічних засад, які типологічно не дуже відрізняються від тих, що панували в радянський період. Ми всі, на жаль, залишаємося істориками філософії»*

пострадянської доби», і, розуміючи, «що діамат та іст-мат — це не втілена абсолютна істина», *«ще не звільнилися від притаманних тій добі засад... Секрет закладено у тоталітарності нашого мислення, у тому, що ми досі хворіємо цим прагненням до універсалізації, до абсолютизації власних знань»*, *«досі не виробили у собі достатньої здатності почути інших»* [153, с. 6]. Така проблема усувається насамперед дотриманням чесноти інтелектуальної стриманості та відмови від ексклюзивістського формулювання судження, яке має спиратися на критичну філософію історії, де історик філософії завжди мусить поновлювати у собі свідомість своєї контекстуальної обмеженості, «інтерпретативного виміру та загроз, на які в полі інтерпретації наражається вимога істини» [87, с. 74].

Отже, історико-філософське дослідження має полярні точки напруги між історичним та філософським, між ідеалом позитивної історичної оповіді про перебіг процесів і подій, про минулі артефакти філософської думки та спекулятивною настановою філософії історії, ретроспективною генеалогією певної обраної ідеї чи філософії, яка обирається за основну та фінальну парадигму філософського знання. Наше дослідження має на меті уникнути ретроспективних генеалогій та спрощень, а тому звертається до автентичної термінології досліджуваної доби. *Дослідження зосереджується довкола становлення виокремленої ідеї суспільності, а не довкола шерегу постатей чи концепцій, що обумовило вибір його жанру — філософська історія ідей.* Цей жанр уникає ухилів у бік «зовнішньої» історії філософії (соціологія знання, що досліджує переважно зовнішні чинники впливу на формування філософської думки) та «внутрішньої», гегелівського стибу «діалектики незмінної споконвічної ідеї абсолютного Духу».

Тож перейдемо до застосування методологічних принципів до конкретного дослідження.

Особливе місце у нашому викладі належить одному з перших авторів, який почав писати про суспільно-політичні речі на високому теоретичному рівні українською мовою — Михайлу Драгоманову (1841—1895), (про нього піде мова в останньому параграфі книги). Проте саме Драгоманов настільки значущий для нашого викладу, що не можна обійтися без певної інтродукції із його згадуванням. Ми не зустрінемо у нього звичайних та очевидних для української філософської мови категоріальних розмежувань «суспільство», «спільнота». В основі його концепції закладене слово «громада», для перекладу якого іншими мовами він застосовує різні терміни: *Gesellschaft*, *commune*, *Gemeinde*, *société*⁵, та слово «суспіль-

⁵ Громада — слово, яке у вузькому сенсі та історично означає традиційну селянську територіальну спільноту (фр. *commune*, рос. *община*, нім. *Gemeinde*), в українській мові воно первісно означає «зібрання, нагромадження»: за визначенням «Етимологічного словника української мови», громада — це «суспільство, група, товариство; великий предмет, купа», що походить «від старослов'янського громада — «купа, вогнище» [65, с. 600]. Позначаючи поняття *Gemeinschaft*, громада означала в XIX ст. також *Gesellschaft*; як зауважує автор статті «Громада» у «Словнику європейських філософій» С. Йосипенко [84, с. 237—238], це спричинюється нерозчленованістю цих значень як у європейському філософсько-соціологічному дискурсі XIX ст., так і незацікавленістю українських авторів розмежувати ці поняття, що призводить до певної дезорієнтації у спробах категоріального перекладу.

У «Словнику» Б. Грінченка «громада» тлумачиться як «общество равноправных лиц, мір, сходка», у «Малорусько-німецькому словнику» Є. Желехівського, де воно вживається на позначення *Gemeinschaft* (варто відзначити тут термінологічну багатоманітність, яка не знала про розмежування *Gemeinschaft-Gesellschaft* — зокрема, громада у Драгоманова і в словнику Желехівського перекладається як *Gemeinde*, *Gesellschaft*, *Verein*, *société*, *commune*, *association*).

У статті «Громада» у «Словнику європейських філософій» авторства С. Йосипенка проводиться паралель між терміном гро-

ність», що визначає приблизно так само (*Gesellschaft, commune, Gemeinde, société*). У М. Драгоманова «суспільність» підноситься до рівня фундаментального поняття, головної категорії поряд із поняттям «грумада». Драгоманов синтезує у слові «суспільність» поняття російської мови — «публика, общественность, общество», перемикаючись на поняття «грумада» [61, с. 295—296]. Тобто ми бачимо позірну розмитість термінології і «непоследовність» автора, відсутність такого концептуального розмежування, до чого звикла сучасна історія. Чим це пояснити? Що могло примусити доволі ретельного у своїх формулюваннях автора до такої позірної непоследовності (як це видно з його полемічних текстів [59, 62—64])?

Ця позірна «непоследовність» (вона видається непоследовністю тільки з нашого ретроспективного погляду) посутньо виглядає як пошуки мислителем адекватного вираження модерних соціально-філософських категорій, які могли б описати модерні суспільні реалії. Зрештою, навіть німецьке розмежування *Gemeinschaft — Gesellschaft* чітко артикульоване ще в останні роки життя Драгоманова. Тому М. Драгоманов слугує класичним прикладом

мада та терміном *Cité*, потужно навантаженим у модерній політичній думці, який напряму відсилає до поняття громадянське суспільство, громадськість, навіть за збереження французької гри слів «*Cité — citoyen*» (грумада — громадянин), до поняття *le public*, проблеми неперекладності якого описано окремо. В сучасних категоріях соціальної філософії грумада найкраще описується як *Gemeinschaft*.

Драгоманов позначає словом грумада як локально-регіональну спільноту, так і публіку, наприклад, певного журналу чи напряму, і цілком суспільство, за винятком державного апарату (бюрократії). Отже, грумада може бути синонімом російського слова публика, коли це мовиться про певну аудиторію, чие судження витворює певний простір комунікації та є значущим для входження і перебування в даній спільноті (до речі, спільнота у Драгоманова майже не трапляється).

такої нерозмежованості саме в українському, ба навіть україномовному контексті. Ця розмитість семантичних зв'язків обумовлювалася насамперед нерозробленістю української філософської термінології ХІХ ст., що змушувало авторів до інновацій та пошуків. Драгоманов більше вживає «грумада» на позначення локальних спільнот, застосовуючи слово «суспільність» щодо всього соціуму, однак у значенні «публіки», коли це мовиться про певну аудиторію, чиє судження витворює певний простір комунікації та є значущим для входження і перебування в даній спільноті, вони часто витворюють синонімічний ряд.

Такий самий слововжиток знаходимо і в працях І. Франка, М. Грушевського, Д. Донцова, у філософській думці нерадянської України, аж до послання Андрея Шептицького «Не убий» 1942 року.

У словнику Б. Грінченка є слова «спілка (компания, товарищество), спільний, спільність (общность, единение)» [189, т. 4, с. 178], «сполом» (вместе с), «сполучати (соединять), сполятися (вступать в компанию, в товарищество)», «спільно (сообща)» [189, т. 4, с. 183], «суспіль», «суспільний», «суспільність» [189, т. 4, с. 231—232]. Природно, що словами, взятими безпосередньо з народної лексики, є найпростіші слова «спільно», «спільник», «суспіль» (разом, поряд — власне, записане з Київської та Харківської губерній), «сполом» (з «Народних оповідань» М. Вовчка), «сполятися» (з «Исторических песен...» В. Антоновича і М. Драгоманова). Натомість «спільність», за Грінченком, узято з журналу «Основа», № 1, 1861 р., поряд із «гуртом» та «грумадою», «сполучати» — із «Хуторної поезії» Б. Грінченка.

Саме ж слово «суспільний» — «смежный, общественный» Грінченко бере із «Малорусько-німецького словника» Є. Желехівського, де воно перекладено як «gemein, gemeinschaftlich» і «суспільність», що в німецькому пере-

кладі позначається як «Gemeinschaft, Communication» [143, т. 2, с. 937], «спільний» дається «gemeinschaftlich», «спілка» — «Gemeinschaft, Verein», «спільність» — «Gemeinschaft» [143, т. 2, с. 902]. Синонімом «суспільного» є «сосполитий», від чого утворюється «сосполене» [143, т. 2, с. 897], що перегукується з польськокомовною грою слів «rospolity» як ознака третього, посполитого, стану, на противагу шляхті, ознака чогось упослідженого, але водночас маємо «Rzeczpospolita» як дослівний переклад лат. «Respublica», «спільна справа», що має на увазі всю польську державу як цілісність; сюди ж належить «wsyólny» як переклад українського «спільний». Прикметно, що засадничі для сучасної української соціальної філософії категорії «спільнота» і «суспільство» трапляються вкрай рідко: у Желехівського є слово «спільнота», яке ототожнюється зі «спілкою», а «Gesellschaft» сприймається як синонім «Gesamtheit» у перекладі слова «гурт» [143, т. 1, с. 165]. Враховуючи, що словник Желехівського виданий 1886-го, за рік до засадничої праці Ф. Тьоніса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*», очікувати цього розмежування від філологічного дослідження, очевидно, не варто⁶.

⁶ На рівні термінології можна стверджувати, що в тогочасному українському соціально-філософському дискурсі не були актуалізовані сучасні категоріальні дихотомії «спільнота» — «суспільство». Проблема протистояння «реального і органічного життя» спільноти та «ідеального і механічного утворення» суспільства [210, с. 17] не осмислювалася відкрито українськими мислителями. Життя у спільноті, як «близьке, потаємне, неповторне сумісне життя», артикулювалося в тому ж мовному ряду, що і «публічність, світ, відчуження» [210, с. 18]; слово «суспільність» вживалося як на позначення суспільства, так і публіки, «нашої вельмишановної суспільности», і локальної спільноти — громади села чи релігійної громади. Проблематика відчуженості і штучності суспільства проти органічності спільноти виникає хіба що окремими нарисами у М. Драгоманова, в російській літерату-

Сам же словник Б. Грінченка фіксує вже тверду традицію вживання слова «суспільність» як аналога рос. «общество», і ми маємо всі підстави вважати його витвором мовотворчої діяльності інтелігенції, як відприкметникового іменника із суфіксом «-ість», що вказує на високу міру абстрактності поняття. «Суспільність» випливає із закономірного словотвору, коли від кореня «спільний», буття поряд, разом, витворюються «спілка» та «спільність», що переходить у нове — «суспільність».

Аналогічний словотвір відбувається і в німецькій, і в російській мовах, що вказує на особливості інтелектуальної історії Європи. Якщо романо-англосаксонський словниковий запас (vocabulary) виводить «society — société — sociedad — societé» від лат. «socius» («той, з ким я пов'язаний суспільним зв'язком»), то німецько-російсько-українсько-західнослов'янський словниковий запас виробляє слова, похідні від «спільний», «загальний» («Gemein — Gemeinschaft», «общий — общество», «спільний — суспіль — суспільність/суспільство», «wspólny — społeczeństwo», «společný — společnost», «spoločný — spoločnosť»). Розвиток термінології південнослов'янських мов пішов іншим шляхом, і це вказує на генетичний зв'язок у момент зародження термінології даних мов із німецькою політичною та соціальною філософією. Звичайно, є відмінності, наприклад, не дає можливості узагальнити до «західно- та східнослов'янських мов» білоруська термінологія із «грамадствам», яке походить від

рі у слов'янофілів, коли йдеться про «обшину», але не доходить до такого концептуального мовного протиставлення. Хоча можна вбачати в «обшине» слов'янофілів та її протиставленні «городу», в «хуторі» П. Куліша та його протиставленні тому ж «городу» зародок протиставлення «спільноти» і «суспільства», проте, здається, що це радше руссоїстське протиставлення «природного» та «штучного», поетизація життя у природі, ніж аналог Тьонісового розмежування.

старослов'янського слова «громада», натомість класична співзвучність перекладу «Gemeinschaft» — «Gesellschaft» («общность — общество», «спільнота-спільність-суспільство») у білоруській мові звучить як «супольнасьць — грамадства», а в сербській — «заједница — друштво». Але коли південнослов'янські мови назагал осібно стоять у характерних рисах модерного лінгвосинтезу, то білоруська мова так само окремішна серед всіх інших слов'янських мов. Така симфонія філософських мов найпромовистіше свідчить про генеалогії філософських понять і філософської лексики.

*Отже, українське слово «суспільність» зазнало тривалої еволюції в українській філософській (науковій) мові. Станом на ХІХ ст. слово «суспільність» мало багатозначність іменника та відприкметникового іменника, що уможливило *гру неперекладностей*, позначаючи в один і той же спосіб як самий «соціум», так і «суспільність», «соціальність» людини.*

Це слово до ХХ ст. позначало певне суспільство, спільноту, тобто соціум, а також властивість бути причетним до соціуму (соціальність). «Суспільність» набуває філософської полісемантичності, позначає водночас і все суспільство в сучасному розумінні, і певну аудиторію (рідше), і суспільну природу або природу суспільства в платонівському значенні ідеї — те, що робить річ саме такою річчю — «суспільність». Подібна багатозначність терміна «суспільність» притаманна і російському поняттю «общественность», яке так само може позначати «общество, публику, товарищество, собрание, общину».

Це створило проблему концептуального змішування. Тому поступово у філософській думці та соціологічній науці початку ХХ ст. бачимо у текстах українських інтелектуалів розмежування термінів «суспільство», «спільнота», «громада», «товариство», а власне за словом «суспільність» збереглося хіба що значення «соціальної при-

роди людини», відприкметникового іменника⁷. Мовні реформи 20-х років ХХ ст. у напрямку наближення української термінології до російської сформували термін «суспільство» за аналогією із «обществом» [92]. Відбувається розмежування понять, мотивоване запитам актуального стану філософського знання, яке потребувало імплементації в україномовний соціально-філософський дискурс модерних розмежувань Ф. Тьоніса, М. Вебера, Е. Дюркгайма, К. Маркса тощо.

Чому в цій книзі вживається «*суспільність*», а не «*суспільство*»? «*Суспільство*» як категорія з'являється в українській філософській термінології лише на початку ХХ ст. і тому історично прив'язане до вже сформованого розмежування *Gemeinschaft* — *Gesellschaft*. «*Суспільність*» як термін існує задовго до нього, постаючи ще у 60-х роках ХІХ ст., і, з огляду на нерозмежованість понять, позначає цілий жмуток соціально-філософських категорій. Соціально-філософська думка ХІХ ст. в Україні говорить саме про *суспільність*, питання розвитку *суспільності* та її облаштування, отождивання слова «*суспільність*»

⁷ До речі, подібні трансформації відбувалися зі словом «людськість», яке у словнику Грінченка [188, т. 2, с. 388—389] набуває поліфонічного значення «Humanité», як позначник платонівської ідеї людини (людськості), як аналог сучасного «людства» (проте так само наявного у словниках, на відміну від «суспільства») та як позначник людяності — у Желехівського німецький переклад «людськості» «Menscheit», «Menschlichkeit», «Menschenfreundlichkeit», у слові «людяність» додається як синонім Humanität [142, т. 1, с. 419]. І на відміну від російської мови, де «человечность» ніколи не синонімізувала з «человечеством», маючи лише співзвучність, україномовна практика містить у словах «людськість», «суспільність» зручний і принагідний засіб до філософської концептуальності та поліфонічної неперекладності української мови, тісно ув'язуючи ідеї людства як населення (людності), людськості як буття-людиною в усіх значеннях слова та людяності, подібної до ренесансної паралелі sciences humanitaires.

знімає проблему внутрішньомовного перекладу, який при цьому ще й достоту непотрібний, оскільки *позначуваний терміном об'єкт є співмірним термінові, позначає таку саму нерозчленовану реальність*. Сучасне значення слова також доповнює семантичне навантаження несуперечливо — суспільність як відприкметниковий іменник, утворений від слова «*суспільний*», вказує на певну належність до суспільного як такого, субстантивовану ознаку належності до суспільного та залученості у суспільне як філософську категорію, так само добре описує феномен відкриття суспільного, що поєднує як антропологічний вимір апріорної залученості людини у суспільство, так і суспільне в його нерозмежованій формі як автонорму реальність.

Отже, зробимо певні висновки.

Вибір слова «суспільність» для позначення предмета роботи обумовлений особливостями розвитку української соціально-філософської термінології. У досліджуваній період слово «суспільність» є автентичним поняттям, яке описує розвиток тогочасної україномовної соціально-філософської думки (поділяючи почасти функції зі словом «грумада»). Її предметом і є суспільність людини в усій полісемантичності цього слова, визначення природи якої та впорядкування її артикулюється як проблема інтелектуальних пошуків доби.

Суспільність як термін є набагато зручнішим та пліднішим для позначення досліджуваного процесу відкриття суспільства. По-перше, він не розмежовує класичні соціально-філософські дихотомії, перетворюється на краще, з огляду на об'єктивну нерозмежованість цих категорій у тогочасній думці.

По-друге, суспільність є автентичним терміном доби, тому його живання знімає проблему внутрішньомовного перекладу і водночас позначає таку саму нерозчленовану реальність суспільного.

По-третє, добре описує феномен відкриття суспільного, що поєднує як антропологічний вимір апріорної залученості людини у суспільство, так і суспільне в його нерозмежованій формі як автономну реальність. Така специфічна гра слів, коли суспільність як належність до суспільного, як суспільна природа, як суспільство, спільнота, громада, що функціонує в українській мові, дає нам змогу назвати процес відкриття суспільства як суб'єкта історії й політики та об'єкта автономної науки процесом становлення ідеї суспільності.

1.2. Філософський і політичний контекст: «суспільство» як новий суб'єкт людського буття

Дискусії про невдалу модернізацію українського суспільства не вщухають останні десятиліття. Ми постійно чуємо, що Україна має пройти власний шлях модернізації. Обрати європейський вектор розвитку, європейські цінності тощо — все це так чи інакше стосується однієї і тієї ж проблеми. Будь-яке суспільство так чи інакше мусить відповісти на виклик модернізації і реалізувати свій власний проект модерності.

Чи справді все складається так, що українське суспільство щойно зараз виходить із стадії «традиційного», «домодерного», і стає на рейки модернізації? Чи все таки, попри все, Україна, як і будь-яка країна Європи, мала своєю модерність⁸?

⁸ В українській науковій термінології переважно вживається слово «Модерн», яке походить з німецької «Moderne», що у більшості європейських мов звучить як «модерність» (modernity, modernité). Ці слова мають свої семантичні інтонації, зокрема, під Модерном в україномовній літературі часто розуміють Новий час як завершену історичну добу, розташовуючи її у тріаді «Премодерн — Модерн — Постмодерн». Натомість деякі сучасні автори активно вживають саме варіант «модерність», що описує «час після Се-

В. Горський виводив основні способи трактування історії України зі «світогляду епохи просвітництва» «із усталеним поглядом» на історію як «однолінійний процес, що відбувається у єдиному соціальному просторі і спрямовується з глибини віків до сучасності», що неодмінно завершується кульмінацією прогресу [39, с. 8]. Вони коріняться в історії становлення європейської модерності західноєвропейської модерної політичної філософії. Звідки вони постають, що лежить в основі модерних ідеологій, які формують свою філософію історії, свою наукову або квазінаукову теорію, покликану пояснити світобуття, та свою перспективу або проект майбутнього, спосіб облаштування суспільного життя, держави, людства тощо? Чи є задані нам способи інтерпретації примордіальними, споконвічними — неважливо, чи це проблематика соціально-економічної боротьби і боротьба матеріалізму та ідеалізму, чи це поступовий розвій української національної ідеї та ментальності? А якщо ні, то в який момент вони постали і що, власне, покликало їх до буття? У цьому питанні збігаються одразу два сподівання.

Перше — це ідеальна мрія історика пізнати минуле, «як воно було», збагнути епоху у неповторній логіці її мислення та лексиці її мови, яка розкриває специфічні та сингулярні відношення питань і відповідей в історії філософії тієї чи іншої доби. Власне, ця мрія породжує по-

редньовіччя, доба сучасності», яка триває здебільшого й досі, і є предметом активного філософського осмислення. Ми вживаємо слово «модерність» саме з огляду на це значення теперішньої епохи, яка спирається на процеси індустріалізації, індивідуалізації, суб'єктивізації, глобалізації, секуляризації, конфесіалізації, розвитку модерної демократії та відкритого суспільства. Саме цей зміст поняття модерності і працює у нашій роботі. При цьому слова «Модерн», «Новий час» у нас є синонімічними щодо слова «модерність» [157].

стійні проблеми роботи із купою похибок нашого розуміння минулого.

Але ще важливіше для нас сподівання на відкриття моменту, в якому відбувається становлення сучасних модерних інтелектуальних, інституційних, політичних розмежувань, що формують нашу сьогоденність і простір нашого вибору щодо майбутнього. Цей період, про який ми говоримо, охоплює момент зародження модерних політичних ідеологій, формування модерних націй і модерного інтелектуального стандарту загалом. Тому існує потреба звернутися до витоків модерного розмежування ідеологій, щоб відкрити інші виміри історії української модерності та знайти нові перспективи для неї. Розв'язавши це питання, ми зможемо окреслити через минуле майбутнє, визначивши ті історичні можливості розвитку української інтелектуальної історії, які не реалізувалися з тих чи тих причин, інші варіанти української національної ідентичності, ба навіть (*Deo conveniente*) політичної практики (*politics* в англійській термінології) в історії України. Можливо, — якщо ставити стратегічні надзавдання, — цей вихід за межі ідеологічних ретроспектив та інструменталізацій дасть змогу піднести ту ж таки українську політичну націю на інший рівень самоусвідомлення та самообґрунтування, розв'язавши проблему драматичного вибору між радянською та націоналістичною версіями історії, персоніфікованих в образах УРСР, з одного боку, та тяглістю національно-визвольних змагань від УНР до УПА і діаспори, з другого.

Ми (принаймні поки що) *живемо у світі модерної демократії, створеної модерними політичними настановами, пронизаної філософсько-політичними винаходами Модерну* (індивідуальні права, свободи та обов'язки, невід'ємність прав та свобод людини і громадянина, конституційні устрої, примат демократичних форм легітимності та організації влади, національний формат держави і взагалі

нація як форма політичного устрою, національні ідентичності, національні історіософії наших держав і, зрештою, самі ідеологічні дискусії про розуміння людини та принципів облаштування суспільства). Криза ідеологій досі не відбулася остаточно — протистояння між лібералізмом, націоналізмом, соціалізмом, консерватизмом як продуктами еволюції модерного суспільства та його ідеологічними метанаративами триває.

Навпаки, ідеї модерної демократії, проблематика модерної політичної філософії, хоч і розвиваються та зазнають змін, але не дають підстав стверджувати наявність якоїсь альтернативи модерній демократії, окрім відгалужень, породжених самою ж модерністю (соціалізм-комунізм чи націоналізм), або банальними рецидивами політичного Премодерну у формі авторитаризмів релігійного, олігархо-кланового чи трайбалістського типів. Навіть на практиці, яка б сила і де не була б, у сучасному світі вона мусить себе легітимувати через процедури, встановлені та внормовані західною політичною думкою модерності — процедури голосування, виборів, референдумів, партій тощо. Радше можна твердити протилежне: *постіндустріалізація світової економіки та постмодернізація світової культури тільки радикалізують та універсалізують настанови модерної політико-філософської думки*, поширюючи виборче право, різні форми рівності, толерантності та плюралізму, що можемо бачити на прикладі останніх політичних подій на Близькому Сході та в Східній Європі.

Нас цікавить, як відбувалося становлення модерності, процес *модернізації в Україні*, що проявляється насамперед у формуванні *типових модерних категорій і розмежувань*, які визначають та артикулюють політичні теорії та практики доби модерності. Під такими категоріями і практиками ми розуміємо передусім формулювання категорії індивіда, концептів модерної представницької де-

мократії, суверенітету, нації, а головним чином — суспільства та засадничих ідеологічних наративів, які обмежують основні версії політично-філософського дискурсу доби модерності. Такий словник пов'язаний із формулюванням політичних концепцій та організацією політичних практик: його основою є засадничі політичні цінності доби, що обумовлюють політичну теорію і практику.

Отже, почнемо з'ясування власне контексту нової політичної та філософської реальності, що породжує ідею суспільності та поняття суспільства. ХІХ ст. для історії філософії відзначилося, серед інших явищ Модерну, трьома подіями-процесами, які важливі для нашої тематики — відкриттям суспільства, відкриттям історії та відкриттям нації. Ці відкриття пов'язані зі становленням новочасного способу філософування, з новочасною постановкою питання не тільки у природничо-науковій, а й у суспільно-політичній сферах. Усі вони з різних боків ілюструють становлення ідеї суспільності. Проте особливий статус варто було надати феномену «відкриття суспільства», тобто формулюванню суспільства як автономного суверенного виміру людського буття, який розвивається та впорядковується за своїми специфічними закономірностями. Надалі наш виклад будуватиметься таким чином: еволюція політично-філософських теорій, історія, націєтворення.

Еволюція політично-філософських теорій постає у дискусіях ХVІ—ХVІІІ століть, що точилися довкола антропологічних засад політичного ладу. П'єр Манан (Pierre Manent) у своїх великих працях з історії політичної філософії дуже добре розкриває логіку ідей, питань і відповідей, що рухали динаміку цих дискусій. Від Макіавеллі та Гоббса, через Локка і Монтеск'є, до Бенжамена Констана, Алексіса де Токвіля та ін., він зображує розвиток ідей нової модерної політики. Це насамперед —

нове запитування щодо природи та впорядкування політичного.

Томас Гоббс продукує перший модерний політико-філософський проект «суспільного договору», який ґрунтується на переосмислених антропологічних засадах. Первинною реальністю, від якої він відштовхується, є розпад підвладного простору держави через розпад релігійно-політичної єдності. Відкривається відмінність між владою та громадянським суспільством, яке має свої інтереси і ворогуючі між собою партії та фракції. Тому політичною проблемою Гоббса стало питання: як змусити триматися разом і чужі, і подібні атоми-індивідууми в одному політичному тілі? Його філософсько-політична концепція відповідає на кризу класичного домодерного республіканізму та західнохристиянської теології, що спиралася на протиставлення «природа — благодать». Він відштовхується не від найвищого блага (*summum bonum* схоластичної філософії), а від найвищого зла (*summum malum*), чого прагне уникнути кожна особа. Першу частину свого «Левіафана» Гоббс присвячує антропологічній медитації щодо первинного стану людини, звідки виводить висновок про «війну всіх проти всіх» як визначення цього стану, яким є стан «самотнього, жебрацького, жорстокого (*nasty*), тваринного і короткого» життя [34]. Далі Гоббс пропонує суспільну угоду (*social contract*): за нею влада має бути делегована Суверену, йому єдиному належить право карати і наказувати, він вивищується над суспільством і вимагає від усіх покори власній волі в ім'я їхнього добробуту та миру. Саме Гоббс уживає біблійну алюзію «Левіафана», щоб описати масштаб державної влади суверена.

Фільм «Левіафан», який нещодавно сколихнув російський культурний простір, теж відсилає до цієї ж алюзії — Левіафан як великий «організм-держава», де індивід лише гвинтик системи, «штучна людина», «смертний

Бог», Держава як форма Антихриста, що недалеко від думки Гоббса — Держава як Суверен, котрий має право на легітимне насилля, повинен замінити релігію і Церкву, нездатну встановити тривкий мир у суспільстві людей. Але представницька ідентичність абсолютного монарха радикально відрізняє схему Гоббса (і похідні від неї схеми «просвітленого абсолютизму») від класичних давніх деспотій. Держава як Левіафан є спільною справою усіх (*Common-Wealth*), призначення якої — забезпечити мир, свободу та добробут вільних громадян. Мета влади — не у самій собі, «влада заради влади», а в задоволенні, користуючись сучасним висловом, «суспільного замовлення», або виконанні «суспільної угоди».

Мир у суспільстві (*civil society*), суспільне співжиття людини, співіснування різних індивідів — цей мотив співбуття стає дуже важливим у політичному міркуванні. Інший мотив, який виводить П. Манан і який варто зацитувати: «**право** займає місце **добра/блага** (у словнику моральності і політики)... Це мова і «ціна» лібералізму» [145, с. 53]. Звідси і засадничі питання про устрій держави, який мав би задовольняти декілька вимог: як забезпечити стійкий громадянський мир? Якщо це потребує непорушної суверенної влади, то як убезпечитись від узурпації влади, від тиранії та анархії? В основі нової політичної філософії опиняються природні права та свободи людини і громадянина, яких будь-який людський індивід набуває з моменту народження, що впливають із певних фундаментальних габітусів людського існування.

Подальший дискурс Д. Локка [129, с. 639—643] та Ш.Л. Монтеск'є [154] розробляє цю опозицію «держави — громадянське суспільство» у напрямку убезпечення держави, яка має функціонувати як злагоджений механізм, від її ухилів до тиранії чи анархії. Це породжує доктрину класичного лібералізму, представлену у проекті конституції Локка, написаній для штату Кароліна, та в

творах Локка і Монтеस्क'є. Дана доктрина спирається на концепцію громадянського суспільства як союзу вільних і рівних громадян-індивідів, представницької держави та розмежування гілок влади.

Точкою біфуркації, радикального повороту, на нашу думку, є політично-філософська концепція Ж.-Ж. Руссо, яка першою зосереджується на суспільстві як на основному предметі політично-філософського міркування та головному дієвці історичного процесу. Автор наголошує на первинності людської свободи і ставить прерогативою не «мир чи війну», а «свободу чи рабство», основною ж проблемою його стає, «як сталося» так, що «людина скрізь є у кайданах» і як обґрунтувати її визволення [185, с. 7—9]. Стан тотальної війни — це не природний стан, а наслідок розпаду природного стану, «природної благодати» людської істоти. Руссо критикує ліберальне розмежування гілок влади, оскільки воно пов'язане з теорією відчуження виконавчої волі державі, та розмежування приватного і публічного, поділ на партії, адже це суперечить принципів невідчужуваності волі, яка цілком спрямована на публічну громадську дію⁹. Його політична концепція — це не розмежування влад і відчуження свободи, а збереження свободи через концентрацію вла-

⁹ Тема відчуження — влади від волі суб'єкта, представницької демократії — від волі «народу», зрештою, засобів виробництва — від безпосередніх виробників — стає важливою темою соціалістичного дискурсу XIX ст., аж до Карла Маркса, надихаючи утопічні схеми подолання відчуження. Ідеалом Руссо був ідеал прямої, безпосередньої демократії античності, де влада існувала безпосередньо та всезагально, а людина поліса екзистенційно повністю віддана громадянському обов'язку, зосереджена на суспільному служінні, розмежування приватного та публічного майже не існувало. Він критикував модерну представницьку демократію англосаксонського типу, вироблену до нього, за «самотність», «егоїзм» і «відчуження» влади від індивіда.

ди в особі народу-суверена [185, с. 21]. Згідно з Р. Дера-те, Гоббс намагався довести, що суверенна влада му-сить перебувати в одних і тих самих руках. Руссо ж пра-гнув обґрунтувати дещо інше — тезу про внутрішню простоту та неподільність влади суверена взагалі (цит. за: [185, с. 243]).

Саме в Руссо артикулюється ідея суспільства (*société*) як простору спільного існування та політичної загальної волі. Саме «суспільний лад (*l'ordre social*) є тим священ-ним правом, яке слугує основою для всіх інших прав», але, на відміну від попередників, у Руссо «це право не встановлюється природою, воно ґрунтується на домов-леностях (*conventions*)» [185, с. 9]. Суспільство конститу-юється через «суспільну угоду», яка полягає не у відчу-женні волі задля покори володареві-Суверенові, як у Гоббса чи у раніших авторів, а в соборній єдності індиві-дуальних воель у встановленні загальної волі, що відтоді існує незалежно від індивідуальних воель, не поглинаючи та не знесилюючи їх [185, с. 32]. Тобто таке *société* є чи-мось більшим, ніж усі разом узяті, воно творить ціле, яке більше від суми своїх частин, автономне (самоврядне), просте, неподільне, нескасовне ціле, яке є одним-єдиним індивідом. Це — ціла тотальність, «єдине юридичне та колективне тіло», що формується з усіх окремих індиві-дів на загальних, рівних та однакових засадах [185, с. 21—22]. Воно має власну єдину волю, єдине тіло і тотальну суверенність, яка походить від вільних та рівних індиві-дів, а тому є тотальним суверенним суб'єктом політики та історії.

Руссо концептуалізує тезу, що суб'єктом політики, права, зрештою, історії, є не сума індивідів у громадян-ському суспільстві Т. Гоббса, не «великі дієвці» Левіафа-на, а ціла тотальність, названа «суспільством» або «наро-дом» (*peuple*). Це дає підстави казати, що у творчості Рус-со ми маємо зародження *ідеї суспільності* в її модерному

значенні — не тільки як відкриття суспільного виміру людського буття та іманентної залученості людини в інтерсуб'єктивні взаємодії, а також як *відкриття суспільства як нового суб'єкта історії*, що замінює собою державу й індивіда, стає «третім терміном» між державою і громадянським суспільством індивідів.

Концепція Руссо — насамперед його ідеал суверенної республіканської влади та громадянської релігії, концептуалізований у мотто «*Свобода, рівність, братерство*» (зрештою, цей варіант гасла був сформований саме під впливом ідеалу братерської громадянської єдності, наявного в «релігії» Руссо, хоча існувало багато варіантів такого тричастинного мотто Революції), — колосально вплинув на практичну політику Модерну і став ніби рефреном європейської модерності. Цей дещо поетичний вислід насправді є досить строгим концептуальним наслідком, що легко показати на тих політико-філософських та ідеологічних дискусіях, які ініціювалися досвідом Революції та відповідно лягли в основу подальшої інтелектуальної історії модерності.

Французька революція стала подією, унікальною у своєму роді: вона змінила темп і характер політичних процесів, прискорила плин часу, повністю трансформувала суспільне сприйняття історії і політики. «Революція змінила й просторовий горизонт досвіду», перетворила «попередню історію на бліду передісторію» [99, с. 96]. Вона стала «суб'єктом, оснащеним божественними епітетами всесилля, всеправедності чи святості», «рушійною силою, котра пронизує людину та руйнує даровану їй природою ідентичність» [99, с. 57]. Період Французької революції став «визначальним для виникнення соціології та постановки соціально-історичних питань» [99, с. 115], «відтепер функція понять полягала не лише в тому, щоб так чи інакше досягнути й осмислити те, що діється навколо, вони спрямовують погляд у майбутнє» [99, с. 119].

У німецькій філософській традиції це спонукало до становлення модерного поняття історії *Geschichte*. Суб'єктом історії проголошується цілісне людство, а сама вона розвивається поступово під впливом ідей Розуму та Людськості (*humanité*). «Історія видається всеосяжним поняттям, стихією, в якій рухається людство, тому що різні політичні, суспільні та релігійні форми можна зважувати разом, описувати та класифікувати залежно від зростання рівності» [143, с.156], вона стала «тривалим процесом цивілізування» [157, с. 288]. У поле дослідження істориків залучаються нові царини, що описують не стільки державно-політичне існування країн, скільки зображують внутрішній суспільний розвиток. Це насамперед дослідження торгівлі, історичної юриспруденції (А. Шльоцер, Й. Еверс, Б. Нібур, А. Геєрен) [175]. Хоч дещо із запізненням, але в російській історіографічній традиції, що є набагато важливішим для українського контексту, також відбувається загальна еволюція — від «Історії держави Російської» Карамзіна (1818) [94] до «Історії народу» М. Польового (1829—1833) [164], М. Погодіна та С. Соловйова [193], де історія описувала передусім суспільний розвиток [175]. Отже, спостерігаємо поворот історичної науки до досліджень народів і суспільств — як основних об'єктів наукового інтересу та суб'єктів історичного процесу. Історичний, або історико-порівняльний метод починає проникати в усі науки, і ХІХ ст. визначається як століття історизму (від Л. Ранке до В. Дільгая). Ця історизація наукового знання визначається у двох вимірах. Перший рівень — це поступове проймавання цілокупного поля знання історичним баченням, проникнення історичного аспекту дослідження предмета в кожену науку, що відобразилось у появі майже в кожній із них особливого підрозділу з історії цієї чи іншої науки або дисципліни. Другий рівень — це перехід сукупності таких партикулярних наукових історій до чо-

гось більшого, ніж простого накопичення різних наративів. Ідеться про «особливий спосіб вироблення знання, який постулює, що розуміння людської діяльності на будь-якому рівні невід'ємне без урахування часового виміру» [157, с. 288].

Іншим виміром трансформації гуманітарних наук було створення і розвиток наук про суспільство — власне, соціології, та удокладнення філософського аналізу суспільства як такого. У творах Огюста Конта та Герберта Спенсера («Соціальна статика») [194] суспільство досліджується як живий цілісний організм, що сам розвивається як єдине ціле. Суспільство розглядається в історичному зрізі, із застосуванням до нього фізико-біологічних аналогій. Критика їхніх ідей — насамперед позитивізму — постає у наступному поколінні, зокрема, в німецькій соціологічній школі (Макс Вебер, Еміль Дюркгайм та ін.) [21] та герменевтиці Вільгельма Дільтея. Проте важливішим є те, що соціологічний дискурс виділяє суспільство як певну систему, структуру, цілу тотальність, що володіє власними специфічними законами та розвивається згідно з власними характеристиками та властивостями саме як суспільство. Райнгард Козеллек, викладаючи ідеї німецького соціолога, історика та прогнозиста Лоренца фон Штайна, робить цікаве зауваження: фон Штайн «відкрив ключ до розуміння історії сучасності, в якій відбувався повільний розпад старого *societas civilis*. Ним стало... протиріччя між державою та суспільством... Зумовленість усього публічного та суспільного права соціальними рухами була для нього настільки фундаментальним положенням, що виявлення цієї зумовленості він вважав навіть вищою метою будь-якої справжньої історіографії» [99, с. 108]. Держава і «громадянське суспільство» об'єднуються в єдиному понятті «суспільство»: проголошується, що вони обоє є виявами «особливого суспільного порядку», одним «суспільством», системою

соціальних, культурних, економічних зв'язків, які охоплюють одне політичне тіло і визначають особливості його конституційного ладу. Козеллек наводить нове визначення «народу»: «народ у політичному розумінні зумовлює в першу чергу не расова, національна чи мовна належність, а «особливий суспільний порядок населення»...»¹⁰. Тобто маємо чітку термінологічну аналогію із терміном Руссо (*l'ordre social*, суспільний порядок). Така автономія суспільства не зовсім типова, на наш погляд, для німецької думки, що пов'язувала політичне буття з державою (класичним прикладом є Гегель, для якого держава слугувала втіленням Духу та Розуму).

Розвиток соціально-філософських учень поставив проблему концептуального уточнення, що виразилося у німецькій мові розмежуванням Ф. Тьоніса *Gemeinschaft* — *Gesellschaft*: «Сукупне поняття суспільства в соціальному і політичному значенні знаходить своє природне підґрунтя у звичаях і поглядах *третього стану*. Це, власне, не поняття народу, а все-таки лише поняття третього стану.. Саме *його* суспільство стало джерелом і водночас виявом загальноприйнятих суджень і тенденцій... Скрізь, де розквітає та плодоносить міська культура, з'являється й суспільство (*Gesellschaft*) як її неодмінний орган. У сільській місцевості воно маловідоме», сільській місцевості притаманне якраз *Gemeinschaft*, *Gemeinde*, в якій «спільність

¹⁰ Для сучасної України у Штайна можна знайти цікаве міркування щодо пруської конституції та проблеми німецького державотворення. Штайн показує, чому Пруссія станом на 1852 р. не здатна створити конституцію, і серед головних причин він вказує саме на «відсутність гомогенного суспільства, яке могло б знайти свій гідний вияв у відповідній державній конституції». Пруссія «мала суспільство, створене на засадах економіки, але не суспільство, побудоване на засадах громадянської держави» (цит. за перекладом твору Р. Козеллека). Такий вислів просто ідеально пасує до опису соціальної ситуації в сучасній Україні [99, с. 125].

(*Gemeinschaft*) між людьми є сильнішою й живішою: спільнота — це тривале й достеменне сумісне життя, суспільство ж — лише скороминуче й позірне» [210, с. 19].

Ці слова сучасників, мислителів і політиків XIX століття, як суспільство постає основним дівцем історії та прогресу, окремою специфічною реальністю. У соціологічному дискурсі, що зачіпає інші гуманітарні науки, суспільство виділяється як окремий предмет думки, незвідний до людини як такої (вона лишається предметом етики чи антропології, що народжується), та держави як такої (що залишається предметом юриспруденції та політичної філософії). Суспільство — єдина велика система, яка має сутнісну єдність сама в собі, незвідну до суми індивідів, що її утворюють, і держави, котра є лише одним із вимірів суспільного буття.

Це виражалось у політично-філософських концепціях, які після Французької революції стрімко оформлюються як політичні ідеології¹¹. Від того, що визначалося основним суб'єктом історії, власне, залежав вектор май-

¹¹ Міркування про відношення політичної філософії та ідеології має вийти далеко за межі теми, проте обійти його неможливо. Тут доречно навести цитату з класичної антології «Націоналізм» В.С. Лісового, який також розмежував «традиції політичної думки (або концепції політичної філософії)» та «політичні ідеології». Першим притаманна «підвищена самокритичність», як належить філософії, що «починається із сумніву та існує як критичне мислення». «Політичним ідеологіям як певним сукупностям взаємопов'язаних ідей, цінностей, символів та ритуалів, призначених об'єднувати людей заради спільних політичних дій, властиве спрощення відповідної філософії (зумовлене орієнтацією на масову свідомість)» (Василь Лісовий, Олег Проценко. Націоналізм, нація та національна держава / Націоналізм. Антологія, с. 11). Я би так розширив це протиставлення: політична філософія осмислює політичне буття людини і суспільства і вважає своїм предметом належний політичний лад, тобто такий лад, який найкращим чином втілюватиме мету політичного. Політична філософія не обмежується констатацією та дескрипцією на-

бутньої політичної ідеології. *Визначення в ролі суб'єкта* — це проголошення певної суспільної групи як *головного дівця та основної цінності* історичного, соціокультурного та політичного процесів, звідки впливає проголошення її як цінності наукового дослідження та політичної дії. Це виокремлює дану суспільну групу як *фундаментальну основу* для викладу певної ідеї або буде засадничі теоретичні та політичні розмежування на *виділенні певних надспільнот*. Саме це відрізняє класичні політичні ідеології.

явного стану речей у політиці (в обох сенсах policy чи politics) (див. статтю «Політичне» та дотичні до неї в «Європейському словнику філософій»), вона задається питанням про ідеальний стан, ідею політичного. Будь-яка політична філософія постулює певний ідеал і певний бажаний політичний лад. Відповідно має певну теорію і перспективу (проект) політичного буття. За словами В. Лісового, вона є не лише «відображенням дійсності, а певним проектом впливу на неї: вона пропонує ідеальний образ, який відповідає на питання «як має бути?». Кожен такий ідеал має свою центральну цінність», і така центральна чи фундаментальна цінність не впливає аподиктично та необхідно з міркування розуму, але постулюється певним вольовим вибором та вподобаннями. Тут лежить відмінність між політичною філософією та ідеологією. Політична філософія, навіть здійснюючи такий вибір, завжди зберігає критичну дистанцію сумніву, свідомо свого волюнтаризму, що покладає цінність як справді суще. Натомість ідеологія «забуває» про цей сумнів і проголошує ці цінності і твердження про наявне та належне в політичному бутті як самоочевидну істину, яку треба утверджувати, втілювати, за неї вбивати і помирати. Отже, ідеологія формує замкнутий суверенний дискурс із власною догматикою, що не підлягає ні сумніву, ні фальсифікації і освячується морально-естетичними апеляціями. Політична філософія ж залишається принципово незавершеною, відкритою до визнання «часточки істини» в інших політичних філософіях. Наприклад, ліберал і націоналіст як політичні філософи без перешкод визнають раціональні засади концепцій один одного, натомість носії ідеології цих двох напрямів — у жодному разі.

Наприклад, якщо суб'єктом історії визначалася *нація* як проста політична сутність, відповідно політична ідеологія формувалася в руслі націоналізму, формулюючи певний проект модерної нації. Якщо таким суб'єктом проголошується *клас* (тобто фундаментальним предметом піклування та дівцем суспільно-історичної діалектики вважаються соціально-економічні відносини та верстви, пролетаріат, буржуазія тощо), постає соціалістична ідеологія. Теорія та політична ідеологія, яка проголошує за основну цінність *приватну особу* як суб'єкта прав і свобод, оформлюється як ліберальна. Цей процес розмежування модерних ідеологій, які поставали з різних політично-філософських концепцій, що, в свою чергу, спиралися на певний науковий дискурс, можна описати як розмежування потрійного мотто Французької революції «Свобода, рівність, братерство». Ця тріада модерних цінностей стала основою подальших політично-філософських дискусій і формування модерних ідеологічних наративів. Це є радше асоціацією чи навіть алегорією, але принаймні цей момент треба зауважити.

Лібералізм наголошує на складнику «свободи», виділяючи автономну особу-індивіда як суверена власних прав і свобод та конституванту політичної філософії та ідеальної політичної практики. Він постулює фундаментальну свободу та рівність індивідів як сторін суспільного договору. Натомість соціалізм наголошує на ідеї «рівності» та справедливості (передусім правово-економічної). Націоналізм — третій метанаратив модерної доби — акцентує складник «братерства», формуючи різні види політичної та етнічної нації під впливом солідарних ідей Французької революції та відкриття й інтеграції до політичного дискурсу етнонаціонального виміру людського буття.

При цьому лібералізм зберігає метадискурсивну рису — всі три ідеології постають як диференціації класич-

ного лібералізму XVIII ст., репрезентованого в конституціях Американської та Французької революцій. Революційна ідея (чи то «Ні податкам без представництва», тобто настанова репрезентації суспільства через інституції влади, чи то «Свобода, рівність, братерство», тобто проголошення фундаментальної спільності єдиної спільноти Громадян Республіки) стає наріжним каменем. На нього спираються та від нього відштовхуються і ліберальні мислителі на кшталт Бенжамена Констана, Джеремі Бентама чи Джона Мілля (котрі рефлексують над помилками Революції і щодо запобігання можливому деспотизмові влади, виокремлюючи ідею суверенної свободи індивіда та його прав як граничний запобіжний імператив), і соціалістичні утопісти на кшталт Анрі Сен-Сімона, Шарля Фур'є, П'єра Прудона, М. Бакуніна, П. Кропоткіна, аж до марксистів (які акцентували: «Не існує справжньої свободи без рівності і справедливості, при цьому реальної — тобто економічної, розподільчої, що торкається розподілу благ і доступу до засобів виробництва»)¹². Окрема розмова про націоналізм піде в наступному підрозділі.

¹² Проблематика відношення рівності та свободи — є однією із засадничих апорій модерної політично-філософської думки, яка дуже якісно показує драматичність становлення ідеї суспільності у філософській думці та політичній практиці. Свобода розвитку всіх людей-громадян передбачає надання їм рівних прав та гарантування рівною мірою їхніх свобод діяти, господарювати і розвиватися. Натомість нерівність, закладена у будь-якому суспільстві, більшому за локальну пасторальну громаду, особливо в економічному аспекті, практично нівелює теоретичну ідею рівних прав, адже багатий *a priori* «рівніший» за бідного, оскільки має більше можливостей, роботодавець — за найманого працівника тощо. Природна різноманітність людей породжує неоднаковість їхніх талантів та надбань, за висловом Сковороди, «не рівну всім рівність», при цьому окремо стоїть власне економічна нерівність. Це породило особливу турботу з приводу соціально-

Таким чином, можна стверджувати про **формування ідеї суспільності як специфічного людського буття-серед-інших, суспільного виміру природи людини**, що відобразилося у зосередженості на вивченні самого суспільства як простору соціальної реалізації індивіда. Політично-філософські концепції та наукові пошуки відкривали **концептуальні виміри ідеї суспільності**:

1) осягнення **іманентного залучення людської особи до мережі соціальних відношень і зв'язків**, які формують взаємну детермінацію особи та суспільства, тобто людина мислиться як а ргіогі закинута серед інших людей таким чином, що людська природа визначає характер суспільного оточення, і саме оточення впливає на людину та формує її;

2) відкриття **суспільства як автономного суверенного виміру людського буття**, який розвивається та впорядковується за своїми специфічними закономірностями, що незвідні до ранньомодерних опозицій індивіда та держави та громадянського суспільства і держави, а також пізнається як суб'єкт історичного процесу та політичної практики і теорії;

3) значення **соціальності природи людини**, похідне від суспільства.

Це «відкриття» і становлення ідеї суспільності відбувалося двома способами:

а) у формі спеціального соціологічного аналізу та методологічної трансформації гуманітарних наук (історії,

економічної експлуатації бідніших верств населення та потребу забезпечити соціально-економічні способи перерозподілу матеріальних засобів на користь малозабезпечених людей з метою надати їм рівні можливості (зокрема, державна політика поставла перед потребою перерозподілу фінансово-економічних ресурсів на користь неприбуткових та неринкових сфер суспільної діяльності, таких як фундаментальна наука, освіта, культура та мистецтво тощо).

виникнення соціології, етнології тощо), які досліджують суспільство як специфічну автономну антропологічну реальність, де людина постає функцією та епіфеноменом цієї реальності;

б) у формі політичної філософії чи ідеології, дискусій щодо облаштування держави та суспільства. Ці ідеології, виходячи з різних очікувань та ідеалів, дають різні відповіді на основне питання про розвиток і прогрес суспільства як суб'єкта і дієвця історії.

Ідея суспільності у цих дискусіях відіграла роль інспіратора, імпліцитно будучи основою будь-якого дискурсу про ідеальний суспільно-політичний лад. Усі ці ідеологічні та філософські *дискусії неявно передбачали* наявність певної ідеї суспільності, яка лежить в основі осягнення людської соціальності, іманентного залучення у суспільне співжиття, без чого людська особа не може існувати, наявності в автора чи напрямку певної онтології та деонтології суспільства, а також його телеології у дусі класичного історизму. Отже, як тільки ми говоримо про різні політичні ідеології, дискутуємо про засади політичної теорії і практики, запитуємо про характер нашого суспільства та способи його організації, ми актуалізуємо ту саму ідею суспільності, яка є спільним коренем названих ідеологій, котрі постають на засадах відповідних наукових дискурсів, що досліджували різні виміри й аспекти людського буття.

1.3. Національна квестія¹³ як форма модерного осмислення суспільства: Україна між трьома вогнями

Не буде перебільшенням сказати — і зробити маленький ліричний відступ — що цей підрозділ був чи не найбільш вистражаним автором у сучасних суспільних дискусіях. Практика показує, що в українському суспільстві дискурс про націю, розуміння природи націй і націоналізмів надзвичайно заідеологізоване та перекручене. Слово «націоналізм» регулярно ототожнюється з «нацизмом» і «фашизмом», тобто є табуйованим у масовому сприйнятті, причому споріднене слово «національний» сприймається дуже позитивно («національна премія», «національний університет»). Існує вульгарне ототожнення нації й етносу (народу), що поєднується із безмежною пластичністю та багатозначністю терміна «народ»¹⁴. Маємо також кричущу непослідовність ужитку слів «(між)народний» — «(між)національний», що подекуди прямо

¹³ Квестія (від лат. Quaestio) — питання. У XIX ст. вислови «соціальна квестія», «національна квестія» були технічними і широко розповсюдженими.

¹⁴ Слово «*народ*» — окрема проблема української політичної лексики. Із доби XIX ст. і «відкриття народності» часів слов'янофілів, від періоду російського (та українського) «народництва» в українській і російській мовах слово «народ» має дуже розпливчате і пластичне значення. Ця розпливчастість інколи стає просто безмежною, охоплюючи всю множину слів і понять — від «роду» і «громади» до «людства» і «суспільства». Це стає ідеальним ґрунтом для політичного популізму — зрештою, «народницький» англійською мовою і буде «populist». Така полісемантичність і маніпулятивність терміна — від «народу саамів» до «народної волі» і «народних республік» — знецінює його і викликає бажання розмежувати поняття. Тому я наважуся запропонувати (принаймні у примітці) категоріальне розмежування, посилаю-

суперечить їхньому європейському значенню¹⁵. Понад те, протягом 25 років українські інтелектуали та політики дискутують про «українську національну ідею», створен-

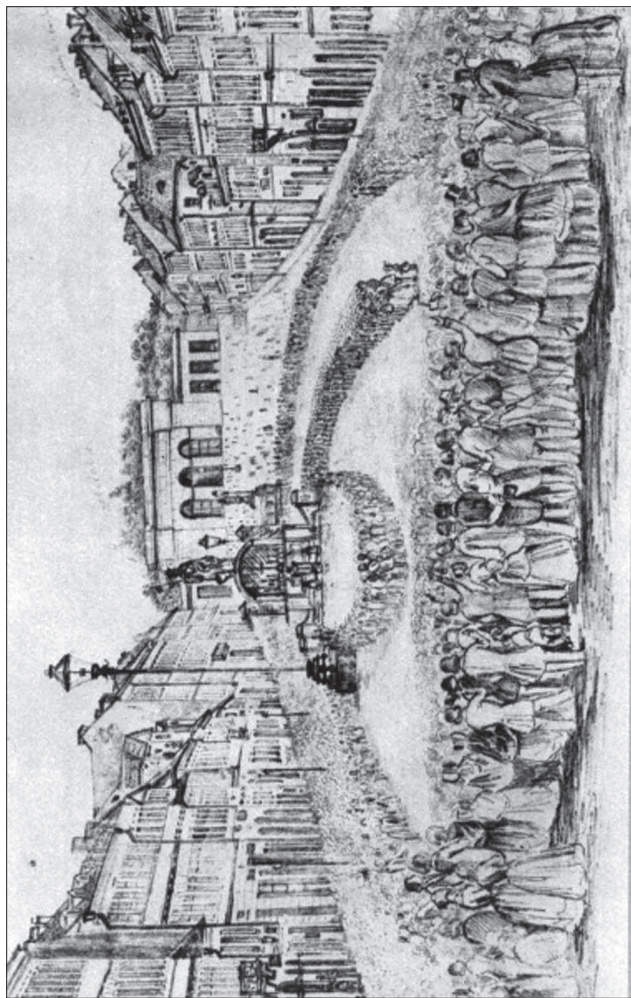
чись на історію слова та напрацювання «*Європейського словника філософії*» [65] (див. статті «Народ (рос.)», «Народ, раса / Порода, нація», «People — народ, люди», т. 2, 2011), але не обмежуючись ними і спираючись на базові значення давньогрецьких слів. Отже, нам у пригоді стають грецькі значення: **1) демос**. Поняття «демосу» тісно пов'язане з полісом і республіканським політичним дискурсом. Демос — громадянська спільнота Поліса-Громади, що конституює суверенною волею державу як «спільну справу» — Республіку і є головним суб'єктом, дівцем та метою політики, тобто «спільного діяння» в цій «спільній справі». Власне, античний демос як спільнота свідомих громадян найближче пасує до асоціації з поняттям «політична нація»; **2) етнос** — очевидне значення народу як конкретної етнографічної одиниці (абстрагуємося від розмежування народу та народності), церковнослов'янське «язык». Загалом — етнічне начало; **3) охлос** — натовп, населення, неоформлена маса, яка маніпулюється різними тиранами, софістами тощо; **4) лаос** — протиставляється державі, зазвичай монарху, уряду, владі як глобальній категорії; світське населення, що протиставляється духовному стану, — лаїки; безособове українське «люди» або «люди».

¹⁵ Класичний приклад: «міжнародні відносини» — «мова міжнаціонального спілкування». Відносини між незалежними країнами (nations) у міжнародній (звісно, англомовній) практиці називаються «міжнаціональними» (віддалена алюзія на «інтернаціонал»), зрештою, ООН («націй»). Слово «національність» у нас позначає «етнічну належність», «народність», тоді як «nationality» звучить як «громадянство», цілком послідовно, в душі політичної філософії, відсилаючи до нації як громадянської спільноти і держави. Натомість мова спілкування між різними етносами однієї держави — і самі вони — чомусь називається «(між)національною», ніби ці етноси є самостійними державами, хоча логічніше було би назвати її «міжетнічною» мовою. Така плутанина ніби незначна, але насправді під час перекладу стає небезпечним «хибним другом перекладача», оскільки справляє враження, що на території однієї країни йде боротьба різних націй (із ремінісценціями «громадянської війни»), і породжує постійне понятійне непорозуміння між мовцями.

ня (чи не створення) української нації, протиставляючи політичну та етнічну націю. Одні виголошують, що Україна як нація не склалася, інші — обурюються пануванням проекту «моноетнічної нації», треті, навпаки, вказують, що українська політична нація таки сформувалася. Це прямо пов'язано із жорсткими дебатами довкола мовного питання, відношення мови, етносу та політичної нації та породжує маніпуляції довкола кількості і статусу мов.

Ці суспільні дискусії важко назвати продуктивними. Постійно порушуються «вічні питання» щодо природи, історії націй і націоналістичного дискурсу: *про примордіальність чи конструйованість природи нації — чи існує нація споконвіку як вічна ідея і справжнє суще, що втілюється, наче певний дух народу, в історії і конститує національне буття і політику? Чи є нація видуманим, чи то пак, винайденим силою думки певного кола інтелектуалів (еліти «будителів») феноменом? Звідси — про межі і склад нації та її політичний лад — чи є вони одвічно суцільними атрибутами, чи вони історично випадково трапляються як акцентральні констеляції «реальної політики», ігрьська людської волі та геополітичних катастроф, а то йще гірше — елементи політичної кривавої маніпуляції?*

Усе це виглядає особливо трагічно на тлі світового рівня розвитку досліджень націй і націоналізмів (Nationalism Studies), до якого доклалися корифеї й українського походження. Наразі один огляд наукової літератури про нації та націоналізми може спокійно сягнути обсягу грубезної книги. Бенедикт Андерсон, Карл Дойч, Ентоні Сміт та Ернест Гелнер, Кетрін Вердері, Джон Холл і Мирослав Грох, Юзеф Хлебовчик та Ерік Гобсбаум, Лія Грінфелд та інші — тільки поверховий перелік важливих авторів Nationalism Studies. Російський та український національні проекти і націоналізми мають своїх потужних класиків дослідження — Андреас Каппелер, Зенон



Празький конгрес у 1848 р.

Когут, Омелян Пріцак, Роман Шпорлюк, Іван Лисяк-Рудницький, Олексій Міллер, Ярослав Грицак, Георгій Касьянов і багато інших. Спираючись на цю традицію, спробуємо розмітити проблемне поле та визначити опорні пункти.

Політична та етнічна концепція нації, або «нація і народ». Нація як модерна політична спільнота постає власне у Новий час і має два свої витoki, які виражаються, зокрема, у пізнішому понятійному розмежуванні політичної та етнічної нації. Хоча термінологічно *natio* має свої корені у середньовічному університеті, але політична історія модерності вклала в це слово кардинально новий смисл, створивши питому форму модерної політичної організації держави та суспільства, яка концептуально протистояла домодерним способам організації та легітимації держави.

Визначень нації дуже багато — що не автор, то інше визначення. Тому дамо наше, робоче, визначення, яке узагальнюватиме спільні атрибути, що приписуються нації як політичному феномену. Нація — це *свідома, політична, громадянська ідентичність і спільнота*. Це — «*imagined community*» («уявлена спільнота» [2]), яка конструюється уможливленою ідентичністю спільноти людей. Ця «уявність» природи національної ідентичності протягом останніх століть робить націоналізм уразливим перед соціалістичною та ліберальною критикою, перед «інтернаціональним підходом» у філософії та політиці, але водночас найкраще ілюструє уявнісний, імажинаторний, характер модерної ідентифікації, коли обрана людиною для самовизначення спільнота не є тілесно-конкретною. Але це не означає тотального суб'єктивного характеру нації. Природа нації (як і більшості модерних ідентичностей) містить як *суб'єктивні* чинники особистої та громадської ідентифікації, так і *об'єктивні* підстави певної кровної, мовної, історичної, політичної спільності, які

ставали основою для національних реконструкцій і домагань конкретної модерної нації. Важливо розмежувати *об'єктивний* матеріал для формування нації (щонайперше позитивно осягається як певна мовно-культурна, фольклорна спільність — спільність, проте ще не єдність) і значущість *суб'єктивної* волі та ідентифікаційного вибору на користь певної власної ідентичності, яка впорядковує простір мовноетнокультурних ознак, визначаючи спосіб власного сприйняття, певну форму осягнення цієї реальності через призму розуміння тяглості тієї чи іншої нації, уявної спільноти. Саме ця апеляція до емпіричних схожостей і спільностей, а також відмінностей — специфічна сепаративна робота — і ставала першим кроком у націєбудівничому проекті. Уявлюваність нації як способу бачення та розуміння соціального світу вказує нам не на його «видуманість», а на особливо значущу, справді філософічну, роль усвідомлення та нарації, особливо дієву силу «будителів» нації, проектовість будь-якої нації як свідомісної тожсамості.

Таким чином, ми розмежуємо народ і націю. Кажучи словами І. Лисяка-Рудницького, *народ* як етнографічний таксон, є явищем природним, «вегетативним». Етнос може існувати тисячоліттями, як гурт людей, сполучених однією мовою і походженням (горезвісне та жадане «мова і кров»). *«Народ як суспільне явище належить до сфери вегетативної»*, хоча, звісно, риси народу є певною мірою соціокультурним конструктором (мова, фольклор, побут...), але все це *«виховання, що зумовлює приналежність до даного народу, не ставить молоду людину перед вибором, відповідальністю, самостійним рішенням»*, воно *«відбувається несвідомо, через безпосередній вплив найближчого оточення, ...насамперед, родину»* [129, т. 1, с. 11–12]. Звідси запозичуються мова та інші ознаки належності до певного колективу. Ці прикмети мало залежні від впливу та свідомої волі — як рідна материнська мова, акцент,

місце народження, расовий тип тощо. Вони є прикметами колективного несвідомого, що засвоюється підсвідомо і має велику відпірність на будь-яку мінливість. Однак ці прикмети *«детермінують людину в сфері її інстинктових звичок і нахилів, але ніякою мірою не дають їй цілей та ідеалів для свідомої дії»* [129, т 1, с. 12]. Не тільки в екзистенційно-філософському сенсі буття чи вищої вічної ідеї, яка встановлює наш модус вівенді, але і в суто національному плані — факт народження у певному етносі не обумовлює із достатньою необхідністю національно-політичну ідентичність людини, тобто її свідомий образ-уявлення про її громадянську спільноту й ідеальну «Батьківщину».

Натомість *нація — це насамперед поняття політичне, свідомо конструйоване*. По-перше, внаслідок спільної політичної волі членів цієї нації, а по-друге, в результаті свідомої роботи її «будівничих», які пропагують ту чи іншу національну ідентичність [129, т. 1, с. 12—17]. Тобто це — *умоглядна, уявлена ідентичність спільноти і проект такої спільноти й ідентичності*. За влучним висловом П. Манана, нація «є складною амальгамою походження і свободи» [144, с. 99].

Олексій Міллер, спираючись на М. Фуко, Б. Андерсона, Т. Бреннана і К. Вердері, показав, що «нація» — «найбільш універсальна легітимна цінність у політичному житті нашого часу» [147, с. 14]. Отже, націоналізм — це «політичне використання символу нації через дискурс та політичну активність, а також емоції» щодо символу [147, с. 15]. Дискурс про націю є політичним метадискурсом, який інтегрує всі політичні ідеології у межах однієї громадянської (політичної) спільноти-нації. Василь Лісовий зауважує «протеїстичність», або «хамеленоподібність» націоналізму — «здатність існувати під прикриттям різних ідеологій», настільки широке «розмаїття тих політичних явищ, які об'єднують під назвою націона-

лізм», що змушує сумніватись, чи ми маємо справу з конкретним і намацальним явищем? [156, с. XII]. *Націоналізм* — це «ідеологія, в якій нація є найважливішим поняттям і центральною цінністю» [156, с. XII], але він може легко сполучатися з будь-якою іншою ідеологією (соціалізмом, лібералізмом, консерватизмом), поєднуючи цінність нації із цінностями свободи, людини, класу, традиції тощо.

Це пояснюється із самого поняття «нації». Нація позначає політичну «уявлену» спільноту людей. Яку спільноту? Передусім ту, яка прагне до політичної державної самостійності і незалежності, тобто прагне стати самоврядним суверенним політичним тілом, що урядує саме себе. Розмова про націю — завжди розмова про політичну владу та державну незалежність, причому не тільки актуальну, а й потенційну, бажану. Ідея нації невідривно пов'язана з ідеєю Громадянина, тріадою гасла Французької революції, ідеєю самоврядування, суверенітету та державної незалежності. Це — ідея, наближена до «загальної волі народу» в Руссо, що конститує державну владу. Тому це — дискурс про спільну долю «нашої» політичної спільноти-держави, нашого політичного тіла. Неважливо, чи хтось пропонує соціалістичну перспективу організації нашого політичного тіла, чи ліберальну, як тільки він покладає наше спів-існування, як єдиного політичного тіла, як цінність, тобто проголошує нас як націю і націю як вагому цінність дискурсу, він одразу входить у царину націоналістичного дискурсу. Будь-яка ідеологія, що говорить про проект, наприклад Польщі, і при цьому апелює до цінності Польщі як такої, опиняється в зоні націоналістичного дискурсу. І це не повинно бентежити.

Націоналізми завжди у множині. Вищенаведена «хамелеоноподібність» призводить до того, що Nationalism Studies здебільшого стверджують неможливість єдиної

універсальної теорії націоналізму через відмінність минулого кожної нації, «жоден націоналізм не існує поза протистоянням з іншим, а то й іншими націоналізмами, які прагнуть ствердити власні ієрархії ідентичностей та цінностей», необхідність ситуаційного та комунікативного підходу до вивчення націоналізмів, акцентування дослідження не на націоналізмах як таких, а на структурах взаємодій між ними (на рівні ідейних зустрічей, впливів і політичної взаємодії різних національних рухів між собою та з офіційними структурами тих держав, у рамках якої вони розвивалися) [147, с. 17—18]. Історія націй і зміст концепцій націоналізмів радикально відрізняються — і в сенсі поєднання різних ідеологічних компонентів, і в сенсі проголошення різних національних суб'єктів (націй).

Дві концепції нації, або два способи формування націй — саме стільки я виділяю, хоча різні дослідники виокремлюють три чи п'ять «шляхів до націоналізму» [45]. Вони пов'язані з двома концепціями — етнічної та політичної нації. Політичну націю ми вже визначили. Під етнічною нацією розуміємо націю (власне, громадянську політичну спільноту і т. д.), ідентичність якої спирається головню на цінність етнічного елемента (мови, культури, походження тощо). Дещо штучно виділимо два пункти:

1. *Політична концепція нації*. Постає з англійської політичної філософії та досвіду Французької революції і є «спільністю усіх громадян однієї нації-держави». «Французька нація» є «спільнотою усіх французів», головне суспільне почуття якої — солідарність довкола Республіки-держави як «спільної справи» всіх громадян, котрі сукупно становлять «народ», що володіє найвищим суверенітетом урядування. Ця концепція прямо відсилає нас до доробку Руссо про суверенну республіку, яка є спільнотою усіх громадян» [186, с. 21]. Нація є свідомим і солідарним громадянським (*civil*) суспільством, яке усві-

домлює власну єдину політичну ідентичність і бажає суверенного самоврядування себе на конкретно взятій території і в конкретній формі державного ладу, що відбувається через постійне самоствердження себе як громадянина (*citoyen*).

2. *Лінгвоетнічна, або мовно-родова концепція нації.* Розвивається у лоні центральноєвропейської філософії історії, що артикулюється у виступах Й. Фіхте, Й. Гердера та Г. Гегеля, за якою «німецька нація» є спільнотою всіх етнічних німців, котрі воліють власного політичного суверенітету на всій своїй території. (*Нація — мовна і расова спільнота*, яка потребує виокремлення себе у своїх етномовних кордонах та ствердження себе як самостійної геополітичної сили). Саме ця концепція стала рушійною для парадуму європейських націоналізмів недержавних націй ХІХ—ХХ століть.

Проте цей поділ цілком штучний, а обидві концепції окреслюють дві сторони онтологічного фундаменту нації як модерної категорії та наявні в кожній конкретній нації. Вони діалектично пов'язані — одна стає іншою і навпаки.

Будь-яка «етнічна нація», що спирається на реальну етнічну основу, завжди з плином свого розвитку стає «політичною»: як тільки перед її елітами постає питання: «що робити з національними меншинами?». Починаючи від Фіхте, «етнічна нація» спирається на модерний ідеал самоврядування нації та пробудження в пересічному обивателі чесноти «громадянина», «патріота», мобілізації раніш аполітичних мас селян і нижчих станів у активну військову та політичну діяльність. Тому шойно проект етнічної нації набуває «тіла», автономії чи незалежності, він одразу ж «політизується», стає політичною нацією, нехай для нього і залишатиметься чільною ідея певного етносу. Цей етнос лишається серцевиною кристалізації нації, його мова та культура — ідентифікаційним кодом

1.3. Національна квестія як форма модерного осмислення суспільства

і маркером нації, «жорстким ядром» ідентичності, але не більше.

Так само *будь-яка «політична нація»* (починаючи від еталонної Франції, Швейцарії чи британських постколоніальних націй США, Канади, Австралії тощо) *має у своїй суспільній основі реальне «жорстке ядро» ідентичності — конкретну національну мову, панівний етнос* (групу етносів), часто набір певних релігій (чи секуляризм) і культури. Наприклад, Швейцарія має таке «жорстке ядро»: чотири етноси та їхні мови (проте Швейцарія — надто унікальний феномен еволюції середньовічної державності в осерді Альпійських гір), британські колонії — англійську мову та переважний кельто-германський етнічний елемент (т. зв. WASP), і нові хвилі міграції повинні приймати вже сформовану культуру «американської нації», з конкретною мовою, ідеологією, символікою тощо. І це — апогей космополітизму та «політичності» нації!

Нація — потужний мотор модернізації. Уже говорилося про націю як універсальну цінність модерної політики. Проте формат нації, націєтворення — це необхідний феномен для здійснення модернізації суспільних і культурних інституцій. Вона виникає у процесі знищення станових розмежувань і становлення нової організації суспільства та політичної влади — на засадах загальної рівності, прав і свобод людини і громадянина, ідентичних прав та обов'язків кожного громадянина. Це — встановлення однакових прав, законів та інституцій для всього суспільства-«нації». Різні дослідники також виділяють різні фактори, що впливають на процеси націєтворення¹⁶ — всі ці фактори є модернізаційними чинниками.

¹⁶ Перелік цих факторів розлогий — починаючи від мовно-культурних відмінностей (Е. Сміт) та історичних традицій і закінчуючи індустріалізмом і системою загальної стандартизова-

Нація — це проект націєтворення. Як уможлидний конструкт ідентичності це насамперед проект створення нації як суспільства («нації-суспільства») із подальшою конвертацією її у форму «нації-держави». За висловом В. Бегехота, XIX ст. і стало століттям націєтворення. Розвиток модерних націй неодмінно виражався у формулюванні теоретико-філософського підґрунтя такої політичної діяльності, що відображалося у формуванні модерного націоналістичного дискурсу. Нація як проект свідомості передбачає певну еволюцію втілення цього проекту, добре зображену М. Грохом [236] у його трифазній періодизації: А — етап «культурницький» (зацікавленість вузьким колом еліти місцевим колоритом, фольклором, мовою, перші спроби літератури місцевою мовою, писання місцевої історії народу тощо); Б — формування невеликого кола діяльних «будителів» (інтелектуалів, почасти представників домодерних еліт, які активно пропагують обрану народність, обстоюють певні її

ної освіти (Е. Гелнер), системами масових комунікацій (К. Дойч), чинником держави та війн доби абсолютизму (Ч. Тіллі і М. Манн), «друкованим капіталізмом», зрештою, роллю інтелектуальних еліт (М. Грох і Е. Гобсбаум), «лінгвістичними революціями» та новими способами світобачення (Б. Андерсон).

Модернізація, націоналізація держави полягає у проголошенні засадничої рівності станів — «усі ми — громадяни», які однаково ангажовані у справи державного врядування, а тому формуються модерні способи ангажування та національної політичної (освітньої (масова школа), ідеологічної (агітаційно-полемічна діяльність), культурної (мовна уніфікація), бюрократичної (створення єдиної бюрократичної системи, масового призову до війська)) мобілізації й інтеграції, яка звертається до індивідуальної активності та свідомої ідентичності (патріотизму) громадянина. Отже, нація як форма модерної організації суспільства імпліцитно передбачає формування з підданого — «громадянина», котрий сприйматиме національну державу як свою «республіку» у первинному етимологічному значенні цього слова — «спільна справа» всіх громадян.

освітні та культурні права); В — виникнення масового політичного руху, що інтегрує широкі низи суспільства, заражуючи їх ідеєю незалежної нації (цит. за Е. Гобсбаумом [35, с. 19]. Подібну схему дає Іван Лисяк-Рудницький, поділяючи історію XIX ст. на три фази [129, т. 1, с. 173—202].

Розмаїтість умов і чинників націєтворення та характер його процесів має певне співвідношення з двома концепціями нації. Історично *модерні нації формувались або «від держави до нації», або «від нації до держави»*. Перший шлях належав «старим історичним державам», що мали сформовану міцну державність у ранньомодерний період — Франція, Іспанія, Велика Британія, Данія, Швеція і навіть Швейцарія є класичними історичними націями. На цьому шляху інституції ранньомодерної держави поступово модернізувались у національні форми. Іншим полюсом слугує шлях *«від нації до держави»*, коли проект націєтворення виходить із ідеєю нації-спільноти і змагає до нації-держави. Історія кожного з таких націоналізмів відмінна — залежно від різних чинників, зокрема, наявності реальних суспільних еліт, інтелектуальних і політичних, минулої державності тощо. Наприклад, Німеччину й Італію, хоча вони і не мали єдиної історичної державності, не можна зараховувати до бездержавних «не-історичних» націй, оскільки у них була велика ретроспектива культурного існування (як культурний феномен із часів Середньовіччя), а також свої держави. Апеляція до етномовної концепції нації мала на меті об'єднання німецького народу в єдине політичне тіло, піднесення його політичної могутності та суверенності, але це тіло поставало на базі вже існуючого, так само як і політичне тіло італійської нації. Наявність двох центрів політичної інтеграції модерної німецької нації (Берлін і Відень) призвела до витворення двох німецьких держав. Натомість у Центрально-Східній Європі ситуація усклад-

нюється. Наприклад, стратегії nation-building польської та угорської націй є типовими для «історичних» націй, оскільки збереглися репрезентативна верства історичної аристократії та форми обмеженої державності [129, т. 1, с. 11—13]. Такими «частково історичними» націями були і грецька, і сербська, і румунська, і навіть хорватська та чорногорська, маючи свої репрезентативні версії у формі купецької чи клерикальної «аристократії», шляхти. Статус російської нації є окремою проблемою, оскільки зовнішньо вона розвивалася за сценарієм державної нації, формуючи на базі своєї домодерної імперії національну державу, а з другого боку, реалізований сценарій ХХ ст. показує, що російська модерна нація ані в політичній, ані в етномовній формі не завершила свого конструювання [228 та ін. праці Р. Шпорлюка]. Адже Росія (як і СРСР) не є державою російської етнічної нації, а стала імперією, що намагається сконструювати чергову політичну націю (націю «россиян») після провалу проектів «багатонаціонального радянського народу» та «російського народу» часів Імперії. Сучасне піднесення російського патріотизму, що відсилає до символів Російської імперії та СРСР, ілюструє той факт, що попри декларацію «Русского міра», об'єднання етнічних росіян та російськомовних, тобто попри позірну етномовну апеляцію, російська політика спирається на імперську історію та політику.

Натомість українська, білоруська, прибалтійські та фінська нації були типово бездержавними. Щоправда, цілком «неісторичними» націями є хіба що фіни чи естонці. В Україні ж існували слабкі форми історичної аристократії — це були козацька шляхта-старшина в історичній Гетьманщині-Малоросії (і ширше — козацький стан, який, наприклад, на Слобожанщині і в Гетьманщині міг мати доволі помітну суспільну вагу) та клерикальна аристократія (руське духовенство східного обряду під Австро-Угорською монархією) [147].

Можемо окреслити особливість саме українського націєтворення. Ширше ілюструватимемо це в другому розділі книги, але наразі зробимо загальні зауваження.

Українська модерна нація закладається в контексті загальноєвропейського «параду» націєтворення — у добу романтичного звернення до народної культури та впливів Французької революції. Її творення починається з двох джерел — регіонального патріотизму ранньомодерної аристократії та романтичної зацікавленості місцевою народною культурою [129, т. 1, с. 173—175]. Воно поставало в дуже жорсткому протистоянні з конкуруючими національними проектами Росії та Польщі (спочатку ранньомодерних, згодом — уже модерних націй), які цілковито виключали Україну як окремих національний суб'єкт, толеруючи її лише як свій регіональний різновид. Тотальність конкуренції обумовлювала особливо агресивний характер протистояння. Протистояли ще одне одному, Росія — Польщі, тому вони подекуди підтримували українських інтелектуалів і дослідження української історії та етнічної культури. Додатковими сторонами протистояння були імперія Габсбургів, яка протистояла і польському проекту незалежної Польщі, і російському імперському проекту, отже, подекуди підтримувала українське націєтворення, а також локально — угорський та румунський національні проекти. Якщо врахувати пізніші (початку ХХ ст.) білоруський чи кримськотатарський національно-визвольні рухи, а також постання після 1919 р. особливого рутенського (русинського) закарпатського руху, в сумі бодай за якийсь регіон території сучасної України конкурувало 8—10 (Чехословаччина 1919—1939 рр.) націй! Такий масштаб протистояння важко знайти будь-де в Європі, та й у світі, що і спричинило криваву історію України ХХ ст. і дало підставу Тімоті Снайдеру назвати Україну «Кривавими землями»...

Чи завершилося це криваве протистояння? Нинішні події засвідчують продовження цих націєтворчих процесів, закладених ще у ХІХ ст. Але розмова про це — справа окремого дослідження.

1.4. Українофільський дискурс та ідея суспільності: проблеми дослідження українського ХІХ століття

Окреслені методологічні зауваги й історико-філософський екскурс потребують конкретизації принципів і способів селекції джерел, на які спирається те чи те дослідження. Вибір джерел, по-перше, сам впливає із певної, заздалегідь обраної, оптики предмета та методу дослідження, по-друге, відповідно фільтрує та впорядковує дібраний матеріал стосовно певного предмета, характеру його бачення та тлумачення. Враховуючи проблематичність дослідницького поля, яке не є ізотропним щодо актуального стану філософської науки в Україні, ми звертали увагу на емблематичних авторів і тексти, які відігравали принципову роль в ідейних трансформаціях дискурсу та доклалися до вироблення предметних понять проблеми суспільності людини, до розгортання модерного філософування в Україні. Нас цікавить іманентна філософська логіка ідеї.

Перша проблема — методологічна — стояла перед усіма поколіннями істориків української філософії, які долучалися до дослідження української філософської думки. Майже всі автори, що порушували суспільно-політичні проблеми, не були академічними філософами і писали здебільшого у публіцистичному стилі, працюючи переважно в жанрі літератури (від статей у часописах до поезії). Тож як знайти спосіб, за допомогою якого можна було б логічно та несуперечливо вписати в об'єкт історико-філософського дослідження авторів і феномени,

які у звичайній модерній класифікації філософського знання та інституційних форм філософування не вважаються філософськими, але належать до релігійно-богословських чи літературних форм культури?

Інакше кажучи, *відповідь на питання «що може досліджувати історик філософії?» коріниться у відповіді на питання «що таке філософія і в яких формах вона існує?».*

У «Нарисах з філософії на Україні» Дмитро Чижевський, основоположник історії української філософії як систематичної дисципліни та науки, окреслює цю проблему. Він виходить із розуміння філософії як «окремої філософічної системи» або історичної послідовності цих систем, оформлених у вигляді експліцитних філософських трактатів і вчень [222, с. 8], як вищого виразу еволюції національної культури, де оприявнюються «національні особливості філософії» певної нації, той елемент «часткової правди», який окрема нація вносить до всезагального історико-філософського поступу у напрямку до «вселенської правди» [222, с. 9].

Нація як суб'єкт історичного процесу продукує певний філософський смисл та зміст, і саме тому історія філософії (точніше, філософія історії філософії) зосереджується довкола національної культури, особливостей, «національних підвалин» [222, с. 14], з яких виростає філософія. Ці національні підвалини результуються у формі великих філософських систем, які привносять у загальний історико-філософський поступ щось універсально-оригінальне, ставлять (і пробують розв'язати) певну фундаментальну філософську проблему, формулюють радикально нову філософію, яка набуває світового значення. Чижевський розуміє цей «внесок у світову філософію» як привнесення певного нового елемента, якого ще не було «до нього», і який радикально трансформує філософський дискурс так, що *«після нього вже не можна і соромно філософувати по-старому»*. Українські

ж (та й усі слов'янські) автори «належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточну формульовку» [221, с. 11]. Отож історія української філософії починалася зі Сковороди, а «... «Вступи» до підручників з історії української філософії більше присвячені описові «національних підвалин»..., ніж проблемам історико-філософського дослідження» [87, с. 53].

Історія історії філософії в Україні ХХ ст. ознаменовується головним чином процесом поступового вписування шляхом різноманітних обґрунтувань і конвенцій нових і нових постатей і вимірів буття культури в історико-філософський канон як своєрідних «способів філософування». Стосовно ж ХІХ ст., то «за умов жорстокої цензури, що панувала в Російській імперії, література за своїм інтернаціональним завданням була більше як література. Вона набрала ознак чи не єдиної сфери, де здійснюється спроба спасіння світу за допомогою духу і слова» [39, с. 125]. Це пов'язано передусім із репресіями проти філософії як науки (загальновідомий факт заборони викладання філософії у вищих навчальних закладах 1850 р.), що спричинило певний антифілософічний настрій суспільства та відсутність масової філософської спільноти, здатної сприйняти і обговорити високотеоретичний філософський текст (звісно, спільнота філософів існувала, мається на увазі її маргінальність і дискримінованість у суспільстві як такої).

«В країнах, які не мають свободи, ми зустрічаємо тенденцію до «ідеологізації» політики і рівночасно до політизації культури і духового життя. Де громадські прямування не можуть виявлятися в легальній, практичній діяльності, там вони звертаються в царину теоретичних програм й ідеологій. У цих умовах творці та носії культурних вартостей вирощують у собі сильне почуття свого громадянського покликання», а «репрезентативним героєм України у 19 столітті був не державний муж або воїн, а поет — Та-

рас Шевченко, його історичного значення не можна окреслити чисто літературними мірилами» [129, т. 1, с. 150—151].

Тому історико-філософське дослідження має брати до уваги літературознавчі, філологічні, культурологічні та соціологічні методи і здобутки, щоби дістатися досліджуваного ним предмета.

Згідно з В.С. Горським можна виокремити три рівні історико-філософського дослідження. Перший — це вивчення історії «професійної філософської теорії» [39, с. 20] (або «історії філософської науки», за формулюванням С. Йосипенка [86, с. 55]). Цей рівень досліджує історію тієї філософії, яка сама себе визначає як філософія та відповідає модерним критеріям і формам продукування та функціонування філософського знання. Другий рівень — дослідження «історії філософської культури українського народу», де «світ текстів», з якими має справу історик філософії, розглядається як частина «світу культури», в якому ці тексти виникли або функціонували, а основним предметом аналізу є «сукупність філософських ідей, що реально функціонували у межах культури українського народу, утворюючи філософсько-світоглядний ґрунт» культури спільноти, що формувала українську націю. І, зрештою, третій рівень — це історія української філософії національної ідеї, яка досліджує власне історію розробки національної ідеї та національний характер української філософії, тобто передусім своєрідна метафізика історії української філософії [39, с. 20]. Історико-філософське дослідження зосереджується на аналізі панівного типу культури, причому на деяких «рівнях» історико-філософського дослідження культура справді тяжіє до позаісторичної метафізики національної ідеї. Така культурологічна парадигма ставить питання про критерій, за яким того чи того автора, вчення чи феномен культури можна внести до предмета історії української філософії. *«Зусилля кількох поколінь істориків філо-*

софії України привели до формування канону, який складається з дуже різних історико-філософських феноменів, що разом не мають вигляду єдиної історії національної філософії. Приймавши множинність способів філософування за модель множинності філософії, історики філософії постають перед альтернативою: або зводити національну філософію до одного зі способів філософування, або шукати спільну основу, яка об'єднує різні способи філософування, що реально функціонують у національній культурі. Сам факт функціонування в національній культурі вочевидь не є достатньою основою для єдності, оскільки різні способи філософування в дуже різний спосіб і дуже різною мірою пов'язані з культурою, і цей зв'язок стає ще складнішим у випадку, коли йдеться про національну культуру» [88, с. 56]. Це помітно, коли власне «академічна філософія», або «професійна філософська теорія» опиняється на маргінесі національної історії філософії, як найменш національно позначена та визначена.

Історик філософії, що досліджує розвиток філософської ідеї, зокрема ідеї суспільності, необхідно звертається до тих феноменів культури, які ставлять або розв'язують проблеми, що ілюструють розвиток ідеї, які є значущими з огляду на їхнє визначальне місце у тогочасній культурі.

Загальну **структуру джерельної бази** цього дослідження можна визначити так:

1. Першоджерела, або тексти й автори досліджуваної доби та простору, які безпосередньо піднімали питання, що задіюють ідею суспільності і торкаються предмета дослідження.

2. Критичні рефлексії учасників і безпосередніх наступників авторів першоджерел, які слугують самовідображенням політично-філософських та ідеологічних дискусій.

3. Сучасні наукові дослідження соціальної та політичної інтелектуальної традиції української філософської думки.

Варто нагадати, що ці рубрики утворюються різними способами, які коротко визначимо та опишемо нижче. Комплекс першоджерел є результатом відбору текстів, що містять міркування на політичні, суспільні й інші теми, або експліцитно чи імпліцитно говорять про суспільність як феномен, або в яких працює логіка суспільності, «відкриття суспільства» як феномену історії філософії. Загалом це є (квазі)теоретичні тексти, не тільки академічні, а й, з огляду на специфіку доби, позаакадемічні. Дві наступні рубрики формуються як дискусії та рефлексії певних проблематик, ми їх окреслимо пізніше.

На першому місці для історика філософії стоятимуть першоджерела доби. Тут би я хотів запропонувати поняття *«традицію українофільського дискурсу»*. В. Горський називає це «історією розробки національної ідеї» [40, с. 27], визначаючи «філософію національної ідеї» як «всі форми рефлексії над ідеєю нації». Ця філософія, втілюючи романтичну тенденцію, «відіграє визначальну роль» «щодо долі української філософії», «завершує процес становлення української національної культури та філософії» [39, с. 106—107]. О. Забужко визначає цей вимір філософської думки як «філософію національної ідеї» [73], розуміючи під ним насамперед історію відкриття феномену української етнонаціональної природи та формулювання на основі національності певних культурно-філософських та політичних вимог і настанов, тобто процес модерного nation-building (націєтворення). Звісно, процес націєтворення має фундаментальне значення для розуміння інтелектуальної історії України XIX ст. Проте формулювання, таке як «філософія національної ідеї» тощо, має надмірний есенціалістський наголос на примордіальній концепції нації. Чи можливо знайти інший термін?

Поряд із цим у XIX ст. розвиток ідеї модерної української нації відбувається майже цілковито у лоні україно-

фільського руху. Зрештою, діячі українського національного відродження (до речі, так само термін-евфемізм, який імпліцитно містить есенціалістське розуміння нації) доби 1850—1880-х рр. самі називали себе «українофілами». В. Антонович у своїй записці для сенатора Половцева (1881 р.) так експлікує зміст цього поняття: «під словом «українофіли» ми розуміємо тих уродженців Південноруського краю, які настільки знайомі із своєю батьківщиною, що встигли констатувати відмінні риси її народонаселення, настільки розвинуті, що викласти можуть і літературно свої переконання, настільки люблять свою батьківщину і зичать її розвитку та успіху, що вважали б за діло гріховне замовчувати її особливості та нужди і потреби, що випливають з цих особливостей; настільки не виключно поглинуті турботою про особисту кар'єру та добробут, що по мірі можливості в законних рамках готові відстоювати свої переконання, незважаючи на упередження» проти них, тобто визнають, що «населення Південноруського краю представляє ясно виокремлювану етнографічну одиницю» [4, с. 144].

Під українофільством зазвичай розуміють український специфічний вид народництва, що виник у 1860-х роках переважно довкола часопису «Основи» та петербурзького кола авторів, які захоплювалися дослідженнями українського народу, питаннями його соціально-економічної та національно-політичної емансипації, будучи синонімом «хлопоманства» [18, с. 47—48]. Натомість словник Брокгауза та Єфрона виводить його від початків оформлення окремої української модерної літератури (від Котляревського, «отця українофільства», та Квітки-Основ'яненка), поєднуючи в цьому понятті «*інтерес до народу*» та «*сильну любов*» до нього, а поряд із цим майже ототожнюючи це поняття з українським націоналізмом [211, с. 635—638], базуючись на працях О. Пипіна [174, 175] та О. Веселовського [23]. Зрештою, сам Костомаров

на допитах у царській охоранці називає весь напрямок, зосереджений на дослідженнях локальної української історії та культури, а також літературі, мовою українського народу, українофільством, і це у 1847 році (!) [97, с. 298].

Отже, формулювання «українофільський дискурс» є набагато коректнішим і більше відповідає історичній реальності досліджуваного періоду.

В ширшому сенсі українофільським дискурсом можна називати взагалі *зацікавлення та розвивання теми України* в науці, філософії, літературі, що становить цілісний сегмент творчості того чи іншого автора і є для нього суттєвим. Це також *зосередженість довкола проблематики України* (українського народу, культури, історії, суспільності), що мала на меті, окрім суто академічного дослідження етнографії чи історії, ще й позаакадемічний екзистенційний мотив апології та розвитку українського етносу (суспільства, культури, мови, літератури), коли автор просуває їхню відмінність, унікальність або обговорює актуальні проблеми цього розвитку.

У вузькому сенсі українофільством можна вважати саме ангажування українським етносом та його культурним, соціально-економічним і національно-політичним розвитком, дискурс, який зосереджується довкола ідеї українського народу, національності, яка стає предметом дослідження та політичної турботи, власне, панівною інтенцією є інтерес до української культури, народності, історії, що поєднується із любов'ю до українського, турботою про українців (досить згадати Шевченка «*Я так її люблю, мою Україну убогу...*»)¹⁷.

¹⁷ Отже, ми можемо конструювати ширше розуміння українофільства як загалом *позитивного дискурсу про Україну, українське та українців*, який має як *аналітично-констатаційну* складову (опис і дослідження існуючої дійсності), так і *проективно-конструктивну* (пропозиції та дискусії з приводу стратегій розвитку, зокрема, ідентичності чи суспільно-політичного ста-

Постатейний канон українофільства визначений історично на підставі певних конвенцій — починаючи від референцій Т. Шевченка («до Гоголя») та статей з історії літератури та політичної думки XIX ст. М. Драгоманова, у статтях Брокгауза і Єфрона та Енциклопедії українознавства, цей канон містить більшість авторів, що писали про Україну в XIX ст. І. Лисяк-Рудницький розбиває цей канон на три доби: шляхетський (до Кирило-Мефодіївського братства), перші спроби написання літератури українською мовою та історій України (І. Котляревський, П. Гребінка, Г. Квітка-Основ'яненко, М. Маркевич, Д. Бантиш-Каменський, О. Бодянский, М. Максимович, автор «Історії русів», І. Срезневський та ін.), [128, т. 1, с. 173]; народницький (від братчиків і Т. Шевченка до П. Куліша, В. Антоновича та М. Драгоманова і «громадівців») [128, т. 1, с. 177]; модерністичний, або період «Молодої України» («від 1880-х років до Першої світової війни»), тут ключовими постатями є І. Франко, М. Грушевський, В. Липинський та ін. [128, т. 1, с. 184]. Оскільки дослідження зосереджується на становленні ідеї суспільності, тобто нас цікавлять передусім процеси викристалізування цієї ідеї в історії політичної та філо-

тусу, власне українського етносу та загалом «українського як такого»). Цей дискурс має дискурсивну єдність, зосереджуючись довкола проблем України, і різноманітність у відповідях. Він найтісніше пов'язаний із процесами модерного націєтворення, що обумовлює його визначення як «філософії (української) національної ідеї». *«Центральна проблема в новітній українській історії — це постання нації, перетворення етномовної спільноти на самосвідому політичну й культурну спільноту»* (курсив мій. — В.В.) [129, т. 1, с. 147], через яку проходить головний струмінь напруження дискусій, де відбувається становлення ідеї суспільності. Звертаючись до сучасних Nationalism Studies, його можна осмислити як один чи декілька етапів становлення модерного українського націоналізму у ширшому сенсі цього терміна, або модерної української нації.

софської думки XIX ст., то акцентуємо на першому та другому періодах, протягом яких відбувалася поступова артикуляція цієї ідеї. Натомість доба зрілих суспільно-політичних ідеологій третього періоду фігурує насамперед як перспектива дослідження, у ній реалізується та модерна ідея суспільності, що була достеменно сформульована у творчості М. Драгоманова. Його і вважаємо першим автором зрілої модерної концепції, що задіює ідею суспільності і посідає центральне місце в корпусі джерельної бази дослідження (детально це покажемо у параграфі 2.3). Після нього та під його впливом долається «народницький» підхід до історії та політики, започатковуються інші підходи й остаточно формуються модерні ідеологічні метанаративи [128, т. 1, с. 199].

Окремо слід сказати про *місце духовно-академічної та університетської філософії* у нашій роботі. За В. Горським, це є «найбільш віддалений від суто української, національно-культурної проблематики шар дослідження. Власне українське у цьому сенсі має значення хіба що під час визначення просторових кордонів об'єкта дослідження» [39, с. 20]. Тобто академічна філософія¹⁸ в межах університетів та духовних академій зосереджувалася здебільшого на формуванні тягlosti філософської освіти та збереженні і відтворенні філософського знання (що не скасовує творчий потенціал академічної філософії), і відіграє вторинну роль щодо розвитку «філософії національної ідеї».

Статус академічної філософії пов'язаний із однією з типових «вічних проблем» української історико-філо-

¹⁸ Під *академічною філософією* ми, слідом за М. Ткачук, розуміємо філософію, що інститується та функціонує в офіційних науково-освітніх установах, якими були тогочасні університети та духовні академії. Їхній дискурс і спосіб функціонування істотно обумовлені специфічними умовами існування філософії у стінах навчального закладу та офіційної установи [201].

софської науки. Ця проблема національної атрибуції у добу недержавного існування нації впливає з історією модерного націєтворення, яке відбувалося як інтегрування локальних культур і спільнот у більші культури і спільноти, що робить межу між національним і локальним та різними національними атрибуціями дуже дискусійною. Д. Чижевський вписував до національної української традиції доволі широкий обсяг постатей — зокрема, П. Авсенєва, О. Новицького, С. Гогоцького, П. Юркевича та інших, спираючись на світоглядно-філософські «національні підвалини», дискурсивну єдність і тяглість проблематик та ідей, які він висновує крізь ці постаті [222, с. 14], що містять і сучасні дослідження [154, 202—205 та ін.], додаючи Інокентія (Борисова), І. Скворцова, П. Ліницького, П. Кудрявцева та ще цілу низку постатей. Однак вони ж засвідчують, що проблеми, які порушують академічні філософи ХІХ ст., та обставини їхнього дискурсу і діяльності (інституційні, мовні, комунікативні), існували у спільному інституційному, мовному та дискурсивному просторі Російської імперії, активно вливаючись у загальноросійські дискусії та проблеми, переймаючись темами, віддаленими від формування української модерної нації, а участь у дискусіях щодо суспільної проблематики зазвичай відбувалася у загальноросійському культурному просторі (листи Юркевича Чернишевському). Показовим є негативне ставлення С. Гогоцького та О. Новицького до самого українофільства. За В. Горським, вони дійсно — момент історії української філософської культури [39, с. 109], важливий, проте другорядний щодо логіки та перебігу процесів становлення модерної української філософської думки. Тому вона досліджується передусім як межа і контекст історії філософської думки в Україні, контекст, безперечно, іманентний та невід’ємний від цієї історії, але такий, що заторкує досліджувану проблематику лише на її маргінесі.

Проблематика національної атрибуції є специфічною загальноєвропейською проблемою XIX ст., коли формуються модерні національні спільноти, трансформуючи й інтегруючи домодерні та ранньомодерні локальні спільноти, зокрема, інтегруючи домодерний локальний патріотизм у більш глобальний національний патріотизм, ставлячи питання про самовизначення певного автора та локусу щодо його національної приналежності й ідентичності. Ситуацію ускладнює повна відсутність зримих, очевидних визначників — окремішнього політичного тіла, яке можна було би трактувати як українське. Натомість класична ранньомодерна ідентичність «*gente Rutheni, natione Poloni/Russi*»¹⁹, що поєднує локальний, регіональний і політичний, династичний патріотизми, розпадається під впливом модерного націєтворення. Власне, історія української філософської думки XIX ст. під цим оглядом і є історією остаточного розмежування та самовизначення авторів²⁰, аж до радикального протиставлення братів однієї родини — наприклад, Миколи, «русского философа» [17], та Сергія Бердяєва, українофіла та друга С. Подолинського, компаньйона М. Драгоманова [201].

Така неоднозначна ситуація з артикуляцією українськості автора чи тексту XIX ст. призводить до того, що дослідники «українського» XIX ст. полегшують собі завдання. Вони або нехтують цією проблематичністю і зосереджуються на суто професійній філософській солідарності та проблематиці (вивчаючи філософів, цікавлячись філософією як філософ чи як історик філософії), або просто досліджують «філософію національної ідеї» [73], «українське національне відродження» [81], чия

¹⁹ «За родом русини, за нацією — поляки / росіяни».

²⁰ Гоголь, «*gente Ruthenus*», «українець», водночас його «Тарас Бульба» відсилає до «русского» начала, сили.

«українськість», поза сумнівом, має автентичну самоартикуляцію.

Можна виокремити дві уявні, умоглядні крайні точки розв'язання проблеми:

1) *територіальна* — все, що на нашій території, впливало на нас, отже, є нашим;

2) *лінгвістична* — до корпусу української філософії можуть належати лише твори українською мовою, оскільки вони конструювали національну філософську думку та мову.

Якщо критика лінгвістичної парадигми більш-менш очевидна, і *de facto* у студіях з духовно-академічної філософії цілковито російськомовний²¹ континуум інтегрується в українську філософську площину, то щодо «територіальної» парадигми є кілька зауважень.

Вона виконується не повністю — наприклад, зрідка в дослідженнях, майже ніколи — в освітніх курсах з історії української філософії не торкаються величезної спадщини єврейської філософії і теології XVIII—XIX, польської літератури XVI—XX століть. Незрозуміло, як може територія детерминувати таке суто інтелігібельне, духовне поняття, як філософія. Чи є Твардовський, Бубер, Левінас, цадик Нахман українськими філософами, бо творили на українській землі?

²¹ Треба не забувати про російську тогочасну філософію і літературу, яка беззаперечно входила до постійної лектури тутешньої інтелектуальної громади, стандарту ерудованої людини, освіченості та науковості. Тому її не можна винести за дужки через настанову історичної чесності, вона слугує для дослідження постійним контекстом — від П. Чаадаєва, слов'янофілів О. Хомякова, К. Аксакова та ін., від М. Погодіна до О. Герцена, М. Чернишевського, М. Бакуніна, авторів і діячів російського народництва тощо. У контексті польського впливу на українофільство важливі ідеї А. Міцкевича, польських українофілів та інших.

На практиці проблема вирішується негласним консенсусом наукової спільноти, яка спирається на певні засадничі спільні цінності, стандарт сьогоденної філософії (що можна вважати за філософію взагалі) та ціннісно-ідеологічні мотивації. Як наголошує М. Ткачук, *«сама українська культура зазначеної доби не складала цілісного феномену. Її розщепленість була обумовлена розшматованістю українських територій між двома полярними в культурному відношенні імперіями — Російською та Австро-Угорською. Розбіжність між мешканцями західноукраїнських та наддніпрянських земель, що здавна належали до різних держав і різних церков, позначалася на всіх рівнях..., стосуючись, безумовно, й... філософування. Як відомо, ця розбіжність зберігається, значною мірою, і донині. Відтак, навряд чи можна ототожнювати філософські процеси, що мали місце в університетах Харкова, Києва чи Одеси, з тими філософськими процесами, що точилися в Галичині, наприклад, у Львівському університеті»* [202, с. 126].

Звідси умовність виділення цілісної української філософської думки для XIX ст. Але «у межах історії філософії України є достатні підстави твердити, зокрема, про наявність київської, львівської та ін. регіональних субкультур, що істотно впливали на результати філософської творчості діячів, представників цих культур» [41, с. 207].

До цієї тези В. Горського можна зауважити, що, спираючись на помічений момент, це дослідження зосереджується здебільшого на наддніпрянському, *«підросійському»*, контексті, залишаючи західноукраїнський, австро-угорський, контекст української інтелектуальної історії лише тією мірою, якої потребуватиме логіка дослідження діяльності постатей, котрі діяли в різних «субкультурах», формуючи цілісну національну модерну культуру.

Другим складником джерельної бази є *критичні рефлексії самих учасників доби та їхніх безпосередніх послідовників*, які дуже важливі з погляду історико-філософського

зрозуміння атмосфери та сенсу дискусій доби. Особливо важливе місце посідають рефлексії та історико-літературні нариси, що описують історію літератури чи політичної думки українофільства, авторства М. Драгоманова, О. Пипіна [177], О. Веселовського (стосовно російського контексту) [23], К. Левицького (галицький контекст) [126], І. Франка [216], мемуари С. Єфремова [68], критика Д. Донцова [53] та ін. Зокрема, важливими джерелами свідчення є історіографічні статті та публіцистичні повідомлення І. Франка, М. Драгоманова, О. Пипіна з історії української етнографії, літератури та з історії російської суспільно-політичної думки, О. Веселовського та ін. Пізніше постають розвідки М. Грушевського [48, 49], Дмитра Чижевського («Історія філософії на Україні», «Історія української літератури») [221, 222], які задають канон історико-філософського дослідження на довгі десятиліття у діаспорі. Також ми намагалися залучати до розгляду епістолярну спадщину, що ілюструє polemічно забарвлену і загострену аргументацію автора, зокрема М. Максимовича, М. Костомарова, М. Драгоманова, І. Франка та ін. Звісно, критичні рефлексії доби частіше є саморефлексіями учасника і своєрідним віддаленим продовженням самих дискусій, спроби через написання історії підвести історичне підґрунтя під власну концепцію. Тому критика М. Драгоманова стосовно Т. Шевченка чи тогочасної літератури потребує, можливо, корекції з огляду на ангажованість самого Драгоманова, але ця ангажованість для історика філософії дає інформацію про внутрішні лінії напруження дискусій доби.

Третім компонентом є **сучасна наукова традиція дослідження предмета**. Критика сучасників доби плавно переходить до історико-філософської традиції дослідження у постатях В. Щурата, Д. Чижевського, Д. Багалія [12] та інших дослідників 1920-х років. Однак нарис дослідницької традиції потребує деяких уточнень і зауважень:

українська традиція історико-філософського дослідження ХХ ст. політичної філософії загалом та процесів модернізації й ідеї суспільності зокрема потерпає від великих розривів, пов'язаних із зовнішніми примусами.

Перший великий джерельний масив — це розвідки 1920-х років, коли виникло багато досліджень, здебільшого в жанрі соціально-філософських і політичних поглядів окремих авторів, учасників доби або процесу соціальної чи національної боротьби. Серед них — видання «За сто літ» [184], праці Д. Багалія [12], Д. Заславського [78] та ін. Проте цей шерек праць швидко був перерваний, а історія філософії України розділилась на два великих ареали: радянський та діаспорний.

Згортання свободи наукових досліджень і політики українізації спричинило в радянському ареалі зведення історико-філософських праць до рівня виокремлення ідей «революційних демократів», що мали локально-український характер і слугували еволюційною сходинкою до становлення радянсько-марксистської соціальної філософії та філософії історії. Вони містили певні «прогресивні» та «ретроградні» елементи, осмислюючи інтелектуальну історію через схеми класової боротьби та переходу від феодалізму до капіталізму. Основні постаті, з якими пов'язані віхи української політичної думки ХІХ ст., — М. Костомаров, М. Драгоманов, В. Антонович, І. Франко — були цензуровані чи інтерпретовані в дусі радянського марксизму, їх класифікували за критерієм наближення до «моделі революційної демократії» (вживаючи термін С. Йосипенка [86]) та позицій марксизму. На перше місце вийшли «революційно-демократичні ідеї», історія подавалася через діалектику ідеалізму та матеріалізму, елементи яких історик мусив виокремити у досліджуваному об'єкті, сам історико-філософський канон був наповнений філософськими ідеями учених-природознавців. Кожному авторові «пощастило» по-своєму,

але всі провідні діячі української філософської думки ХІХ ст. зазнали ретроспективної ідеологічної інтерпретації та інструменталізації. Спадщина КДА чи академічної філософії загалом була майже повністю елімінована [202]. Натомість Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка зазнали навіть певної сакралізації у ролях «Кобзаря», «Каменяра» тощо. Щоправда, як їхні «повні видання творів» (класичний приклад видання І. Франка 1956 р. з великими купюрами), так і зміст їхнього світогляду як сукупності ідей зазнав радянсько-марксистської інтерпретації у вищезазначеному напрямі. Доля ж Михайла Драгоманова була проблемнішою — від негласної заборони сталінських часів до публікації лише окремих творів [93].

Після початку десталінізації спостерігаємо звернення до локальної історії філософії. Це і створення відділів, які займалися історією філософії України, і початок активних досліджень з місцевої історії філософії, що пов'язано з ідеологічними мутаціями самого радянсько-марксистського дискурсу, який після Другої світової війни зазнав повороту «вправо», ставши, власне, конструюванням специфічної радянської нації, набуваючи рис «націонал-комунізму».

Традиція філософських студій 1960—1980-х років характеризується специфічною для радянської доби стратегією дослідження, що полягала у реабілітації та інтеграції авторів і текстів в історико-філософський канон шляхом асоціації ідей об'єкта з темами та проблемами радянського марксизму (боротьба матеріалізму й ідеалізму, класова боротьба, протистояння прогресивного/регресивного та революційного/реакційного, а також наявність надбань кожного народу СРСР у скарбниці загальнолюдської цивілізації) [87, с. 24]. Це відбувалося, як зазначає С. Йосипенко, «типovими для української радянської гуманітаристики 1950-60-х років шляхами — апелюванням до його значення в історії української куль-

тури та спробами звільнити дослідницький інструментарій від диктату ідеологічних штампів» [93], зокрема, він згадує імена В. Лукеренка, Д. Заславського, Р. Іванової. Було розширене історико-філософське поле XIX ст., у 1966—1972-х роках побачило світ видання «Літературно-публіцистичних творів» М. Драгоманова. Але впродовж 1972—1973 років ця філософська «відлига» була згорнута, деякі співробітники (в т. ч. Інституту філософії АН УРСР, зокрема, В.С. Лісовий), що займались цією тематикою, були репресовані. Отже, дослідження політично-філософської думки й інтелектуальної модернізації української політичної думки дуже обмежувались.

Важливі надбання дослідження «інтелектуальних початків модерної України» [128] пов'язані з працями, що з'явилися в українській діаспорі, а особливо з доробком *Івана Лисяка-Рудницького*. Він сформулював схему модернізації української політичної думки, вписавши її у європейську традицію модерності і розробив триетапну схему періодизації української історії XIX ст., визначивши її як перехід від ранньомодерної аристократичної доби через *культурницький*, *народницький* і *модерністський* періоди до зрілої модерності XX ст. Його перу належить аналіз історії українського модерного націєтворення у контексті європейського відкриття нації за допомогою критичного осмислення національної історії, відмовляючись від примордіальної романтичної риторики національного відродження. І. Лисяк-Рудницький зробив спробу інтегрувати межові щодо українофільського дискурсу напрямки і теми до поля української історії філософії (польське та російське українофільство, постаті Ф. Духінського, І. Терлецького, М. Чайковського). Він же і потрактував М. Драгоманова як основоположника української модерної політично-філософської думки, фундаментального теоретика і практика, й у цьому розгляді І. Лисяк-Рудницький найближче заторкнув

ідею суспільності саме як чинника процесів інтелектуальної модернізації, що відбувається передусім у трансформації уявлень про людину та суспільство, постановці модерної соціально-політичної проблематики.

Доба «перебудови» та проголошення незалежності України стимулювали ренесанс дослідницьких пошуків в історії філософії та навальну легітимізацію безмежного поля історико-філософського дослідження²². На основі синтетичного поєднання здобутків діаспорної та радянської традиції формуються нові підходи до осмислення історії філософії України та оформлюється конвенціональний історико-філософський канон. Перша роль тут належить В.С. Горському, який у своїх підручниках і статтях сформулював методологію дослідження історії філософії через концепт філософської культури, а поряд із ним — І. Огороднику, М. Русину [80], В. Андрущенко [3], Г. Волинці, Н. Мозговій [154], С. Бондарю, І. Бичко та А. Бичко та ін., що відзначилися створенням нових підручників з історії філософії, де суттєво розширилася тема ХІХ ст. Активізувалися дослідження філософських постатей, елімінованих у радянську добу, українська філософська спільнота поступово намагається долати лакуни у методології історії філософії та білі плями в історії, включаючи нові постаті та теми до канону історії філософії України. Це насамперед видання текстів В. Антоновича, М. Драгоманова, П. Куліша, М. Костомарова, дослідження постатей філософської та соціально-політичної думки ХІХ ст., зокрема, М. Драгоманова, де варто відзначити книги і статті Л. Депенчук та М. Лука, В. Погребеника, С. Йосипенка, дослідження політичних ідей А. Круглашова, та ін., праці В. Білодіда та В. Ульяновського про В. Антоновича. Царина академічної філософії активно «українізувалася»,

²² Знаковою подією доби була публікація двотомника «Історії філософії на Україні» за редакцією В. Шинкарука (1987) [82].

інтегрувалася в український історико-філософський канон (М. Ткачук, Н. Мозгова, Н. Філіпенко, В. Ульяновський та ін.). Широко розгорнулися дискусії про Тараса Шевченка: праці «Поет як міфотворець» Г. Грабовича [44, 45] та «Шевченків міф України» О. Забужко [74]. Варто виділити книги О. Забужко про філософію української ідеї та І. Франка [73], про Шевченка (вище означено) та Лесю Українку, де розглянуто великий масив подій і дискусій другої половини XIX ст., а особливо постать учителя Лесі Українки М. Драгоманова [75], праці з проблем модернізму, створені С. Павличко [160].

Здебільшого дослідження доби Незалежності зосереджувалися на окремих постатях або давали цінний матеріал у жанрі аналізу політичних чи соціально-філософських ідей, але ідея суспільності як чинник інтелектуальної модернізації та імпліцитна основа модерних політично-філософських та ідеологічних дискусій не була системно та цілеспрямовано досліджена. Це не є «недоробком» чи вадою попередніх дослідників — вони обрали інші методи та оптики дослідження, які, в свою чергу, уможливають аналіз становлення ідеї суспільності. Але це вказує на новизну дослідження, яке окреслює подальші перспективи дослідницької роботи. Це не означає відсутності пропедевтичної традиції, яка прислужилася формулюванню концепції даного дисертаційного дослідження. Стосовно соціальної та політичної філософії важливими є монографії та статті М. Мінакова, А. Єрмоленка та В. Єрмоленка та ін. Суттєвими для нашого дослідження подіями у філософському житті сучасної України стали видання трилогії антологій про основні модерні ідеології (лібералізм [130], націоналізм [156], консерватизм [101]) на чолі з В. Лісовим та О. Проценком, Ю. Бадзьо, переклад і адаптація «Європейського словника філософій» великим колективом авторів під керівництвом К. Сігова та інших. Названий «Словник»

активно впроваджує методи історії слів та історії понять, зосереджуючи увагу читача на діахронічній і синхронічній трансформації смислів філософських категорій, особливо у перекладах іншими мовами.

Окремо виділю ще один блок джерел. Цей блок рідко виділяють, але він справді суттєвий у наш час. Це — сучасні позаакадемічні автори, блогери, журналісти, письменники, які дописують на злободенні, в т. ч. політичні теми сьогодення. Авторі, полемізуючи, дуже часто актуалізують теми і постаті української історії. Без перебільшення можна сказати, що саме вони забезпечують популяризацію історичних фактів і політично-філософських концепцій. Вони дають нове життя цим концепціям, дискусіям, темам і, звертаючись до історії, виробляють сучасну політичну теорію і практику. Як уже зазначалося, політичне протистояння, особливо державне, супроводжується інформаційною та ідеологічною війною, насамперед у царині тлумачення та інструменталізації історичного минулого. І саме публіцистична діяльність стає засобом розвінчання міфів та ідеологічних наративів, уживання історичних досліджень для політичної практики. Серед таких можна навести багато авторів — від В. Портникова чи В. Кіпіані до інтернет-проектів «Історична правда», газети «День», «Русская фабула» тощо (цей перелік містить купу блогів, «Живих журналів» під ніками і псевдонімами, але ми обмежимо його).

Загалом варто зауважити, що потенційна джерельна база дослідження є широкою як з огляду на незначний обсяг опублікованих і доступних першоджерел, так і з огляду на актуальну потребу цілісного та сукупного осмислення і дослідження історії української філософії ХІХ ст. Це обумовило доволі суворі й обмежені критерії відбору літератури, що водночас дало змогу забезпечити валідність результатів цього дисертаційного дослідження й окреслило дослідницькі царини на майбутне.

РОЗДІЛ 2

**СОЦІАЛЬНЕ
ТА
НАЦІОНАЛЬНЕ
ПРОЧИТАННЯ
ІДЕЇ
СУСПІЛЬНОСТІ**
В УКРАЇНОФІЛЬСЬКОМУ
ДИСКУРСІ



Из фотографий Гудзюна и Губчевского.

2.1. Перші кроки модерної політико-філософської думки: польська, російська, українська версії українофільства

Масони, Романтизм і Революція — цими словами можна було б ілюструвати атмосферу початку XIX ст. у колах інтелектуальної еліти Російської імперії, до якої належала більша частина України. Таку тріаду можна іронічно обіграти з мотто «Свобода, рівність, братерство», достоту на супротив якому граф С. Уваров, міністр народної освіти Російської імперії, проголосив «альтернативне» «Православ'я, самодержавіє, народність» (яке, в свою чергу, аж надто близьке до поєднання консерватизму та романтизму у формі «Релігія, абсолютизм, Volksgeist»).

Слово «народність» тут можна назвати концентрованим виразом інтелектуальних та політичних процесів, що відбувалися в Російській імперії. Воно (разом із вищенаведеним мотто) зосереджує у собі нову реальність політичної теорії і практики, яка, власне, нас цікавить. О. Пипін [175, с. 19—20], О. Веселовський [23] та ін. визначають цей період після наполеонівських воєн як «відкриття Європи» для ро-

сійської аристократії і пробудження масового національного патріотизму, а також історико-методологічної трансформації від «Історії держави» у М. Карамзіна [94] до «Історії народу» (видана впродовж 1829—1833 рр.) [164] та «Історії Росії» С. Соловйова (1851—1879) [193]. Остання праця вже базувалася на підході до історії як на-самперед генези суспільних стосунків, що еволюціо-нують від родових зв'язків між династіями та племенами до оформлення певного державного каркасу, який починає переважати над династично-родовими змінами. Ідея чи концепт «народності» постає у двох паралельних подіях: з державно-офіційного боку, у проголошенні²³ трьох начал, які становлять питому власність Росії — «право-слав'я, самодержавство, народність», і з громадського боку — у формі слов'янофільського руху.

Усі ці процеси — патріотичне піднесення національного самоусвідомлення російської еліти та звернення історичної науки від «держави» до «народу» — традиційно артикулюються як «відкриття народності», яка мала два відмінних значення. О. Пипін пояснює, що *під народністью* (сукупністю народних понять, наявних у теперішньому стані («совокупность народных понятий, суущих в настоящую минуту»)) розуміли офіційний *status quo*, який «хотіли зробити єдиною існуючою та припустимою формою національного життя», поза якою не допускалися «жодні помисли і прояви суспільного життя». Натомість у колах інтелектуалів та суспільної еліти («образованном обществе») існували дві партії. «Офіційна теорія народності» «ідеалізувала народ, представляла його життя як сховок піднесених принципів», які потребують лише застосування та вивчення, а не реформи. «Народність» вважали

²³ У доповіді С. Уварова Миколі I «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения» (від 19 листопада 1833 р.).

«недоторканною та доконечно розкритою та відомою» (і це були здебільшого слов'янофіли та М. Погодін і С. Шевирьов). Друга ж партія вважала: народність ще потребує активного дослідження та роз'яснення, бо має, можливо, зовсім не той характер, що їй приписують, і не становить такого нормативного кодексу, який з неї хотіли б вивести прибічники «офіційної народності», натомість потребує розвитку в новітніх, «сучасних», умовах [176, с. 20—21]. Ці міркування окреслювали загальну тенденцію до зацікавлення буттям «народу» (його розуміли переважно як протиставлення суспільній еліті («образованному обществу»), тобто як нижчі суспільні верстви). «Образованное общество» охоплювало всю суспільну інтелектуальну еліту того часу, яка зверталася до «народу» як до «сховка традиційних, піднесених і прекрасних цінностей».

Українські інтелектуальні та громадські еліти були активно ангажовані в дискусії як у центральних російських часописах («Санкт-Петербургские ведомости», «Вестник Европы», «Московские ведомости», «Беседа», «День», пізніше — «Колокол»), так і мали серед своїх наставників та інтелектуальних орієнтирів власне російських авторів (за приклад можна навести і Шевченка, і Драгоманова)²⁴.

Проте екзистенційна та політична ситуація Росії (у тогочасних термінах — Великоросії) достатньо відрізнялася від локальної української атмосфери. Українське суспільство та культура на початку XIX ст. входили до складу декількох більших регіональних і політичних спільнот, кожна з яких відрізнялася передусім за складом

²⁴ Це доповнювалось спільним інституційним контекстом та умовами функціонування думки у російсько-імперському суспільстві: зокрема, це помітно у формуванні статуту Київської духовної академії, прототип для якого розроблявся в Петербурзі та Москві [153].

своїх суспільних та інтелектуальних еліт²⁵. Загально-прийнятий поділ на підросійську та півавстрійську України не є повним. Ннаприклад, на Правобережній Україні провідними суспільними колами були польська шляхта (переважно українського, «руського», походження) та полонізоване чи русифіковане єврейство у містах (що підтверджують дані перепису 1897 р. у Російській імперії). Лівобережна Україна спиралася на козацьку аристократію і мала потужну автономістичну традицію Гетьманщини (і майже цілком українські міста). Слобожанщині не була притаманна така традиція, її еліта, як показує твір «Місто Харків» Г. Квітки-Основ'яненка, мала цілком «вірнопіддані» погляди.

Три українофільства? Українофільський дискурс на початку ХІХ ст. розвивався у трьох регістрах, залежно від того, до якої парадигми націєтворення та якого проекту нації належали автори. Дослідники виділяють три таких напрямки: російське, польське, українське (малоруське) українофільство [147, с. 52—55]. Спробуємо їх описати і розмежувати.

Російське українофільство існувало в контексті проекту «великої російської нації» («большой русской нации»), описаного А. Каппелером у вигляді чотирьох можливостей формування російської модерної нації. Вона розглядалася в ХІХ ст. як (1) члени привілейованих станів Імперії, тобто за ранньомодерно-легітимістичним сценарієм, або (2) всі піддані Імперії, за сценарієм модернізації ранньомодерної політичної нації Імперії, або (3) «православні росіяни» (малися на увазі великороси у номенклатурі ХІХ ст.), для яких національним романтичним про-

²⁵ Ситуація західноукраїнської інтелектуальної і політичної історії, яка поставала у специфічному, відмінному австро-угорському контексті, потребує окремого розгляду та дослідження, наше ж сконцентроване на контексті України під владою Російської імперії.

тотипом мислилася «стара Московія XVI—XVII ст., або (4) найпоширеніше — всі східні слов'яни, об'єднані спільною культурно-історичною пам'яттю про Русь та витокami державності з лона середньовічного Києва [94]. Відповідно, відрізнялося трактування українців чи то як «таких самих росіян», просто з дивною говіркою, які мусять бути толеровані, але асимільовані через освітньо-бюрократичні державні інституції, або як дещо іншої народності, а її розуміння виводилося з вирішення відношення «Русі» та «Російської Імперії» [147, с. 36—41].

Розмежування російського та українського українофільства є проблематичним. У «шляхетську» (термін Лисяка-Рудницького) добу розмежування цих концепцій ще малопомітне, і українофільство на теренах Російської імперії виражається насамперед у культурницькому вимірі науково-етнографічних досліджень та досвідів літератури народною мовою. Спираючись на традицію дослідження, ми розмежуємо «інтелектуальні початки модерної України» у шляхетську добу на «малоросійський», або лівобережний козацький автономістичний легітимізм, зосереджений на теренах Лівобережжя, історичної Гетьманщини, репрезентований козацькою елітою (яку ми розкриємо пізніше), та слобожанське, сконцентроване довкола Харківського університету, аполітичне культурницьке українофільство, представлене Харківським гуртком романтиків та іншими етнографами й істориками (наприклад, М. Максимовичем).

Історія починається з Харкова. Надбанням Харківського гуртка є здебільшого розробки наукової етнографічної бази українофільства, до якої долучився цілий шерег персон із лівобережної частини України: Л. Боровиковський, П. Гулак-Артемівський та ін. Етнографічні дослідження та літературні досвіди народною мовою з'являються з самого початку XIX ст. Перша граматики української мови побачила світ 1818 р. [161]. Перший

випуск «Малороссийских песен» видав у Петербурзі грузинський князь М. Церетелі (Цертелев) [219]. До популяризації українського фольклору долучилися також М. Максимович (його видання «Малороссийских песен» з'явилося друком у Москві 1827 р.), І. Срезневський [196], О. Бодянський та ін.

Професійно-наукове зацікавлення фольклором не обов'язково вело до певного національного самовизначення. Одразу окреслилися дві стратегії. Одна з них виділяла українську етнографічну стихію в окремий таксон — етнографічний, філологічний та культурний, символічно її можна позначити постаттю та доробком Михайла Максимовича (1804—1873), інша стратегія трактувала українців як відгалуження російського народу і була представлена Ізмаїлом Срезневським (1812—1880).

Останній, власне, став одним із засновників харківського гуртка українознавців, видавав «Украинский альманах» (1831) та часопис «Запорожская старина» (1833—1838). У трактаті «Мысли об истории русского языка» (1849) [198] І. Срезневський показав, що наріччя малоруське, великоруське, білоруське та (виділяв як окреме) русинське, або карпатське є лише відтінками одного і того самого наріччя, а риси, що їх відрізняють, не споконвічні, а набуті. Але від українського питання дослідник відійшов одразу після від'їзду з України — схоже, ні справа кирило-мефодіївців, ні видання «Основи», ні українофільські змагання його вже не торкали. Ізмаїла Срезневського можна віднести до російського українофільства. До цього ж напрямку я пропоную зарахувати тих російських авторів, котрі цікавилися темою України в російській літературі та історії і вважали її важливою. Важко пропустити «український» цикл поезій О. Пушкіна, центральне місце в якому посідає поема «Полтава». Поема «Войнаровский» декабриста К. Рилєєва, де постань Мазепи та Україна виступають як поетичний локус



Michal Alexandr Maximovič.
Dle fotografie kresil Josef Mukařovský.

Михайло Максимович

свободи та повстання проти самодержавства, відводить Україні роль романтичної вольниці, що втілює ідею свободи, якої бракує на Півночі Росії. Дуже знаковими є вірші О. Пушкіна «Клеветникам России» и «Бородинская годовщина» (1831), де він висловлює проблему національної атрибуції та визначення приналежності території України:

«Куда отдвинем строй твердынь?
За Буг, до Ворсклы, до Лимана?
За кем останется Волянь?
За кем наследие Богдана?
Признав мятежные права,
От нас отторгнется ль Литва?
Наш Киев дряхлый, златоглавый,
Сей пращур русских городов,
Сроднит ли с буйною Варшавой
Святыню всех своих гробов?» [174, с. 498].

Поет виражає позицію «великої російської нації» щодо України і описує ситуацію конкуренції між двома полюсами слов'янського світу ХІХ ст. — Росією та Польщею/Литвою:

«Что возмутило вас? волнения Литвы?
Оставьте: это спор славян между собою... (і далі)
Кто устоит в неравном споре:
Кичливый лях, иль верный росс?
Славянские ль ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? вот вопрос» [174, с. 499].

Ці вірші прекрасно ілюструють суть націєтворчої конкуренції між Росією та «Польщею», в якій Україна є лише територією змагання двох «великих потуг».

Таке ж трактування України як частини «великої російської нації» бачимо також у програмних документах декабристів, зокрема «Південного товариства», програма яких («Русская правда») є беззастережно централізаторською [79, т. 2, с. 93]. Як і «Північне товариство» у «Конституції» М. Муравйова [79, т. 1, с. 293], ця програ-

ма не звертає уваги на етнонаціональний фактор. Декабристи зосереджувалися насамперед на питаннях територій, політичної лояльності, історичних легітимістичних традиціях. Мешканці територій із підданих стають громадянами, але присутньо це виглядає як проект конвертації старорежимної імперії у модерну політичну націю. Декабристи трактували росіян як «велику російську націю», до поняття «русские» вони залучали всіх слов'ян Імперії.

У декабристських концепціях артикулюються доктрина природного права та автономія громадянського суспільства стосовно державної влади [78, т. 2, с. 79—80], скасовується «розмежування між благородними та простолюдинами», «оскільки... всі люди брати, всі народжені благо і... для блага і всі є просто люди» [78, т. 1, с. 299]. Аргументи зверталися як до природних прав і обов'язків людини, так і до християнського вчення про людину. Під *«народом»* декабристи (власне, «Південне товариство») розуміли *«сукупність всіх тих людей, що, належачи до однієї й тієї ж держави, становлять громадянське суспільство, що має за мету свого існування можливий добробут усіх та кожного»* (курсив мій. — В.В.). При цьому «державна складається із народу та уряду», однак «народ не є уряд» і «не є приналежність чи власність якоїсь особи чи сімейства», натомість «уряд є власністю (*приналежність*) народу», і його метою є «служіння для блага народу», а не навпаки [79, т. 2, с. 80]. Отже, народ осмислюється не як етнос, а як суспільство громадян одного політичного тіла. Етнічні властивості не мають ваги — натомість громадянські (політичні) властивості, ідентичність і вибір — лежать в основі політичного проекту. Із цих тез ми можемо бачити, принаймні у П. Пестеля, спорідненість з ідеями Руссо, але водночас певну інакшість і відмінність, оскільки декабристи визнавали автономію суспільства щодо державної влади та загальної волі. Цей проект, по-

при всю цікавість, лишився лише документом епохи, проте декабристи, як носії ідей, продовжували впливати на політичні погляди «освіченого суспільства»...

Українське українофільство «шляхетської доби» початку XIX ст. можна проілюструвати діяльністю *Михайла Максимовича*. У 1839 р. М. Максимович написав «Критико-історичне дослідження про руську мову» та «Початки руської філології»²⁶, де запропонував нову класифікацію слов'янських мов. Він виокремив «Рускій языкъ», руську групу слов'янських мов, виступивши проти панівної дихотомії слов'янських мов на «північно-західні та «південно-східні», за Добровським і Шафариком, та на «додунайські і задунайські» — за Копітаром [137, с. 4].

Дослідження мов — особливо важливе для етнології та історії, оскільки «мова [язык] є жива сукупність слів, якою виражає себе народ і яка від одного покоління передається іншому і зберігається ним, як заповітний спадок». Тому вона радикально потрібна для пізнання народу, що, «як особливий вид племені, уповні пізнається тільки в колі своїх одноплемінників». Мова [язык], будучи особливим утвором родової мови [речи], може бути уповні ясним тільки у зв'язку з іншими мовами [языками] свого племені...» [138, с. 58]. Розвиток мови відображає розвиток самого духу народу, — зазначає М. Максимович цілком у дусі романтичного Volksgeist.

²⁶ Зауважимо, що у відповідних назвах вживаються слова «русский», «русская». Традиційний український переклад дещо недобачає проблему невідповідності сучасних етнізмів тогочасному вжитку, коли у Максимовича слово «русский» охоплювало весь східнослов'янський етномовний простір. Тому у викладі його думок ми вживатимемо слово «руський», усвідомлюючи, що це не є властивим українській традиції значенням «руський» як «український» (наприклад, «русько-українська радикальна партія» в Івана Франка) і не притаманно сучасному значенню «російський» як перекладу «русский» з російської мови [225, с. 49].

Дослідження Максимовича призвели до нового розуміння місця української мови у системі слов'янських мов, яке він озвучує у 1856—1860 роках у листах до М. Погодіна, патріарха філософії історії «офіційної народності». Максимович називає українську мову «південноруською мовою [южнорусским языком]». Виділяючи «руську» (в сучасній термінології — східнослов'янську) мовну підгрупу, він поділяє її на південноруську мову (до якої належить малоруське і червоноруське наріччя) та північноруську (куди вписує великоруське, білоруське та північноруське наріччя). При цьому М. Максимович зауважує близькість північноруського новгородського наріччя до південноруської (української в сучасній термінології) мови, а великоруське (сучасна російська) та білоруське наріччя, він вважає, творять одну мову [138, с. 275]. Принциповою рисою «руської» мови чи мовної групи є повноголосся [138, с. 80—89]. Це вказує на те, зазначає дослідник, що «руська форма... є повна і первісна» [138, с. 102]. Хоча Максимович стверджує, що «північноруська» та «південноруська» мови «є найближчі одна до одної, як два види однієї Руської чи Східно-Славянської мови [*речи*], і ні один з них не може назватися родоначальним для іншого» [139, с. 275], але у «Начатках руської філології» він відзначає, що вони є «настільки особні, що їх у порівнянні з іншими, слід було визнати за дві мови і два народи. Вони виникли і визначились, без сумніву, ще у дуже давній час» [138, с. 57]. М. Максимович твердо обстоює позицію окремішності та унікальності української мови, при цьому акуратно спростовуючи твердження, що ніби «різниця між Великоросіянами та Малоросіянами виникла тоді, коли вони (тобто Малоросіяни) прийшли у володіння Литовське і Польське» [139, с. 274]. Він наполягає на потребі оптики погляду на мовні особливості літописів у контексті сучасних живих мовних говорів, що дають змогу розмежувати, з якого го-

вору потрапила та чи інша особливість відхилення від церковнослов'янського тексту [139, с. 282] і разом показують, що києворуські літописи зберегли багато залишків малоруської (української) мови та спростовують ідеї, нібито Київ був заселений росіянами-великоросами (концепцію М. Погодіна).

М. Максимович протиставляє свою методу Погодіну і стисло формулює її так: *історико-археографічне дослідження має ґрунтуватися*, окрім уваги до першоджерел та автентичної самоідентифікації автора, *і на врахуванні сучасної етнографічної реальності* тієї чи іншої території, її мовних та етнічних характеристик, які проливають світло на без того незрозумілі аберації історичних документів [138, с. 281—292].

Д. Чижевський, цитуючи статтю М. Максимовича «Письмо о философии» в журналі «Телескопъ» від 1833 року, вказує, що її автор означає відкриття історії як нової матриці соціально-політичного дискурсу: «в наші часи головніші її питання зв'язані з наукою *історії*»²⁷. В філософії панували один за одним різні напрямки — матеріалізм, критицизм, містицизм,... а зараз вона «дістає характер *історичний*». В цьому історизмі вбачає Максимович тяжіння до дійсности, стремління до *примирення розуму і серця, до гармонії життя*. «Історизм» в філософії в значній мірі виводить нас із рамок шеллінґіянства до Баадера («*nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in historia*»), з одного боку, та до Гегеля (філософічні системи, як ступені розвитку духа)». Д. Чижевський визначає Максимовича як «шеллінґіанця», що виявляється, «напр., в його символічному розумінні народньої поезії та спробі

²⁷ Побічно М. Максимович розмірковує про людську соціальність: людина не існує сама по собі, вона живе у суспільстві різних людей і народів і «не може розвиватися сама із себе, а тільки через сприяння інших розвинутіших осіб і народів» [138, с. 34].

охарактеризувати психіку українського і російського народу на підставі пісень» [222, с. 73].

Разом з тим філософія історії М. Максимовича полягає у діалектиці роз'єднання та возз'єднання «єдиного Руського духу». Він мислить «Руський дух» *суб'єктом історичного процесу національної історії*, що досягає «самобутнього і своєрідного розкриття Руського духу у всіх царинах життя, за власною думкою і власним видом» [136, с. 352]. Це дає підстави твердити, що Максимович був локальним, регіональним «малоруським патріотом, але не українським націоналістом» [147, с. 48]. Він сповідував концепцію «великої російської нації», але специфічного типу, що подібніша до пізнішої концепції «двох руських народностей» М. Костомарова. «Північна Русь» і «Південна Русь» — два крила, дві іпостасі, два паралельних і рівноправних виміри «*большой русской нации*», а отже, новий національний проект мав би опиратися на їхню рівноправність і рівнозначність, натомість «русифікація» в сенсі «зросійщення» є загрозою цій концепції «великої російської нації».

М. Максимович у своїй дискусії з Погодіним вдавався до аргументації, характерної для старої аристократії (любов до краю як батьківщини мого роду) [146, с. 70], і тому його постать змикається з іншою гілкою українського українофільства, до якої ми й переходимо.

Це — *традиційний ранньомодерний легітимізм та автономізм української козацької аристократії*²⁸. Саме у лівобережному аристократично-клерикальному суспіль-

²⁸ Як будь-якій аристократії, козацькій шляхті були притаманні типові ранньомодерні цінності регіонального патріотизму, родової честі і пам'яті, свідомості своїх історичних традицій і тягlosti (*Rechtskontinuität*) власних родових «прав, вольностей і привілеїв», дарованих монархами різних держав і часів, водночас — вірність сюзеренові як важлива чеснота шляхти.

стві постають дослідження попередньої козацької доби, які мали подвійну рацію: для цього суспільства то було не стільки зверненням до минулого, скільки рефлексією над власним правно-політичним становищем. «Туга за безповоротно втраченим славним козацьким [часто власним] минулим служила поштовхом для розгорнення жвавого руху на полі історичного антикварського дилетантизму». Ці пошуки мали і *«практичну ціль: відстояти історичними документами дворянські права, що їх російське законодавство відмовляло нащадкам козацької старшини нижчих рангів»*, — цілком резонно стверджує І. Лисяк-Рудницький [129, с. 173]. Свідомість «малоросійської» (лівобережно-гетьманської) аристократії вирізняли, як зазначають дослідники, радикальна пам'ять про історичну свободу України та усвідомлення власного упривілейованого стану, що поєднувалося з певною антипатією до новітніх умов. Значний рівень імпліцитної пам'яті й антипатії до «великоросів» Йоганн Гельмут Коль²⁹ фіксує ще у 1841 р.:

«Неприятнь народу Малоросії до народу Великоросів настільки сильна, що її можна назвати просто національною ненавистю, і це почуття протягом сімнадцятого століття скоріше зміцнилося, ніж ослабло, коли країну загарбала Московська імперія. Малоросіянин — ще й посьогодні — більше симпатизує полякові, ніж московитові. Перед підкоренням усі малоросіяни були вільними людьми і ніколи, як вони твердять, не знали панщини. Саме росіяни, говорять вони, уярмили половину народу. Під час перших ста років після союзу Малоросія продовжувала мати своїх власних гетьманів і зберігала багато своїх стародавніх конституцій і привілеїв, але всі вони були зметені ретроградними ре-

²⁹ Йоганн Георг Коль (Johann Georg Kohl) (28.04.1808 — 28.10.1878) — німецький історик, географ, мандрівник. Деталі його біографії є в енциклопедії Брокгауза і Єфрона та у відкритих джерелах в Інтернеті.

формами попереднього і теперішнього століття. Навіть слово «Малоросія» від 1837 року було скасовано, воно вже не зустрічається в офіційних документах. До цього року був генерал-губернатор Малоросії, але його урядові поклали край, а колишній напис на урядовому будинку у Полтаві стерли. Це сильно образило знать цієї землі, й чужоземець завжди може почути їхні нарікання на це...

Колись Малоросія була республікою під протекторатом Польщі, і дворяни зберігають багато ознак свого золотого віку незалежності. У багатьох будинках можна побачити портрети Хмельницького, Мазепи, Скоропадського і Розумовського, які в різні часи були гетьманами, а рукописи, що розповідають про тамті дні, старанно зберігаються у скринях... Якщо одного дня колосальна Російська імперія розлетиться щент, можна не сумніватися, що малоросіяни утворять окрему державу. Вони мають свою власну мову, мають свої власні історичні спогади, рідко змішуються або беруть шлюб з московськими правителями, а числом їх більше 10 000 000. Можна сказати, що їх національне коріння росте з провінційної знаті, яка проживає по селах і від якої походять усі великі політичні рухи» [238, с. 527, 529].

Саме на Гетьманщині знайшли своїх читачів і слухачів твори Котляревського, із малоросійських лівобережних дворян походять і перші спроби написання історії України/Малоросії Д. Бантиша-Каменського [13], М. Маркевича [146] і, зрештою, епохальна «Історія Русів» [80].

«Історія Русів», надрукована 1846 р. Бодяньським (точне авторство і дата написання книги невідомі), на відміну від академічних видань, мала зовсім інший, набагато масовіший ефект³⁰. Саме в «Історії Русів» задаєть-

³⁰ Не будемо аналізувати її зовнішню історію і проблеми авторства. Важливо, що цей текст виник і поширювався в середовищі козацької аристократії та мав на меті як збурияти патріотичні відчуття шляхти, так і проголосити історичні права та привілеї аристо-

ся україноцентрична перспектива бачення історії та ретроспектива щодо апропріації Київської Русі: «Історія Малої Росії до часів нашестя на неї Татар з ханом їхнім Батиєм, з'єднана з історією всієї Росії, або вона-то і є єдина історія російська, бо відомо, начало цієї історії, разом з началом правління російського, береться од князів і князеств Київських» [80, с. 1]. Тобто історія Малої Росії і є, власне, історією Росії. Головна мета та ідея твору — протистояння способам викривлення історії «малоруського» — українського народу. У книзі наголошується на політичній свободі та суверенності «руського народу», який «єднався і домовлявся як вільний та рівний, а ніяк не як завойований» [80, с. 6]. Спочатку це виражається у волі до *«з'єднання народу Руського з народом польським і литовським, і бути їм яко рівний з рівними і вольний з вольними вічно і непреложно»* [80, с. 10]. Потім детально описуються привілеї, дані «народу Руському». Генеалогія української козацької шляхти виводиться від козацької полкової старшини, а саме козацтво тлумачиться як урядова установа для оборони степових кордонів [80, с. 15—16].

У тексті «Історії Русів» для історика модерної політичної думки є цікаві референції щодо автономії приватної особи та народу від волі державної влади та верховен-

кратії, її шляхетський *Rechtskontinuität*, яким вона воліла підтвердити історичні автономістські відмінності Гетьманської України. Він є гарним документом політичної та історіософської свідомості лівобережної аристократії, що впливав на творчість Гоголя, Шевченка, Пушкіна, надаючи авторам цікаві, майже детективні сюжети. Сама «Історія...» написана в жанрі хроніки ранньомодерного типу козацьких літописів, жанрово і стилістично веде традицію від літописів Самійла Величка та Григорія Граб'янки, що дає змогу логічно припустити дійсний статус XVIII ст. цієї пам'ятки. Перше подібне посилення на неї міститься у творі П. Гулака-Артемовського «Дещо про того Гараська» [50, с. 51—52, с. 542].

ства права над політикою-*politics*. У приписаній йому промові Б. Хмельницький, звертаючись до реєстровців, які присягли на вірність, наголошує: *«Вимушені клятви не важні, і Бог всевидець зверне їх на главу того, хто їх примусив... Закони Божественні, природні та громадянські завжди такі клятви знищують, ...а більше всіх клятв ви повинні своїй вітчизні, самою природою, і вірі святий»* [80, с. 63]. Бачимо пряму референцію до поняття природного та громадянського закону, що протистоїть і є незалежним стосовно будь-якої влади, а також виділено громадянські (політичні) обов'язки, які уневажнюють ті клятви й акти, що перечать закону (праву) природному та громадянському. Законодавчий акт не може заперечувати принципи природного та громадянського права. Тут підкреслюється верховенство патріотичної громадянської солідарності, в чому можна добачити протонаціоналістичну інтенцію. Ця ж ідея простежується у вислові короля Владислава IV, який він нібито сказав гетьманові Б. Хмельницькому: *«Поневаж ви воїни есте і маєте у себе мушкети і шаблі, то що вам забороняє стати і за свою свободу? Бо, видно, жереб то ваш такий, щоб мати все од меча, і навіть саму свободу; а я помагать вам не в силах...»* [80, с. 59].

Історіософська концепція «Історії Русів» не є однозначно русоцентричною, і посилення на «возз'єднання руського народу Великої і Малої Росії» знаходимо тільки в апологіях з боку Богдана Хмельницького за інтеграцію з Москвою. При цьому доволі розгорнуто наведена опозиційна лінія, яка радикально критикує московсько-російський вибір і за яку, згідно з «Історією Русів», виступили саме духовенство та молоде козацтво. Єдине обґрунтування, що присутньо переважає всі інші вектори зовнішньої політики, — релігійно-конфесійне. Це свідчить, що логіка конфесіалізації та конфесійної ідентичності, як регулятивна ідея політичної лояльності, пану-

вала у прошарку козацької аристократії. Упродовж викладу історії російської поступової асиміляції України докладно описуються зловживання та насильницькі акти з боку Росії-Московії, але при цьому саме від моменту Переяславської Ради замість слів «Малоросси» та «Московити» з'являється термін «Россіяне», а також ніде не натрапляємо на прямі висловлювання проти єдності з Росією і заклики до розриву цих відносин. Ця очевидна конфронтація описуваних подій, що вказують на згубність буття Малоросії-України в складі Російської імперії, та самого тексту, де немає закликів від імені автора до такої конфронтації, наводить на думку про наявність цензурних і політичних мотивів.

Отже, «Історія Русів» апологувала, власне, легітимістські історичні права української аристократії та Малоросії як ранньомодерної нації, їхні «права та вольності», які посутньо є головними героями «Історії...». Хоча «Історія...» відверто не протиставлялась Імперії та лояльності династії, і тому не можна назвати її українсько-націоналістичною, вона імпліцитно ставить проблему загрози «колишньої слави» Малоросії, як великої військово-політичної потуги, плекаючи емоції то ностальгії, то реваншизму, типову суміш почуттів, притаманних молодому модерному націоналізмові. Наголос на політичному зв'язку — «як вільні з вільними, а рівні з рівними» — натякає на суперечність належного стану «України Малоросійської» та наявного її становища. Релігійно-конфесійна модель політичної легітимності поєднується з ранньомодерними ідеями природного права, громадянського суспільства-нації, проте ще рано говорити про модерну модель загальної демократії з емансипацією «третього стану».

Польське українофільство є найменш дослідженим, хоча воно було найбільш політично активним у першій половині XIX ст. Причина малодослідженості дуже про-



*Герб Речі Посполитої трьох народів, герб повстання
1863 р.*

ста: воно «попадає у маргінальне перехрестя польської, української та російської національних історій» [129, т. 1, с. 221] і є «маргінальною групою, що не вписується в перспективу обох (і української, і польської) національних історій» [129, т. 1, с. 251].

Конкуренція за терени України у процесі модерного націєтворення між кількома проектами націй спричинила проблему вивчення доби, коли націоналістичний виклад історії (як політичної, так і інтелектуальної) призводить до спрощення генеалогії історичних подій, коли чинники, постаті і вчення, які впливали на процес становлення модерного національного проекту, елімінуються з історичного нарративу як такі, що не вписуються у логіку безперервного саморозвитку національної культури та державності. Передусім через те, що вони пропонують інші альтернативи розвитку модерного націєтворення, які могли б результуватися у формі відмінних національних спільнот. Саме тому в діаспорній традиції, починаючи з Д. Чижевського, польські українофіли майже не помічені націоналістичною історіографією.

Більш неочікуваним є те, що радянська історіографія другої половини ХХ ст. так само нехтує поліфонією доби до фіксації національних розмежувань, хоча вона могла би сприяти радянсько-марксистському декларованому інтернаціоналізмові та підважити націоналістичний дискурс. Натомість радянська історія філософії так само зображує історію філософії України ХІХ ст., застосовуючи майже той самий постатейний канон, хіба що зсунутий трохи ближче до «братства російського та українського народів». Це дає підстави стверджувати, що, по-перше, *радянська історіографія також діяла згідно з націоналістичною логікою*, виокремлюючи генеалогію української думки, а по-друге, про значення польського українофільства, яке показує об'єктивність «українського питання» та розмикає його постановку у

широкому міжнародному контексті пошуків ідентичності українського народу.

І. Лисяк-Рудницький першим підняв цю незайману царину історії політичної думки, спираючись на територіальну концепцію історії України, яка «охоплює все, що пов'язане з українською історією» [129, т. 1, с. 252]. Можна доповнити його, що ця царина є ще важливішою з огляду на значення для історії ідей в українській філософській думці: насамперед ідеї модерної нації, розвиток якої в українському випадку є надзвичайно складним і проблематичним, а отже, — ідеї суспільності. Він присвятив кілька статей найбільш визначним постатям — Ф. Духінському, І. Терлецькому, М. Чайковському. Досі не з'явилися українською мовою основні книги цих авторів (окрім часткового видання «Українською музою натхнені» за редакцією Романа Кирчева, 1971 р.). Дослідження цієї царини є рідкісними — це Є. Рудницький у 1927 р. [185], Г. Грабович [44], С. Плохій [164], Р. Шпорлюк та інші. Польське українофільство являє собою напрямок у польській літературі та політичній думці, названий «українською школою» і представлений передусім такими авторами, як Іполит (Володимир) Терлецький (1808—1888), Францішек Духінський (1816—1893), Міхал Чайковський (1804—1886) [128, с. 221—281]. Але в ширшому сенсі ангажованості представників польської аристократії до українського націєтворення до такого межового польсько-українського дискурсу варто зарахувати і Володимира Антоновича (1834—1908), і митрополита Андрея Шептицького (1865—1944), і В'ячеслава Липинського (1882—1931), які належали до польської шляхетської верстви і стали активними діячами українського національного та церковного відродження.

В. Липинський виділяв три течії, що визначали ідеологічні перспективи та уподобання у польській еліті суспільства на Правобережній Україні:

лоялісти, або угодовці, які прихильно ставилися до російського імперського режиму, зберігаючи лояльність до династії Романових; вони становили основну кількість проросійськи налаштованих поляків, зокрема, можливо, саме з їхнього середовища вийшли такі постаті, як М. Юзефович, з подачі якого були введені Валуєвський циркуляр та Емський указ;

польський націоналізм, що «ставив за мету відновлення Р.П. в передподілових кордонах», і саме серед його прибічників було найбільше представників шляхти і значущий контингент повстань 1831 та 1863 років;

українофільство, підґрунтям якого був територіальний патріотизм (*Landespatriotismus*), охоплює осіб, котрі особливо опікувалися регіональною специфікою «Східних Кресів», культивували у різний спосіб позитивний образ України (цит. за [129, с. 251]).

«Поляки-українофіли й українці польського походження (лінія поділу між цими двома категоріями була дуже хисткою) зробили певний внесок у творення модерної України, внесок, який не поспішали визнавати історики. Вийшовши з національного суспільства, що мало міцні традиції державності й активного спротиву..., вони змогли передати щось з цих якостей українському рухові. Їхній вплив допоміг українському відродженню піднятися понад рівень аполітичного культурного регіоналізму і збуджував його антиросійську войовничість... Поляки-українофіли мали нещастя потрапити в «білу пляму». З погляду польської національної історії вони здавалися маргінальними і не вартими уваги; водночас, схоже, вони не належали повністю до українського історичного процесу, принаймні в розумінні істориків народницької школи» [128, с. 276].

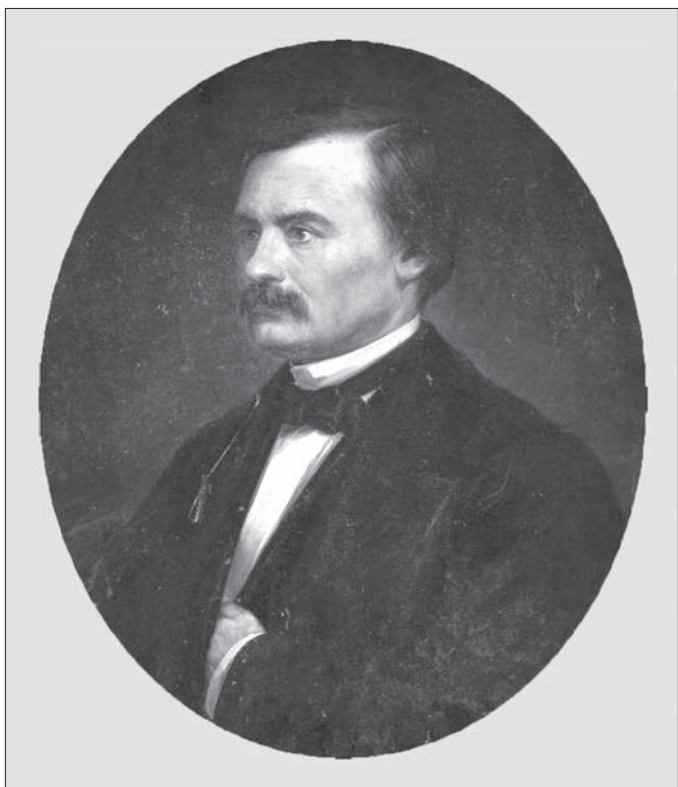
Позиція польських українофілів обстоювала «історичні права» України у незвичний для традиційного українського наративу спосіб — через єдність у спільній Речі Посполитій, вписуючи українців у проект «історичної Польщі» як самостійну регіональну одиницю і культивуючи у польській літературі українську тематику. Особливо в цьому ракурсі працювали Ф. Духінський,

М. Чайковський та ін. Натомість І. Терлецький [238] виступав радше як популяризатор української народності (точніше, «руської» — слово «Русь» вони послідовно приклали саме до України, протиставляючи «Русь»-Україну Московщині-Росії). Духінський і Терлецький представляють польське українофільство з обох боків — більш польського та більш українського. Вони найактивніше формулюють засадничі ідеї, значущі для історії політичної думки, власне, для становлення ідеї суспільності.

Францішек Духінський важливий для нас тим, що саме його перу належить філософсько-історична концепція історії Східної Європи. Ця концепція мала надзвичайно потужний вплив на українську історію політичної думки, дуже непропорційний щодо реальної тривкості пам'яті про нього в українському історично-ретроспективному наративі. Основним предметом досліджень і публіцистичної діяльності Ф. Духінського були, як випливає із назв творів³¹, витоки і корені слов'янських народів, насамперед Польщі, України, Росії. Його філософія історії заснована на виділенні двох глобальних расових груп — «арійської» (індоєвропейської) та «туранської» (куди входили фіно-угри, тюрки, семіти, монголи, китайці, негри

³¹ Головна його праця — «Peuples Aryâs et Tourans, agriculteurs et nomades» («Народи арійські та туранські, землеробські і кочові») (1864), додаткові дослідження — «Zasady dziejów Polski i innych krajów słowiańskich» («Засади історії Польщі та інших країн слов'янських») (Париж, 1858—1861); додатки до них: «Nécessité des réformes dans l'exposition de l'histoire des peuples Aryâs-Européens et Tourans» («Необхідність реформи викладу історії арійсько-європейських та туранських народів») (Париж, 1864); «Treść lekcji historyi polskiej wykładanych w Paryżu» («Зміст лекцій з історії польської, викладених у Парижі») (Париж, 1860); «Dopełnienie do trzech części zasad dziejów etc.» («Доповнення до трьох частин засад історії тощо») (1863); про Україну та Польщу — «Pologne et Ruthénie. Origines slaves» («Польща і Рутенія. Слов'янські корені») (Париж, 1861) [234, t. I, S. II — IV].

тощо). Ці групи відрізняються передусім способом ведення господарства, що впливає на всі грані соціального та культурного життя: арійці є осілими землеробами, а туранці — здебільшого кочовиками. «Арійці» постають джерелом свободи, інтелектуальної творчості, ініціативності та підприємливості, натомість «туранці» є консервативно-застійним елементом, схильним до патріархальної несвободи та громадянської неволі. Ці погляди тематично пов'язані з теорією Ж. де Гобіно, який також сформував расову концепцію на підставі критерію інтелекту. Натомість у випадку Духінського вона застосовувалася для того, щоб відмежувати «арійців»-слов'ян — поляків та українців від «туранців-москалів» — росіян. Арійська Європа простягається аж до Подніпров'я. Цей європейський регіон охоплює Україну (для неї він послідовно застосовує термін «Русь»), Білорусь, Литву, балтійські землі, район Смоленська та територію колишньої республіки Великий Новгород. Натомість росіяни «не є ані слов'янами, ані християнами в душі [справжніх] слов'ян та інших індоєвропейських християн», вони є «кочовиками». Ф. Духінський вважав, що росіяни «по суті більше споріднені з китайцями, аніж зі своїми українськими чи білоруськими сусідами», а українці ближчі до ірландців і португальців, чи до європейських поселенців в Америці, аніж до москалів», — зазначається у *«Peuples Aryâs et Tourans...»* (цит. за [129, с. 267]). Так він обґрунтовував схильність до кочового способу життя (легкістю переселення), наявністю потужних «комуністичних» (тобто спільножитно-общинних) рис суспільної поведінки і традиційною схильністю до авторитаризму та розчинення індивіда в абсолютній силі влади та релігії, а також тим, що, за Духінським, расово росіяни є фіно-уграми, фінським і тюркським, туранським народом, який прийняв слов'янську мову від Рюриковичів.



Францішек Духінський

Він послідовно протиставляє Русь-Україну Росії і вважає за помилку починати історію Московщини зі слов'ян Києва і Новгороду, а не з фінських племен Поволжя. Росія-Московщина та Русь-Україна становлять різні та антагоністичні цивілізаційні елементи. Натомість Ф. Духінський доводить, що єдність Польщі та Русі-України є природним союзом расово гомогенних націй. Він заперечував панівну теорію М. Греча, І. Срезневського та М. Погодіна «перенесення Русі на Північ» — масової міграції подніпровських русів-слов'ян з Дніпра на Волгу та заселення території України карпатськими слов'янами, предками «сполщених» русичів. У цьому Духінський був би другом і Максимовичу, і Антоновичу, і Драгоманову, всьому українському національному історіософському дискурсу: українці (в термінології Духінського — Rusini), які нині мешкають на цій території, є питомими власниками самої руськості.

Ані Максимович, ані Антонович, ані Драгоманов не сприйняли би другу тезу, що «великороси», «москалі» — не родичі русинам-українцям. Натомість вони расово є фіно-уграми, фінським і тюркським, туранським народом, який прийняв слов'янську мову від Рюриковичів, а історія російсько-українських («русько-московських») взаємин — тотальна і цілковита постійна конфронтація: від Володимира, що підкорив волзькі племена, та Боголюбського, який зруйнував Київ, до козацько-московських воєн і зруйнування Січі. Так само вони не могли би прийняти тезу, що українці та поляки історично становлять майже єдиний «арійський» народ. «Русь — це сильніша і доблесніша Польща, і [майбутнє] польського повстання не матиме успіху, якщо не почнеться на Русі» [234, t. I, s. 222]. Навіть попри те, що це і не означало якогось польського асиміляціонізму, Духінський заперечував політику асиміляції русинів і вимагав звернутися до руської (української) історії та реалізувати проект Речі

Посполитої трьох народів — поляків, литвинів (сучасних білорусів) та українців-русинів. Він вірив, що вільна Україна непереможно прямуватиме до союзу з Польщею і твердив, що «найлегший спосіб роззброїти русинів у їхній боротьбі з Польщею і наблизити їх до Польщі — це визнати їхню незалежність» [234, t. I, s. 25]. Це він і робив, підтримуючи почасти українське українофільство (наприклад, надав розголосу репресіям проти Кирило-Мефодіївського братства), популяризував Україну як фронт «арійсько-європейської цивілізації», що «бореться із азійською ордою», і саме тут, в Україні, «на Дніпрі», є локус єднання Європи. «На Дніпро! На Дніпро! До Києва! О, народи Європи! Там ваша згода, бо саме там малороси ведуть боротьбу проти Москви на захист своєї європейської цивілізації» [233, s. X]. Зрештою, Ф. Духінський спілкувався з київськими українцями, слід зауважити, що вплив цього спілкування був обопільний, насамперед з огляду на виділення української народності як окремої нації [234, t. I, s. XI—XIII]. Біограф Духінського С. Грабський зазначає, що «зближення руської [української] університетської молоді із польською [у 1830-х роках] надихнуло першу ідеалами громадянської та народної свободи», і «русини почали марити про вільну Україну», і в цьому «зустрілися з допомогою і заохоченням поляків» [234, t. I, s. XIII].

Проте така співпраця протривала недовго — наступні покоління українофілів неприхильно ставились до Ф. Духінського. М. Костомаров та В. Антонович полемізували з його теорією в «Основі» [109], а Драгоманов висловлював своє обурення у «Чудацьких думках» і статті «Науковий метод в етнографії» [55, с. 77; 179, с. 117—128], де він критикував поширення «підправлених ідей Духінського» у книзі Олександра Кониського «Етнографія славянщини» (Львів, 1897) під псевдо О. Стодольський.

Натомість ідеї Ф. Духінського набули популярності серед галицьких народовців-українофілів після 1863 р., особливо тези про «фіно-татарськість» росіян і монгольську природу Росії, а українців — як лімес і форпост Європи. У подальшому ці ідеї активно розвивалися в націоналістичному дискурсі М. Міхновського [151], Д. Донцова [53], Л. Цегельського [218] та інших.³²

Особистість і доробок *Іполита (Володимира) Терлецького* (1808—1888) багато в чому паралельні Ф. Духінському. Іполит виїхав до Парижа, там співпрацював із польськими колами в еміграції, але його шлях пролягав через церковне життя, що диктувало свою логіку, засновану радше на теологічно-консервативній оптиці, ніж на політично-націоналістичній³³. Саме на теологічній ниві

³² Цікаво, що концепція Ф. Духінського несподівано отримала підтримку у представників пізнього російського слов'янофільства — у поглядах Гумільова та «євразійців» (зокрема С. Трубецького), які самі проголосили «ординську», «степову», «татарську» «колицку російської державності» і звернулися до історії Золотої Орди як витоків Російської держави. З іншого боку, в ідеях Духінського та Гумільова відчувається відлуння П. Чаадаєва [220, с. 320—339], який не міг виразити той «у-топос», те «не-місце», відсутність місця Росії «серед цивілізованих народів», «ні на Заході, ні на Сході», «буття-в-ніде». Степова Євразія, Орда — ця гумільовсько-євразійська теорія посутньо вказала те «ніде», що в ньому буття Росії відчув Чаадаєв, і парадоксальним чином концепція Духінського, скерована на дифамацію Росії, російськими ж авторами обернена у предмет їхньої гордості. Побічним ефектом цього слугує певна реабілітація «духінщини» в ідеях і концепціях української «правиці» XX—XXI століть, яка досі займає доволі потужні позиції у правому дискурсі Східної Європи.

³³ Його постать ще менш досліджена, окрім негустих згадок у І. Франка та К. Левицького, посутньо саме І. Лисяк-Рудницький послідовно та ретельно звернувся до цієї теми (хоча нині знаходимо поодинокі згадки про І. Терлецького у загальних статтях про польське українофільство тощо) [116, 187]. Тексти цього автора так само не видані українською мовою, хоча є його мемуари російською [77]. Мережа його комунікативного контексту дово-

відкрилося українофільство І. Терлецького: він шанобливо ставився до греко-католицької церкви, східного обряду, його турбувала проблема розколу християнства, що найразючіше позначилося на історії України [77, с. 23]. Терлецький подав на розгляд новому папі — Пію IX, чий понтифікат починався в атмосфері очікування лібералізаційних реформ, меморандум у справі унії двох церков. Сам меморандум був схвалений папою, який доручив його розробити до розгляду кардиналами, але несподівана революція зламала плани. З історико-філософського погляду цей документ (головний матеріал про нього береться з досліджень І. Лисяка-Рудницького [129, с. 222—223]) прикметний двома рисами. Основна ідея меморандуму зводилася до вимог рівності латинського та інших обрядів, захисту східних обрядів від дискримінації та представленості їх кардиналами при курії. По-перше, в ньому строго наголошується домагання створення

лі широка — від Адама Чарторийського і польських еміграційних кіл (від яких він, проте, дистанціювався після навернення на східний обряд) до російської еміграції, а саме кн. Зінаїди Волконської, і до папи Пія IX. І. Терлецький заснував у Римі «Східне товариство унії церков», у Парижі — школу та церкву, де служив українською мовою. З його школи вийшов Юліан Куїловський, що посідав станіславівську кафедру єпископа та львівського митрополита перед Андреем Шептицьким. Але на відміну від Духінського, після Кримської війни 1854 р. на Терлецького чекало розчарування — він намагався оселитися на Закарпатті, зблизився з галицькими колами, листувався з єпископом Григорієм Яхимовичем та Яковом Головацьким, лідером Головної Руської Ради, дописував до «Зорі Галицької». У 1855 р. ліквідував свій паризький інститут і подарував бібліотеку, архіви та рухоме майно Народному домові у Львові, став добрим другом засновника закарпатського національного відродження Олександра Духновича. Однак наприкінці життя, під тиском репресій, емігрував у Росію, де став православним і видав «Записки архимандрита Владимира Терлецкого, бывшего греко-униатского миссионера» (1874).

«русько-слов'янського» (тобто українського греко-католицького) патріархату, по-друге, місії на Сході у православних країнах повинні вестися тільки греко-католиками. Доповнюючи висновки Лисяка-Рудницького, варто зазначити, що, по суті, меморандум містив міжнародне визнання та верховну протекцію руської національності, домагання найбільшої, яка можлива в католицтві, незалежності церкви цієї національності.

Найповніший виклад політичних ідей Терлецького можна знайти в його трактаті «Słowo Rusina ku wszej braci szczeru słowiańskiego: o rzeczach słowiańskich («Слово русина до всіх братів слов'янської галузі про слов'янські справи») [239]. Він розглядав історію слов'янських народів чи висував проекти громадського життя передусім у релігійному аспекті. Релігія була для нього фундаментом громадянського суспільства. Здорове громадянське життя можливе лише тоді, коли воно ґрунтується на одній справжній релігії — католицизмі. Філософія історії І. Терлецького була провіденційною: Бог призначив кожній нації особливу місію і Його рука спрямовує всі нації до здійснення їхньої наперед визначеної долі, а відхилення від провіденційного плану є виразом незбагненності Божої волі.

І. Терлецький приймає вже усталений дискурс модерних «свободи, рівності і братерства», «волі народу», коригуючи їх: *«ми є щирими і сердечними прихильниками всіх належних свобод і рівності у суспільстві, поважаємо і схиляємося перед волею народу, оскільки часто вбачаємо у ній натхнення Боже, але ми ніколи не були і не будемо її сліпими прихильниками. Ми не визнаємо її непомильності, яка властива лише одному Богові»* [239, s. 5]. Політика та релігія взаємопов'язані, справжня політика має релігійне значення і, відповідно, справжня релігія проголошує політичний ідеал та цінності, що прагнуть до втілення. Наприклад, у Росії «навернення царя і російського народу»

«не може статися доти, доки в Росії існує теперішня політична система» [239, с. 72], оскільки російський абсолютизм природним чином заперечує як права особи, так і автономію церкви, і тільки деструкція російського ладу дає і свободу народам, і перемоги католицькій церкві. Тому позицію Терлецького можна охарактеризувати, слідом за І. Лисяком-Рудницьким, як християнсько-демократичну політичну філософію.

І. Терлецький постає як слов'янофіл (панславіст), що конструює всеслов'янську національну спільноту, і в такий спосіб долучається до процесів романтичного націєтворення. Він проголошує з'явлення «нового начала європейської політики» — панславізму. Розмірковуючи над історією слов'янства та описуючи фактори його пробудження (страждання та боротьба Польщі за свою незалежність, праця чеських учених і російсько-турецькі війни, що пробудили південне слов'янство), Терлецький наголошує на двох принципових речах. Він заперечує створення однієї слов'янської держави, аргументуючи свою тезу тим, що *«злиття всіх слов'ян в єдину національність є небажаним, оскільки це перетворило б їх на загрозу для людства»* [239, с. 239]. Цим він радикально протиставляє російському слов'янофільству, яке називає «царславізмом» [239, с. 73]. Від польського шляхетського історика Йоахіма Лелевеля (1786—1861) Терлецький почерпнув твердження, що народне правління (*gminowładstwo*), як суспільно-політична система, було характерним для первісних слов'ян [129, с. 248]. Але слов'янська демократія має звільнитися від матеріалістично-еґоїстичної демократії Заходу та політичних чвар. У мріях про специфічну слов'янську демократію, що звершується не агітацією, а «постами, покаєннями і спільними молитвами», Терлецький ідентичний кирило-мефодіївському романтизмові. Він вважає кирило-мефодіївців прикладом того, як російський уряд «збайдужив до панславізму, заборонив

поширювати ту думку, а ревніших прихильників: русинів Шевченка, Кулешу [так в оригіналі] й інших суворо покарав, засудивши на довічну важку працю в шахтах і на довічні солдати» [239, s. 77]³⁴.

За І. Терлецьким, кожний слов'янський народ має свою особливу місію у Божественному плані. «Польщі належить провід. Вона найбільше зі слов'янської родини прислужилася Богові та людству, неодноразово заслоняла Церкву Божу і Європу від тяжких лих. Зі слов'янських народів вона має найбільше слов'янських духовних засобів у своїх геніальних поетах, у своїм письменстві, законодавстві» [239, s. 89]. Роль Польщі дуже висока, власне, вона виступає як культуртрегер: «Польща своїми болями, своїми жалями викликала національне почуття серед інших народів слов'янського племені, що досі дрімають довгим сном байдужості; вона єдина серед усього племені підносить прапор суспільного розвитку під гаслами свободи, рівності та братерства» [239, s. 41]. Чехи «показуватимуть приклад усім слов'янським народам на полі інтелектуальних зусиль і науки», «повинні нести основний тягар захисту слов'янського світу від німецького тиску. «Ілрійці» (сербо-хорвати) та болгари повинні «покласти край турецькому правлінню в Європі, і «хрест, символ спасіння, свободи і розвитку, застромити на верхівках мінаретів» [239, s. 92]. Посутньо цей «розподіл

³⁴ Помилки у відомостях про покарання та в прізвищах вказують на те, що ця інформація, найімовірніше, взята з публікації Духінського (принаймні так вважає Лисяк-Рудницький) [129, с. 248]. Останній показує, що Терлецький говорить про братчиків як про окремих осіб, тобто про організацію він відомостей не мав. Але Іполит цілком не згадував ні цього товариства, яке взяло для своєї назви такі значущі для нього імена Кирила та Мефодія (на їхню честь він відкрив «руську церкву» у Парижі!), ні ідей українського месіанського націоналізму, хоча висловлював майже ідентичні ідеї [129, с. 243].

праці» є простою фіксацією тогочасних досягнень слов'янських народів і тому він історично симптоматичний.

Цікавий збіг ідей І. Терлецького та статті з «Катехізісу» Товариства об'єднаних слов'ян, основні члени якого народилися на тій же Волині, звідки і сам автор: *«Ти esi слов'янин і на землі твоїй при берегах морів, що її оточують, побудуєш чотири флоти — Чорний, Білий, Далмацький і Льодовитий... (п. 16). У [портах] твоїх, слов'янине, процвітатимуть торгівля і морська сила, а в [місті] посеред землі твоєї справедливість для тебе замешкає»* [79, т. 3, с. 72]. І. Терлецький переконаний, що в майбутньому слов'яни створять свої морські сили: поляки — на Балтиці, росіяни — на Льодовитому океані, іллірійці — на Адриатиці, русини та болгары — на Чорному морі.

Філософсько-історичне трактування І. Терлецьким ролі Польщі та Росії збігається з Кирило-Мефодіївським розумінням аристократичності Польщі та деспотичності Росії, а також із татарською генезою Росії, за Духінським, але від останнього він відрізняється тим, що визнає слов'янську природу російського етносу [239, с. 72]. Російська «адміністративна система є найнеморальнішою й опертою на здирстві і крадіжках, шпигунстві та підкупі в нечуваних масштабах» [239, с. 67—68]. Позірна європейська зовнішність Російської імперії тільки відтінює азійсько-татарську натуру Росії. «Повне придушення свободи слова і «публічне виховання, спроможне виховувати лише рабів» [239, с. 68], і тому народи під Росією потребують боротьби за свою свободу³⁵.

Панславістський націєтворчий проект містить «Русь» як підпроект: він артикулює свою ідентичність як «син

³⁵ І. Лисяк-Рудницький переконаний [129, с. 247], що І. Терлецький черпав свої аргументи з відомої та широко обговорюваної книги Астольфа де Кюстіна [124], оскільки його концепція російської історії ризичує нагадує трактування де Кюстіна.

Русі», активно обстоює окрему русько-українську самобутність (термін «Україна» І. Терлецький вживає тільки раз у традиційно-козацькому значенні [238, s. 57], але під руським народом розуміє саме сучасне поняття українського народу). Дослідник строго сепарує українську, руську історію та ідентичність, від російської: *«Передусім вважаємо за обов'язок сумління протестувати проти фальшивого включення руської народності, історії та літератури у народність, історію та літературу російську. Російський уряд радий був би вмовити всіх і самих русинів, що вони завжди були одне й те саме з росіянами, а російські письменники, які черпають натхнення від уряду або пишуть під страхом смерти або цензури, наввипередки стараються поширити ту думку. Це — грабунок, якого допускається російський уряд на полі літератури й історії, рівний тому, який він здійснює на загарбаних землях. Ми ж від імені цілої Русі протестуємо проти цього грабунку, так само як наш народ противиться назвою «москаль», котрою відрізняє великоросіян від себе»* [239, s. 51—52].

І. Терлецький наділяє обидві свої улюблені ідентичності, польську та русько-українську, предестинацією до проводу, лідерства в слов'янському світі. Він будує пари — «греко-слов'янський» і «римо-латинський», «Київ — Рим», «Україна — Польща». «Русь-Україна» призначена до лідерства серед слов'ян греко-слов'янської релігійної традиції. *«Розташування Русі майже в самому осередку Слов'яниці, нарідчя, що найбільше наближається до материнської мови й тому найзрозуміліше досі для всіх інших слов'ян, винесення Києва на найвище духовне становище, так що у Слов'яниці східного обряду він став майже тим, чим є Рим для всієї Божої церкви»*. Для України «сусідство, а згодом постійні стосунки з католицькими латинського обряду Польщею й Угорщиною здавалися дивним чином сприятливими для розвитку Русі у напрямку цієї єдності: утримувати у католицькій єдності всі слов'янські племе-

на» [239, с. 53]. «Русі, яка вже почасти є католицькою..., призначено привести усю Слов'янщину слов'янського обряду до католицької єдності й очолювати її духовний розвиток» [239, с. 91].

У контексті тогочасної української політично-філософської думки Іполит Терлецький посідає цікаве місце. Іван Франко, який єдиний серед українських авторів ХІХ ст. розглянув творчість і життя Терлецького³⁶, проводить паралелі між ним та Драгомановим і кирило-мефодіївцями. І. Лисяк-Рудницький разом із І. Франком ідентифікують його «як складову основної течії української політичної думки ХІХ ст.» [129, с. 242]. Польський історик Марцелій Гандельсман вказує на «дивовижну близькість, майже ідентичність» Терлецького з кирило-мефодіївцями. Їх обох можна назвати творцями «перших модерних українських політичних програм», які «неодмінно мали обіймати спільні інтелектуальні елементи та витворити їхній синтез відповідно до потреб конкретної української ситуації» [129, с. 243]. І. Терлецького єднає із Кирило-Мефодіївським братством соціальне християнство, ідеал егалітарної демократії, слов'янського федералізму та українського месіанізму. Варто пам'ятати, що Терлецький не знав про Кирило-Мефодіївське братство та концепції його учасників (ні про узус таких імен, ні про характер їхніх поглядів), що робить паралелі «Слова русина» та статутів братчиків дуже символічною і значущою конгеніальністю ідей. Така конгеніальність свідчить, що одні й ті самі процеси формування історії політично-

³⁶ «Найблисучіша і, незважаючи на масу фактичних помилок та хибну апіорну тенденцію, найширше задумана публіцистична продукція українського ума в цілих 50-х роках, річ, продиктована великим талантом і нав'язана гарячим та не фальшивим запалом і любов'ю до України» (оригінально надруковано тут: І. Франко. *Стара Русь. Літературно-науковий вістник*. 1906, т. 36, кн. 12, с. 360) [216].

філософської думки, націєтворення відбувалися автономно один від одного в цілком різних контекстах, тобто імпульс цих процесів закорінений в об'єктивній суспільній реальності, функціонуючи вже незалежно, за чистою логікою ідеї.

Ф. Духінський і І. Терлецький, як і більшість польських українофілів, поєднують в собі два ідейні складники. Передусім це постановка проблеми національної ідентичності та національних розмежувань, які відбуваються у радикально конфронтаційній атмосфері протистояння кількох національних наративів, що однаково намагаються опертися на історичну та етнографічну науку. Менш помітний процес переходу від ранньомодерної концепції нації до модерної. Українофільство, особливо польське, є напрямком глибоко романтичним і ностальгійним за «золотою добою» та «втраченим раєм», воно звертається до епохи, яка була «до поділів Речі Посполитої», та ідеалізує її. Особливо це помітно у Ф. Духінського, М. Чайковського, А. Міцкевича (хоча він і не належить до українофілів, але віддзеркалює ту саму рису доби) і т. д. Таке ставлення є насамперед типово аристократичним, ранньомодерним локальним патріотизмом, що імплікує апологію особливості та неповторності України та специфічної української традиції («Русь — це сильніша і доблесніша Польща»). *«Нація», яку хочуть будувати польські українофіли, — це не є польська нація у модерному сенсі етнонаціоналізму, це модернізація історичної ранньомодерної «польської» нації Речі Посполитої, яка мала би конвертувати легітимістичний патріотизм і станову солідарність аристократії як «нації» у модерний патріотизм, до якого були би залучені широкі маси «хлопів» (простолюду). Це перетворило б ранньомодерну Річ Посполиту на конфедерацію-республіку, засновану на принципах громадянської свободи, рівності, солідарності громадян довкола свого політичного тіла-Республіки,*

а також на зовнішньополітичній культуртрегерській, ба навіть есхатологічно-провіденційній місії Республіки як носія свободи і цивілізації. Етнічне мало би підпорядкуватися громадянським началам. Цей ідеал ранньомодерної нації, такого демократичного федералізму, існував у традиції польської аристократії доволі тривалий час, зокрема, Юзеф Пілсудський належав саме до такого дискурсу. Цей дискурс спирався радше на успадковану традицію, ніж на винайдену, «наукову», історію [192, с. 84—85], на суто аристократичний *Rechtskontinuität*.

Проблема цього дискурсу полягала в тому, що до громадянського суспільства-нації мали б долучатися широкі маси населення, чій мова, історія, культура стають (особливо у Духінського, який відкидає легітимістичну історію Росії «від Рюриковичів» на користь опертя на етногенез російського народу від фіно-угрів) аргументами в ідеологічній полеміці та формуванні політичних проєктів. Тобто етнічне стає більш значущим елементом політики, а тому лишається лише крок до постановки питання: «для чого нам вся ця традиція?». *XIX ст. є століттям переходу від концепції ранньомодерної «польської» нації Речі Посполитої, заснованої на концепції політичної та культурної єдності територій цієї держави та її інституцій, до модерної концепції нації, побудованої на етномовному фундаменті польського народу.*

У межах схеми Т. Снайдера польське українофільство шляхетської доби або «польське козакофільство» належить до ідеї ранньомодерної польської нації, фундаментальним складником якої вважалась Україна. (Пригадаймо лише «Пана Тадеуша» А. Міцкевича з його «Litwo! Ojczyzna moja!», де топос «на Україні, над берегами Росії» так само трактується як елемент простору міфічного романтичного «втраченого раю» Речі Посполитої.) Розмежування ранньомодерного «gente Rutheni, natione Poloni» відбувається у 1860-х роках, з часів народництва, коли

стався жорсткий розкол між українофілами-«хлопоманами» польського аристократичного походження та польським «вищим суспільством» [192, с. 151], що ми бачимо у дискусіях В. Антоновича [5, 6], М. Костомарова [108, 109] та М. Драгоманова [58, 59] із польською аристократією.

Однак слід зауважити, що перебільшувати значення польського впливу не варто. Легітимістична традиція ранньомодерної польської нації на Правобережжі має за свого візаві таку саму традицію лівобережної аристократії Гетьманщини, що породила «Історію русів». Ця гетьманська традиція перебувала дещо в інших умовах: вона не мала арени для публікації у вигляді еміграції, значно більше залежала від зовнішніх умов Російської імперії, була жорстко пов'язана з православною традицією, що відкидала її від польського нарративу. Обґрунтованішою виглядає інша теза: «Існування польсько-українського вузла на Правобережжі мало деякі позитивні наслідки для українського національного розвитку. Польські впливи, що обіймали майже половину української етнічної території, служили як протизвага до російського панування. Упродовж ХІХ століття західна частина України продовжувала бути зоною напруги, де російські й польські сили змагалися за перевагу. Це скріпляло українську самосвідомість, як нації, відмінної й від Польщі, й від Росії» [129, с. 156], творило, за Й. Хлебовчиком [147], ефект «пограниччя».

Отже, підсумуємо. В українському контексті на початку ХІХ ст. відбуваються два паралельні і тісно поєднані процеси, які являють собою зародження та становлення ідеї суспільності. Це, по-перше, *процес розвитку гуманітарних наук*, які відкривають етнографічний вимір людського буття і звертаються до суспільної історії, по-друге, *формування політичного дискурсу*, заснованого на «ідеї народності», що мислиться як ідеальний горизонт політичного існування.

Насамперед це був *романтично-літературний та історично-науковий інтерес до «народності»*. Він полягав у відкритті народу як простолюду, який має свою культуру, незвідну до культури суспільних еліт, що зумовлювало трансформацію історичної науки та політичних проєктів.

В Україні це оформилося у вигляді *трьох напрямів українофільства*, які цікавилися українським народом із позицій різних *проєктів націєтворення* («великої російської нації», польської ранньомодерної та модерної концепцій нації та української нації): російського, польського й українського українофільства, кожне з них вписувало місцеву культуру та історію у свій національний наратив. Українофільські тенденції виникають одразу в лоні усіх модерних національних проєктів, які зародилися на теренах України на засадах локальних політичних інституційних традицій.

Російське й українське українофільства мали переважно не політичний, а «культурницький» характер історичного та літературного зацікавлення побутом, культурою та історією локального регіону.

«Українське українофільство» розмежувалося на історичну аристократію, що спиралася на традицію ранньомодерного легітимізму (козацьку старшину, зокрема, авторів «Історії русів»), і вчених-інтелектуалів, які зверталися до історико-етнографічного матеріалу української культури.

Особливе місце посідає польське українофільство з його політичними проєктами та ідеалами, що зосереджувалися довкола ідеї України. Всі ці проєкти були легітимістичними, романтичними, причому польський і український проєкти вирізнялися ностальгійними та подекуди реваншистськими рисами.

Науковий інтерес і політичний національний вибір взаємообумовлювали і впливали один на одного — від-

криття українців як окремого народу стимулювало до політичного українофільства. Натомість локальний патріотизм аристократії спонукав до наукових досліджень народної культури, а вони, в свою чергу, давали теоретичний ґрунт для артикуляції модерної концепції окремої нації, поставивши питання про існування українського народу та його національну атрибуцію: хто такі українці і до якої політичної нації-держави вони повинні належати. Наукова постановка питання поєднувалася з питанням у руслі ранньомодерного легітимістичного дискурсу, який спирався здебільшого на історичні «права, вольності та привілеї», а основною верствою-елітою була аристократія.

Протистояння декількох національних атрибуцій, які ставили українців у непевне становище межової зони, спонукало до артикуляції власного національного проекту, що об'єднував усіх етнічних українців, на противагу переважно культурно-політичним концепціям російської та польської націй.

Українські романтичні історики й етнографи (М. Максимович, О. Бодяньський та ін.) сформуvalи наукову «фактологічну базу», порушивши питання про буття українського народу як цілої нації, що охоплює не лише аристократію, а й простолюду, котрий почали трактувати як основу народу. Політично ангажовані «історії» козацької аристократії (Д. Бантиша-Каменського, М. Маркевича, автора «Історії Русів» та ін.) і твори польських українофілів сприяли артикуляції ідеї історичної тягlosti «прав, вольностей і привілеїв» та автономності і самостійності політичного буття української нації.

Ці напрями розвивалися на єдиному інтелектуальному полі, де поставали різні політичні проекти модерної нації — російської, польської та української. Інтелектуальні пошуки велися в контексті поступового переходу від ранньомодерної легітимістичної свідомості аристократії до модерної постановки питань про ідеальне об-

лаштування модерної національної держави переважно в дусі республіканського лібералізму та романтичного пан-славізму, що передбачає ідею суспільності як регулятивну в такому дискурсі, хоча ще не можна говорити про пряму артикуляцію цієї ідеї в її модерному значенні.

2.2. Політично-філософські ідеї Кирило-Мефодіївського товариства у світлі ідеї суспільності: місія України та «царі vs люди»

Кирило-Мефодіївське товариство чи братство — феномен, назагал відомий українській гуманітаристиці. Проте — мало або майже не усвідомлений суспільною історичною пам'яттю. Багато людей дивуються, коли вони чують про це братство нібито відомі речі, які цілком змінюють уявлення про інтелектуальну історію України.

Читач, знайомий із зовнішньою хронологією, одразу може зауважити, що якщо інтелектуально культурницькі студії «шляхетської доби» умовно розташовуються перед Кирило-Мефодіївським братством, то хронологічно вони існують поряд. Коли Кирило-Мефодіївське товариство (далі — КМТ) постало у 1846—1847 рр., то саме на цей час припадають дискусії про «народність», сама дискусія Погодіна — Максимовича відбувається у 1856—1863 роках (тобто суто хронологічно вже в добу народництва), а виступ польських українофілів хронологічно збігається із КМТ («акме» Духінського навіть хронологічно належить добі народництва 1860-х років!).

Виникнення в 1840-і роки політичних мотивів у середовищі української молоді в Києві пов'язане з новим університетом — тому розвиток українського національного руху, цілком за Е. Гобсбаумом, відбувається паралельно із розвитком інтелектуальних еліт. Боротьба проти польського впливу на Правобережжі примусила

царську адміністрацію толерувати наукові розвідки. Вони легітимували себе через відшукання коренів руської народності, в процесі чого фактично українофіли вибудували модерний концепт української історії, зафіксований в «Історії Русів», й уможливили створення Кирило-Мефодіївського товариства. На відміну від паралельного документа — «Слова русина» І. Терлецького, воно породило цілий дискурс, що протривав із перервами аж до ХХ ст., до якого себе відносили і Драгоманов, і Франко³⁷.

Контекст польського українофільства і польської літератури так само присутній — «Книги буття українського народу» безпосередньо надихалися подібними за назвою «Книгами пілігримства народу польського» А. Міцкевича і можуть розглядатись як українська відповідь на польське месіанство.

Ідейну спільність польського національного відродження та українського націєтворення в документах КМТ відзначали передусім чиновники царської поліції.

³⁷ Наскільки справедливе таке судження, адже більшість матеріалів і текстів КМТ потрапили до рук жандармів, і тривалий час були невідомі [97]. Про КМТ не знав сучасник І. Терлецький, як згадувалося вище, натомість уже М. Драгоманов відгукувався про братчиків як про важливий елемент у розвитку українофільського руху.

Ключові дійові особи КМТ — Микола Костомаров (1817—1885), Пантелеймон Куліш (1819—1897), Василь Білозерський (1825—1899), Микола Гулак (1821—1899) — хронологічно своїм життям охоплювали майже ціле ХІХ століття. М. Костомаров став активним публіцистом і науковцем наступної доби, так само П. Куліш став відомим літератором і діячем, котрий впливав на становлення наступної генерації, зокрема на Західній Україні. Білозерський і Куліш засновують часопис «Основа», що став інтелектуальним центром українофільського дискурсу підросійської України початку 1860-х років. Але головний вплив КМТ, мабуть, пролягав через постать Т. Шевченка, який виразив думки братчиків у поетичній формі.

АНКОЛА КОСТОМІРІВ

КНИГИ БИТІА
Українського Народу

ІЗ ПЕРЕДМОВОЮ
МИХАЙЛА ВОЗНЬКА

НАКЛАДОМ ВИДАВНИЦТВА „НОВОЇ ШКОЛИ“.

Львів—Київ, 1921.

„НОВІТНА БІБЛІОТЕКА“, Ч. 36.

Вони вказували на поєднання панславістських ідей КМТ із ширшим і масштабнішим паризьким Слов'янським літературним товариством польської еміграції на чолі з А.Чарторийським, що згуртовувало довкола себе слов'янських діячів, та із «Книгами пілігримства...» А. Міцкевича. Особливістю «Книги буття українського народу», яку помітила ще царська охранка [97, с. 44], є пряма її паралель з «Книгами пілігримства народу польського» (*Pielgrzymki*), з яких явно походять критика «французів» та «німців». Загалом реакція царської аристократії доволі прикметна — вона є не націоналістичною, а легітимістичною, виходить із позиції захисту державного status quo історичних держав Росії, Австрії, Угорщини від слов'янофільського (типового націоналістичного) руху. Цей рух проголошував гасло переділу кордонів за етнонаціональним принципом і цим ставив під загрозу весь європейський порядок Віденського конгресу, хранителем якого уявляв себе імператор Микола I [97, с. 38—39]. Він напряду пов'язував створення Товариства із впливом польської повстанської еміграції на чолі з Адамом Чарторийським [76, с. 118]. Царська еліта була цілком свідомою того, що це *рух суто націоналістичний* (такий, що домагається незалежної етнонаціональної держави), орієнтований на створення української незалежної держави [97, с. 54—57], і вона не повірила запевненням самих українціфілів-братчиків у цілковитому «культурництві» та «аполітичності». Наприклад, керівник жандармерії О. Орлов розумів, що це «не більш ніж вчена маячня» [97, с. 68], тобто захід дуже обмежений і маловідомий, *але має великі перспективи* і несе потенційну страшну загрозу для імперії, тому процес над КМТ відбувся без суду і розголосу, щоб не поширювати від супротивного його ідеї. Не бажаючи підштовхувати українців до союзу з поляками і враховуючи вкрай обмежене коло поширення ідей, влада вирішила максимально приховати суть справи та обме-

житися легкими терапевтичними діями, щоб «не роздражнити малоросіян» [76, с. 129—130].

Концепції Кирило-Мефодіївського товариства не були специфічним ідейним ізолятом, натомість поставали у контексті та як синтез ширшого горизонту слов'янофільського романтизму XIX ст. і модерного націєтворення³⁸. До основних текстів КМТ належать «Книга буття українського народу», «Відозви» до росіян, поляків та українців, статут товариства та ін.

«Книга буття українського народу» починається зі змалювання *природного стану людини*, який був порушений «гріхопадінням» — класичний варіант відшукання «природного стану» у Гоббса, Локка, Руссо, який має стати точкою відліку належного устрою [143]. Цей стан відтворюється в релігійних поняттях, що притаманно романтичному християнсько-пієтистському настрою авторів, цілком у дусі Романтизму. Стиль тексту та релігійні алюзії мають, найімовірніше, подвійне значення: це спеціально обраний «біблійний» жанр «Книги Буття», що вказує на не ординарну політичну, а універсальну релігійну есхатологічну мету. Окрім того, це спосіб адаптації тексту для сприйняття його широкою аудиторією.

Вища мета — глобальна, морально-духовна трансформація людства, вселенська метаноя, що має витворити нове, ідеальне суспільство, засноване насамперед на моральному порядку. Такий високий і піднесений рівень

³⁸ Видання документів про КМТ свідчить, що засновники братства перебували в активній комунікації з тогочасною аристократичною українофільською елітою Лівобережжя (зокрема, з О. Бодянським, М. Білозерським, В. Забілою, М. Максимовичем, А. Марковичем і М. Марковичем та ін.), із харківським колом (І. Срезневським, А. Метлинським, Л. Боровиковським та ін.). М. Костомаров на допиті у 1847 р. також згадував про польських українофілів М. Чайковського та Б. Залеського, а П. Куліш мав активні зв'язки із П. Шафариком, Ганкою та Л. Штуром, провідними діячами чеського слов'янофільства [97].

ідеї одразу виводить дискурс і критику політичного ладу на метафізичний вимір. Це — інше бачення місця людини і влади у суспільстві.

Людина має особливу, виняткову позицію у світобудові, як творіння Боже, що покликане впорядкувати світ і панувати над ним. Природною *метою людини є щастя*, притаманними *рисами — свобода і любов*. Це означає її *свободу і рівність* з іншими людьми, як із «чадами Божими», тобто як онтологічно подібними людськими істотами, тому принципіві природні відносини між людьми є *братерські* відносини, обумовлені спільною ознакою *людськості*, яка онтологізується та сакралізується через Божественний творчий акт. Ідеї класичного лібералізму поєднуються тут із християнською антропологією.

Визначення природи людини як творіння та чада Божого означає, що *над людиною може бути тільки Бог, а не інша людина*. Немає другого царя, «тільки один Царь Небесний Утішитель, хоч люде і поробили собі царів в постаті своїх братів-людей, зо страстями і похотями, а то не були царі правдиві, бо царь — єсть то такий, що править над усіма — повинен бути розумнійший і найсправедливіший над усіх, а розумніший і найсправедливіший єсть Бог, а ті цар і — зо страстями і похотями, і правив над людьми отець страстей і похотей, чоловікоубійця диявол» [105, с. 8].

Гріх — це витворювати нерівність між собою, яка втілилася у «царях і богах-ідолах». Підставою для певної нерівності можуть бути тільки розум і справедливість, тобто особисті інтелектуальні та моральні чесноти і таланти людини, закладені Самим Творцем. Це дуже схоже на тезу Руссо про егоїзм як рушійну силу модерної людини, силу, яка катує людину, але за межі якої люди вирватися не можуть, оскільки така природа модерного суспільства — у порівнянні між індивідами.

Ідея «суверенної влади», «Левіафана», «загальної волі» від Гоббса до Руссо і далі — виявляється аморальною і несе поневолення. Протест Руссо проти несвободи відчуження влади можна подолати не шляхом створення «Левіафана» народної волі, а через повне виведення влади за межі поцейбічного світу. Нерівність має бути виведена за межі світу, поміщена у трансцендентне, лише так у світі з'явиться простір для рівності та свободи.

Справді царське місце могло б належати хіба що Богові, оскільки (і тому) в природному стані немає підстав для виділення надлюдської влади самодержавного монарха або взагалі надуживання владою людини над іншою людиною. Виокремлення одного імплікує собою виокремлення багатьох або деяких — «ті царі лукаві побрали з людей таких, що були сильніші, або їм нужнійші, і назвали їх панамі».

Це не означає, що влада як така є неприродною: «уряд і порядок і правління повинні бути на землі», оскільки потреба впорядкування вимагає певного урядування, але: «урядник і правитель повинні підлягати закону і сонмищу, бо і Христос повеліває судитися перед сонмищем» [105, с. 12]. Тобто влада як виконавча має підпорядковуватися праву (що тлумачиться двояко — як похідне від Бога природне право людей на свободу та рівність і як верховенство закону над волею владця) та парламенту. Виконавча влада відповідальна перед загальнонародними зборами. Це видно з побажання, «щоб усі були рівні, щоб не було царя між ними, а знали б одного царя Бога Небесного, а порядок давали б судці, которих народ вибирав голосами» [105, с. 8]. (Попадає пряма аналогія до біблійного Ізраїлю, яким управляли судді, а встановлення влади царів означало відмову та початок відступництва від Бога і блага (Перша книга Самуїла (Перша Царів), 8:7—18). Можна сказати, що впровадження влади, незалежної від обрання

народом та верховенства права, розглядається як результат гріха).

Отже, представницька влада має бути виборною і підзвітною суспільству: «і були у них вибрані старшини; і ті старшини були всім слугами» [105, с. 11]. «Книга буття...» наполягає на *природній обмеженості компетенції влади*, артикулюючи це через євангельське правило «хто хоче бути першим, має бути всім слугою»; вказує на відповідальність влади перед «*обществом*», суспільством: нести відповідальність і «ім жити просто і працювати для *общества* (курсив мій. — В.В.) пильно». Ми маємо виокремлення суспільства та визначення *влади як функції, генерованої суспільством для виконання «порядку і суду», певних завдань і послуг, що ставляться суспільством.*

Свобода, рівність і братерська любов виступають як провідні настанови твору — «хто любить кого, той хоче, щоб тому було так же хорошо, як і йому» [105, с. 13]. Схожість цієї тріади з мотто Французької революції не випадкова: діячі КМТ небезпідставно вважали ідеали Революції похідними від «євангельських цінностей», тому критикували Революцію як невдалу, оскільки вона завершилась реставрацією нерівності саме через «забуття» коренів свободи та рівності, які кирило-мефодіївці відшукують у християнській спадщині.

Прикладом ідеального стану такого суспільства, заснованим на *солідарності і єдності, є апостольська єрусалимська спільнота*. Вона ґрунтована на емоційній єдності у братерській любові та на спільному володінні майном: «жили християне братством, усе у них було *общественне*, і були у них вибрані старшини; і ті старшини були всім слугами» [105, с. 11]. Ця «*общественність*», *суспільність* виступають у кирило-мефодіївців як спільність урядування та володіння (стосовно ідеалу спільноти), як і простір принципово та засадничо рівної і вільної спільності та спілкування, що елімінує будь-яку владну нерівність.

Тобто конституюється відкритий простір суспільності у первинному етимологічному значенні — як *простір спільного співжиття індивідів*, що не має сторонніх класифікаторів та організаторів.

Тут є виразний *республіканський* акцент: кожен народ повинен мати власну незалежну Республіку («Річ Посполиту»), яка очолюється виборним правителем і володіє цілковитою рівністю та свободою громадян («*посполита рівність і свобода і щоб станів не було овсі*»), організується лише відповідно до «розуму і просвіщенності народним вибором». При цьому їхня республіка має виразно християнсько-демократичний («щоб віра Христова була основою закону і обшественної справи») характер, притаманний епосі романтизму (див. «Відозву до українців» [97, с. 170]).

Отже, від загальних думок про суспільний устрій перейдемо до участі братчиків у панславістських (слов'янофільських) дискусіях — зокрема, у процесі модерного націєтворення. Вони конструюють *ідеальний образ Батьківщини та свій історичний міфонаратив*. Так постала історіософічна картина місця слов'ян у світі та України у слов'янстві, що спиралася на уявлення про політичні атрибути і габітуса слов'ян, зокрема українців. Така історіософія виходила із визначених кирило-мефодіївцями політичних ідеалів. Вони хотіли самі їх впровадити, а отже, потрібно було відшукати ці ідеали в історичному минулому, а потім втілити як історичну місію обраної ідеальної спільноти-нації.

Цей ідеал автори конкретизують у своїй історіософській *схемі поширення «благодаті» «істини та свободи»*, в діалектичному протистоянні християнської «благодаті» та владних інституцій і традицій, «царів і панів». Прикметно, що історія поширення «благодаті» збігається з гегелівськими фазами філософії історії, але автори «Книги...» у слов'янофільському дусі виступають із критикою

«германського етапу» філософії історії [105, с. 15], висуваючи слов'янські чесноти свободи та рівності. *Слов'янська «природа» міститься у любові до людськості (гуманізмі, людяності), загальній рівності та братерстві.* Але специфіка «Книги...» полягає в одночасній критиці російського та польського слов'янофільства і nation-building, у відкиданні російського авторитаризму та польського аристократизму як непослідовності супроти ідеалів свободи, рівності і братерства [105, с. 20].

У «Відозві до великоросіян та поляків» [97, с. 171] братчики вказують на основну проблему «російсько-польсько-українського» трикутника — це *відношення влади та панування, «царів та панів», які «розпалюють ненависть між народами».* Тобто — фундаментальна соціальна нерівність і несвобода, що не дає народам побачити власні інтереси, які не збігаються з інтересами правлячих верств. Це — «дух невіри» «від племен німецьких та романських» і татарський «дух закостенілості», деспотії та відмова від слов'янського начала.

У відозві «Брати Українці» братчики вже практичніше та конкретніше пропонують власну версію слов'янофільства: *конфедерація незалежних республік слов'янських народів, які урядуються самостійно* («щоб кожен народ komponував свою Реч Посполитую і управлявся незмісімо з другими, так, щоб кожен народ мав свій язик, свою літературу і свою справу *общественну*»), і лише справи цілої конфедерації («союзу») належать до парафії центрального сейму та виборного правителя. Таким чином було запропоновано швейцарську або тогочасну американську модель [97, с. 170]³⁹.

³⁹ Цікаво, що у переліку народів, покликаних до створення незалежних слов'янських республік, названо «великоросіян, українців, поляків, чехів, лужичан, хорутан (сучасна термінологія — словенці), іліро-сербів (сучасні хорвати, боснійці, чорногорці

Фактично кирило-мефодіївці у своїх відозвах пропонують проект, альтернативний обом асиміляціоністським та імперським версіям nation-building: як російському, який вимагав від «славянских ручьев» «слиться в русском море», так і польському, що закликав «приєднатися русинам до Польщі». Вони пропонують слов'янофільський національний федералізм, в якому Україна повинна бути зародком ментального переродження та відродження ідеалів, застосовуючи в дусі містичного романтизму до слов'ян і України слова 117 псалма: «*Камінь, егоже небрегоша зиждушії, сей бисть во главу угла*».

Україна проголошується метафізичним і духовним центром слов'янського світу, з якого почнеться оновлення людства. Ця артикуляція відбулася надзвичайно чітко та радикально, вона піднесена на рівень найбільшої романтичної історіософічної теології та метафізики — Україна постає як метафізичне Інше та метафізично-есхатологічна, навіть сотеріологічна перспектива, «сакральний» осередок історії, в якому відбувається есхатологічна біфуркація історичного процесу. Братчики з різкістю, нечуваною аж до початку ХХ ст., протиставляли українську ідентичність та артикулювали українську національну ідею⁴⁰.

У текстах кирило-мефодіївців Україна артикулюється не просто як регіон, видове поняття чи «мала вітчиз-

та серби) і болгар», але абсолютно не згадано про білорусів, чи, як тоді інколи їх називали, «литвинів». Не сказано і про македонців, а сербо-хорвати тлумачаться як один народ, що відповідає стану тогочасної власної національної диференціації інтелектуалів Югославії. Невідомо, як саме братчики розуміли білоруський етнос: чи як Максимович (частина великоросійського), чи якимось інакше?

⁴⁰ Тут це поняття можна розуміти буквально, у гегелівсько-романтичному сенсі, як його, найімовірніше, і розуміли «братчики»: як поняття, в якому здійснюється та оприсутнюються дух і природа нації, її історичний телос.

на» — вона постає як міся, на якій лежить велика місія міфопоетичного відродження світу свободи, рівності і християнського братства, тому на міфічно-релігійному рівні вона протиставляється архетипам Росії та Польщі. Мислення України як Деміурга, який несе/відроджує нові/вічні цінності, — це дуже добре відчули, як твердить П. Зайончковський, у вузькому колі царя.

Чому саме Україна? Братчиків надихала українська «народність», історична суспільно-політична традиція, де в запорізькому ранньому братстві вони вбачали чистий ідеал свободи, рівності і братерської солідарності.

Як можна було би класифікувати погляди братчиків на палітрі ідеологічного спектра? Я розмежую, з одного боку, наявність визначеної ідеологічної платформи, що потребує розробленого політичного проекту та футурологічної перспективи розвитку суспільства, тобто теорії та перспективи ідеї суспільності, а з другого боку, певних політично-філософських ідей, концепцій, схильності до тієї чи іншої ідеологічної платформи, ідеологічного дискурсу. Доба КМТ ще не знає строгої диференціації соціалізму, націоналізму та лібералізму, тому говорити про ці наративи можна тільки в сенсі наявності певних теоретичних референцій і певної ціннісно-логічної ієрархії. Ідеї КМТ належать як до ліберального наративу, посилаючись на цінності свободи, рівності та братерства, причому свобода та рівність особи і народу мисляться як засадничі цінності, цілком у дусі Локка, Константа чи Руссо, так і до націоналістичного, оскільки цілком у дусі модерного nation-building конструюють ідею і телос української нації, закликають до переформатування політичних кордонів на націоналістичній основі.

Біблія, євангельські принципи свободи та рівності, що прозвучать пізніше в енцикліці папи *Rerum novarum*, посідають особливе місце у текстах КМТ. Християнство із засадничим принципом свободи та рівності всіх людей

є первинним об'єктом референції, коли інші типи референцій репресуються — і не дарма на перснях було вигравійовано «*Познайте истину и истина свободит вы*». Євангельська істина, яка, за визначенням, покликана до визволення і рівності всіх людей (Т. Шевченко, до речі, у «Неофітах» обіграє цю драму розпаду рівності та свободи в ранньому християнстві), є першим референтом будь-якого домагання свободи. Аналогічні референції до витоків майбутнього християнського соціалізму зробив також І. Терлецький у «Слові русина», вказуючи на притаманність християнству ідей свободи та рівності і прав особи.

Філософія історії, що заснована, з одного боку, на романтично-християнській ретроспективі, яка спирається на ідеал християнської первісної громади (з відповідним пакетом моральних і соціальних цінностей), і, з другого боку, на націоналістичній ретроспективі, що вбачає в історії генеалогію української нації, формує своєрідний соціально-філософський дискурс. Він намагається транслювати цей ідеал (демократичної громади, заснованої на ідеальному розумінні християнського співжиття та есхатологічній місії України) у сучасну суспільно-політичну практику і вбачає в ньому шанс для майбутнього суспільного та цивілізаційного прогресу.

Який же внесок у творення розглянутих документів різних членів Товариства? Більшість текстів писані Миколою Костомаровим або приписуються йому. Василь Білозерський привносив елементи християнського соціалізму, морального християнства, тоді як М. Костомаров — поміркованого лібералізму, з акцентом на свободу та рівність людей. Але особлива роль належала не членові братства, а лише наближеному до братчиків, — Тарасові Шевченку.

Тарас Шевченко у світлі ідеї суспільності. Саме про нього В. Білозерський пише до Миколи Гулака: «какого геніального человека мы имеем в Тарасе Гр.[игоровиче],

ибо только гений посредством одного глубокого чувства способен угадывать потребности народа и даже целого века, к чему не приведут никакая наука, ни знания, без огня поэтического и вместе религиозного. Как бы я желал, чтобы перевод псалмов заключал в себе и свидетельство истинно благого настроения души нашего Кобзаря! Тогда б новый неиссякаемый ключ жизни освежил бы нашу словесность и утвердил ее на верных основаниях» [97, с. 105].

Подібні відгуки про поета містяться і в «Автобіографії» Костомарова [156]. Ми бачимо, що Тарас Шевченко для них був провидцем-генієм: сам статут та ідеї КМТ не мали б того звучання, якби не тогочасна творчість Шевченка, яка набула великої популярності в колі українофілів. Ми не вдаватимемось у глибокий аналіз шевченкознавчих дискусій, тільки констатуємо його трансформативний вплив на розвиток українського дискурсу суспільності, абстрагуючись від біографічних дискусійних моментів і не схиляючись ні до «прославлення героя-святого Кобзаря», ні до його дифамації, натомість слідуючи настанові Драгоманова про пізнання Шевченка з науково-історичного погляду як «громадського чоловіка»⁴¹. Тарас Шевченко, звісно, не був філософом у значенні класичної модерної класифікації, він був поетом. У добу Романтизму поет — це не просто поет, він натхненний вищими силами поетів (дуже прикметне польське

⁴¹ Постаць Тараса Григоровича Шевченка є надто значущою в каноні історії філософії та літератури України, щоб уникнути її, особливо в аспекті розвитку ідеї суспільності людини та соціальної філософії загалом. Дослідження про Шевченка потребує уваги до тієї взаємовиключної полеміки, яка точиться довкола його постаті та ідей уже понад 160 років. Багатогранність спадщини поета і різкий контраст його появи та висловлених ним поглядів із епохою, в якій він жив, викликають схильність до поетизації та глорифікації Шевченка, чого ми намагатимемось уникнути.

тогочасне слово *wieszcz*), пророк, віщун. Місія поета (згадаймо Гайдеггера) — це вчування у звучання буття, що збігається з місією філософа. Поет — це філософ і,

ти. Нам дуже імпонує версія Г. Грабовича [43] та О. Забужко [74] про Шевченка як останнього поета-міфотворця, який своїм життям і творчістю витворив певний міф, сформулював певні патерни української національної свідомості. Але питання не про самого Кобзаря, а про його значення для нашої проблеми.

Політичні погляди Т. Шевченка розвивалися на основі різних джерел. Селянин-кріпак, який виріс у маєтку польського шляхтича та, зрештою, потрапив до петербурзької Академії мистецтв, згодом активно спілкувався з українофілами. Листи поета до Г.Ф. Квітки-Основ'яненка, Я.Г. Кухаренка, Г.С. Тарновського свідчать про його взаємини і позитивне ставлення до Гулака-Артемівського, Андрія Маркевича, Віктора Забіли (учасника у справі КМТ), автора п'ятитомної «Истории Малороссии» (1842—1843) Миколи Маркевича, В.М. Репніної, О.М. Бодяньського, С.О. Бурачка, М.А. Цертелєва, М.І. Костомарова, В.А. Жуковського, А.І. Лизогуба, Бр. Залеського, В.І. Григоровича, С.Т. Аксакова, М.С. Щепкіна, М.О. Максимовича, навіть сина автора «теорії офіційної народності» О.С. Уварова (все це у шостому томі видання творів Т.Г. Шевченка, 2003 р. [223]), вказують на його надзвичайно широке коло знайомстві референцій. Можна впевнено вказати, що Шевченко непога-но ставився як до істориків офіційної народності С. Уварова та Ф. Устрялова, так і до слов'янофіла С. Аксакова, польсько-білоруських діячів Бр. Залеського та ін., українських істориків більш ранньої доби М. Максимовича, О. Бодяньського, М. Маркевича, П. і С. Гулаків-Артемівських, а також до молодих братчиків М. Костомарова, П. Куліша, В. Забіли та ін. Серед них найбільше можна виділити вплив творів українофілів — «Історії Русів» та «Історій» Бантиша-Камєньського і Маркевича, на формуванні суспільно-політичних поглядів поета позначилися і дослідження ним пам'яток України. Джерела натхнення у творчості Шевченка — це вплив освіченого українського (насамперед лівобережно-дворянського) суспільства, його власне селянське походження, у специфіці якого, безсумнівно, кориниться кардинальна відмінність і та виняткова постава, з якою поет виступив на арені тогочасних суспільних дискусій і був сприйнятий українофільською громадою (на чому наголошував М. Драгоманов [64]). Проте питання походжен-

можливо, більше філософ, аніж модерний трактатописатель. Звісно, це не означає, що можна від поета-кобзаря-барда-аеда-міністреля (такий ряд культурних форм і феноменів, з якого походить образ Кобзаря) — чекати якоїсь завершеної, експліцитної політичної філософії. У нього можна знайти певні ідеологеми, образи, що генерують концепти та ідеї, експліцитно не артикульовані.

Виступ Тараса Шевченка в українських дискусіях одразу позначився чітким народницьким поворотом, тобто зверненням до конкретних соціально-економічних проблем життя найнижчих, найнезахищеніших верств населення — навіть не «третього» стану, а «четвертого», в якому перебував майже весь український етнос і про який забувала в своєму українофільстві навіть етнічно українська аристократія. Твори «Сон», «І мертвим, і живим...», «Гайдамаки», «Розрита могила», «Кавказ», «Холодний Яр», «Великий льох», «Заповіт» звучали надто революційно для його оточення.

У текстах Шевченка знаходимо радикальне ототожнення українофільства та боротьби за емансипацію селянства, він пов'язував в єдиний вузол соціальне та національне питання, національне та космополітичне, піднімаючись на найвищий щабель цінності Людяності.

ня таланту та позиції Шевченка, на мою думку, є фундаментальною проблемою герменевтичного характеру, як, власне, проблема джерела таланту і постаті будь-якого великого поета. Скільки в цій постаті є «загально-народного», скільки «особистогеніального» (користуючись термінологією М. Драгоманова), скільки впливу освіченого суспільства та панівних дискурсів доби — всі ці фактори можуть бути розташовані по-різному. І якщо для традиційної радянської екзегези вплив суспільності є базовим, формуючим, то для нас, особливо після праць із шевченкознавства Г. Грабовича, О. Забужко, Ю. Шереха-Шевельова та ін. [43, 71, 74, 224], це лишається проблемою герменевтики, що виходить за межі нашого дослідження.

Звідси постає опозиція поета до позірних друзів та читачів «Кобзаря», коли він у вірші «І мертвим, і живим...» викриває таке «українофільство», яке могло поєднуватися з брутальною, зокрема сексуальною експлуатацією кріпаків. У творах Шевченка можна виділити навіть феміністичну тему: перша його поема — «Причинна» — ставить саме питання безкарності сексуальної експлуатації, яка пов'язана із соціальною безправністю. Ця тема є наскрізною і найбільш потужною в творчості Шевченка — від «Причинної» 1838 р., «Катерини» 1839 р. до «Княжни» (цикл «В казематі») та «Марини» — тема еротично-сексуальної драми, насилля, експлуатації глибоко хвилює поета. Тому маємо підстави вважати, що це конкретно-екзистенційне переживання, драма і є екзистенційним підґрунтям Шевченкових поглядів на суспільство та політику.

Звідси поставала його головна настанова — протест проти принципу фундаментальної нерівності, яку поет виразив у протистоянні «царі — люди». Від поеми «Сон», «Великого льоху», «Кавказу» до «Неофітів» та «Царів» Шевченко вказує на «царів» як фундаментальних антиподів людської рівності⁴². Він уже після заслання вигукує: *«Все на світі — не нам, / Все богам тим — царям! / І плуги, й кораблі, / І всі добра землі»* («Тим неситим очам...», 1860)⁴³ та протиставляє цьому: *«Нам любов меж людьми»*.

Царювання, «царі» прямо пов'язані із «всесвітніми шинкарями», «дукачами», «талярами», «пута кутими». Ця опозиція висвітлюється у Шевченка в різних варіан-

⁴² Шевченко у поемі «Сон» (1844) наполягає:

Усі на сім світі —
І царята, і старчата —
Адамові діти.

⁴³ Вірші Т. Шевченка взяті із Повного видання творів 2001—2006 рр. [223].

тах — у «Єретику» це протистояння папського єпископату та Яна Гуса:

Кругом неправда та неволя.
Народ замучений мовчить.

та у «Кавказі»:

Од молдованина до фіна
На всіх языках все мовчить,
Бо благоденствує.

Т. Шевченко жорстко іронізує над культуртрегерським імперським пафосом «цивілізації», «просвітництва» («просвіщеності»), усякого «ярма білої людини». На Кавказі «цивілізація» Російської імперії, «просвіщеність» протистоїть первісній доброчесності горян:

Чурек і сакля — все твоє,
Воно не прошене, не дане,
Ніхто й не возьме за своє,
Не поведе тебе в кайданах...

«Просвіщеність» же відіграє роль зіпсованості природного права та моральності людини, і роль цієї «просвіщеності» для України поет викриває у «посланії» «І мертвим, і живим...»:

Доборолась Україна
До самого краю.
Гірше ляха свої діти
Її розпинають.
Замість пива праведную
Кров із ребер точать.
Просвітити, кажуть, хочуть
Материні очі
Современними огнями.
Повести за віком,
За німцями, недоріку,
Сліпую каліку.

Шевченко висуває вимогу: «В своїй хаті своя й правда, І сила, і воля». Ще Драгоманов вбачав у цьому слов'янофільське заперечення «німецької мудрості» і потяг

до розуміння «своєї правди», «почвенництва», філософії «питомого народного ґрунту», яка протиставляє європейській модерній філософії «філософію народу». Поет справді виступає проти «німоти», «німецької науки», але образ Шевченка-слов'янофіла-антизахідника погано поєднується з його пізнішим очікування «Вашингтона / З новим і праведним законом?» («Юродивий», 1857), із його віршем 1860 року:

І день іде, і ніч іде.
І голову схопивши в руки,
Дивуєшся, чому не йде
Апостол правди і науки!

Зрештою, у тому ж «посланії» «І мертвим, і живим...» автор вказує на відшукання на чужині «добра святого. Волі! Волі!/ Братерства братнього», яке таки «найшли, несли з чужого поля» «великих слів велику силу». Звернення до власне модерно-європейських ідеалів «свободи, рівності та братерства», прямим текстом артикульованих у Шевченка, очікування Вашингтона зовсім не в'яжуться з образом слов'янофіла, який відкидає «західне лжемудріє». Для Шевченка Захід таки репрезентує якусь «силу» «великих слів» про «свободу», рівність, «братерство братнє», силу «Вашингтона».

Протест проти нерівності виражається в ідеалі «громади» та «любові між людьми», «жити та брататься» («Гайдамаки», 1841) — тобто горизонтального простору відносин між людьми, у яких немає засадничої нерівності, але всі є «Адамові діти». Він закликає до пошани «святого закону» («Холодний Яр», 1845):

Не ховайте, не топчіте
Святого закона,
Не зовіте преподабним
Лютого Нерона.

Боговстановленого людського права на свободу та рівність («О люди! люди небораки», 1860):

О люди! люди небораки!
Нащо здалися вам царі?
Нащо здалися вам псарі?
Ви ж такі люди, не собаки!

Знищення всього «царства і панства» є спільною рисою і творчості Шевченка, і програм «Кирило-Мефодіївського товариства»: «і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сиятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа» («Книга буття українського народу»). Але спорідненість ідей КМТ і Т. Шевченка не варто перебільшувати. Творчість поета містить чимало вказівок на його контрпозицію щодо панівного дискурсу та постатей в українофільському русі. У «посланії» «І мертвим, і живим...» він викриває передусім власне українську, лівобережну шляхту, яка ідеалізує політичну історію України та «діяння гетьманів», вказуючи на темний бік історії:

У нас воля виростала,
Дніпром умивалась,
У голови гори слала,
Степом укривалась!...
...Кров'ю вона умивалась,
А спала на купах,
На козацьких вольних трупах,
Окрадених трупах!...
... ось що
Ваші славні Брути:
Раби, подножки, грязь Москви,
Варшавське сміття — ваші пани
Ясновельможнії гетьмани.
Чого ж ви чванитеся, ви!
Сини сердешної України!
Що добре ходите в ярмі,
Ще лучше, як батьки ходили...
... Так от як кров свою лили
Батьки за Москву і Варшаву,
І вам, синам, передали
Свої кайдани, свою славу!

«Слава» ж у Шевченка буває не лише позитивна. Є слава добра і слава лиха, є прослава і ослава, і ці нюанси в його творчості важливо розрізнати.

М. Драгоманов вбачав у таких бінарностях і суперечностях брак освіти і вишколу Шевченка, чого йому не могло дати його оточення. Відносини поета з тогочасною інтелектуальною елітою ще Драгоманов означав як самотність і незадоволеність запитів, що, власне, помітно в його вірші «Хіба самому написать» (1849):

Либонь, уже десяте літо,
Як людям дав я «Кобзаря»,
А їм неначе рот зашито,
Ніхто й не гавкне, не лайне,
Неначе й не було мене.
Не похвали собі, громадо!
Без неї, може, обійдусь,
А ради жду собі, поради!
Та, мабуть, в яму перейду
Із москалів, я не діждусь!
Мені, було, аж серце мліло,
Мій Боже милий! як хотілось,
Щоб хто-небудь мені сказав
Хоч слово мудре; щоб я знав,
Для кого я пишу? для чого?
За що я Україну люблю?
Чи варт вона огня святого?..
Бо хоч зостаріюсь затога,
А ще не знаю, що роблю.
Пишу собі, щоб не міняти
Часа святого так на так.

Тут Шевченко доходить висновку щодо орієнтації на власний даймоніон (а для нас цікаві не тільки почуття Кобзаря, а й уживання ним слова «громада», в контексті пошуку суспільно-політичної лексики та історії слів):

Нічого, друже, не журися!
В дулевину себе закуй,
Гарненько Богу помолися,
А на громаду хоч наплюй!

Вона — капуста головата.
А втім, як знаєш, пане-брате.
Не дурень, сам собі міркуй.

Окремою темою для дослідження є роль Шевченка в українському nation-building. Тема національних опозицій у творчості та листуванні поета надзвичайно цікава: тут Шевченко постає як свідомий націє-конструюючий автор, який у передмові до невиданого «Кобзаря» 1847 р. ставить проблему відсутності української літератури та видання україномовної книги. Для нас прикметна та чіткість, з якою поет артикулює свою національну позицію.

Він ставить українців, «нас», в один ряд із такими народами, як «ляхи, чехи, серби, болгаре, чорногори, москалі», і прямо озвучує вимогу *«на москалів не вважайте, нехай вони собі пишуть по-своєму, а ми по-своєму. У їх народ і слово, і у нас народ і слово»*. При цьому Шевченко критикує російську літературу за абсолютну неувагу до слов'янства при декларованому слов'янофільстві: *«Кричать о единой славянской литературе, а не хотят і заглянуть, що робиться у слов'ян! Чи розібрали вони хоч одну книжку польську, чеську, сербську або хоч і нашу?»*. Цей закид повторюватиметься в кожному поколінні української літератури, він є актуальним і нині. Шевченко додає: *«Чом? Тим, що не тямлять»*. Причому критерій оцінювання з боку російського дискурсу є хибним — «хвалять те, що найпоганше», в цьому трагічно ж те, що «наші патріоти-хуторяни й собі за ними». Він критикує образ українців та України, витворений на «Енеїді», досвіді шинків і ранніх повістях Гоголя — образ українця слід пізнати в іншому вимірі: *«прочитайте ви думи, пісні, послухайте, як вони співають, як вони говорять меж собою шапок не скидаючи, або на дружньому бенкеті як вони згадують старовину і як вони плачуть, неначе справді в турецькій неволі або у польського магнатства кайдани воло-*

чать, — то тойді і скажете, що «Енеїда» добра, а все-таки сміховина на московський шталт». Він критикує Гоголя за перехід до російської мови, Основ'яненка — за «незнання мови», Гулака-Артемівського — за дворянсько-аристократичні елементи і як приклад наводить діяльність В. Караджича та П. Шафарика [223, т. 5, с. 207].

У світлі «Передмови» зрозуміло, що «москалями» для Шевченка є тотожний із сучасними росіянами народ, а сам поет у листах до брата Миколи наполягає «будь ласкав, напиши до мене так, як я до тебе пишу, не по-московському, а по-нашому» [223, т. 6, с. 11], лає його за те, що листа «скомпонував, ні по-нашому, ні по-московському — ні се ні те, а я ще тебе просив, щоб ти писав по-своєму, щоб я хоч з твоїм письмом побалакав на чужій стороні язиком людським» [223, т. 6, с. 12]. Я. Кухаренку Шевченко закидає, що, вживаючи слово «закадишний» [223, т. 6, с. 179], він «побусурменився», а в листі до Максимовича критикує журнал «Парус» за те, що «у своєму універсалі перелічив всю слав'янську братію, а про нас і не згадав, спасибі йому. Ми вже, бач, дуже близькі родичі. Як наш батько горів, то їх батько руки грів» [223, т. 6, с. 175], і додає: «Може, воно так і треба московській натурі». Як бачимо, в національному питанні позиції Шевченка та КМТ цілком збіглися — чітке виділення України як окремої суб'єктної нації та поєднання цієї національної вимоги із цінностями загальної свободи та рівності всіх громадян суспільства.

Отже, у політичній думці Кирило-Мефодіївського товариства українська політично-філософська традиція (принаймні як перша ланка ризоматичного пучка традицій) заявляє про себе у найрадикальніший містико-есхатологічний спосіб, що цілковито у просторі містичного протиставляє себе наявному стану. У їхній «ідеології» поєдналися «моменти романтичної традиції, що на Заході в ці часи завмирала, а у слов'ян ще довго пізніше

залишалася жива і актуальна; радикалізм 40-х років, для якого на Заході були певні соціальні передумови (зародки робітничого руху), яких цілком ще бракувало у слов'ян, де соціальну мотивовку радикалізму замінила національно-політична; нарешті, релігійний елемент, при тому в специфічних формах східного християнства, грецької ортодоксії, що надав іншим моментам ідеології есхатологічної закраски, спричинився до віри в можливість і неминучу потребу перебудови всього життя людського і суспільства на основі християнської віри» [222, с. 105].

У ній висловлюється *нове розуміння держави та суспільства, відбувається постановка реальності нового виду — суспільства, яке складається з рівних і вільних громадян, котрі формують ту чи іншу владу як проекцію «загальної волі» нації-суспільства.*

Можемо припустити (з поправкою на умовність остаточних висновків), що Шевченко, через свою ранню смерть, є чи не єдиним представником кола КМТ, який зберіг свої первинні погляди, а отже, став максимальним популяризатором ідей аналізованого періоду. При цьому слід враховувати власну автономію Шевченка та його критичний підхід до панівної (навіть українофільської) аристократії. Він є набагато ближчим до прийдешніх «хлопоманів» і «народників»: — поняття «народу» охоплює передусім найнижчі верстви суспільства, які протиставляються всім традиційним станам. Характерне і посилення на «общественну» спільність і користь, на «громаду» як осередок людської горизонтальної організації. Хоча слово «суспільність» ще майже не трапляється, але ідея суспільності, що посилається на суспільну рівність і спорідненість людей, на етимологію «спільного» начала, артикулюється доволі чітко та прозоро.

2.3. Ідея суспільності між соціальним і національним (від Костомарова до Драгоманова)

Період 1860—1880-х років в українській історії філософії традиційно називають «народницьким» [129, с. 177—183]. І. Лисяк-Рудницький окреслює такою назвою проміжок часу від 1840-х до 1880-х років, починаючи від Кирило-Мефодіївського товариства і беручи за критерій провідну роль в інтелектуальній історії верстви інтелігенції, що походила з декласованих дворян, почасти — з вихідців із народних низів. Натомість більш популярною й усталеною хронологією доби народництва є 1860—1880-ті роки, пов'язані з царюванням Олександра II та постановням активної «різночинської» інтелігенції, що поділяла вульгарно-позитивістичні та утопічно-соціалістичні ідеї, порізному застосовуючи їх до російської специфіки та в реальній практиці [100]. Кирило-мефодіївці, особливо і понад усе Т. Шевченко, у такій версії є «предтечами» народництва, а їхні ідеї — «романтично-народницькі», згідно з В. Білодідом [18, с. 46]. Проте, хоча вони і мають право претендувати на «роль зачинателів народництва в Російській імперії» [18, с. 45], саме період народництва став демаркаційною межею, коли українське українофільство рішуче відмежувалося від російського чи польського, які зійшли нанівець, і оформилося як незалежний і цілісний національний комунікативний простір дискусій та ідей.

Дуже гарною ілюстрацією характеру епохи є опублікована в українофільському часописі «Основа» стаття «Характеристика російського та польського законодавства про кріпосне право» (1861) авторства М. Костомарова, яка вказує на суперечність кріпацтва новим суспільним поняттям. Дискурс про ці нові суспільні поняття — власне, модерні політично-філософські та суспільні ідеї і

концепти — та нову реальність, пов'язану з ними, можна назвати нарижним для означеного періоду, і про нього йтиметься у цій книзі.

Автор показує, що відповідальність за встановлення кріпацтва лежить не тільки на аристократії, яка, між іншим, найбільше «доклалася» до занедбання добробуту її підданих, а й на селянах, оскільки їхні «моральні вади» стали підґрунтям для юридичної фіксації такого стану, а також на колишніх феодално-урядових системах, що покладалися на всемогутність адміністративних санкцій і цілковите підпорядкування особи державі [113, с. 8]. Зміна розуміння суспільних процесів як результат досліджень «державних наук», тобто гуманітарних наук, зумовила зміни парадигм діяльності урядів і держав.

«Керівне начало кожної урядової діяльності повинно полягати у охороні суспільного добробуту та сприянні йому», тобто «для добробуту усіх членів суспільства разом, а не кожного разом» [113, с. 9]. Але *«найсприятливіший закон не може встановити людський добробут, коли вони самі не потрудяться влаштувати свій добробут під покровительством закону»* [113, с. 2]. Закон має своїм завданням надати новій, впроваджуваній чи існуючій, установі логічну визначеність чи таку абстрактну форму інституції, від якої залежить зручність здійснення та легкість відновлення, в разі порушень, визнаного права [113, с. 3]. Але закон, як форма, вказує на зміст певної реальності у суспільстві, що призвело до такого оформлення суспільного життя. Отже, кріпосне право, яке тривало віками, попри його нерациональність і суперечність здоровому глузду, відображає те, що «у нашому суспільстві є стихії, що викликали та підтримували» це «кріпосне право» [113, с. 3]. А існування будь-якого права і закону полягає у певних суспільних елітах та їхніх інтересах, і саме динаміка суспільного світогляду та понять суспільства відповідальні за політичні дії. І скасування кріпацтва через державні

ОСНОВА

ЮЖНО-РУССКІЙ ЛИТЕРАТУРНО-УЧЕНЫЙ

ВѢСТНИКЪ

•Добра хощю братья и Русскій Земли. •
Владимиръ Мономахъ.

1861

Я Н В А Р Ъ



ПЕТЕРБУРГЪ

ВЪ ТИПОГРАФИИ П. А. КЛУБША.

Журнал «Основа»

постанови скасувало неприродні поділи у суспільстві на «людей»-«холопей» та на вільні стани, заклало основу «нових відносин у суспільстві», які спираються на спільність громадянських інтересів, загальну свободу та рівність перед законом і міцність національних союзів.

Так артикулюється те, що «громадянське суспільство» («общество» як освічена еліта) та «народ» (малозабезпечений неповноправний стан населення) становлять єдиний суспільний простір громадянської нації [36, с. 21], який треба вивчити, пізнати та організувати в оптимальний спосіб, згідно з обраними політично-філософськими постулатами та відповідно до потреб ідеального суспільного устрою.

Типологічно цей процес подібний до проголошення Ж. Руссо нового смислу поняття «*société*», яке об'єднувало громадянське суспільство та державу в єдиному «суспільстві», заснованому на суспільній угоді, що, в свою чергу, легітимувало політичну владу та громадянський (суспільний) статус людського буття. Не варто вважати, що тільки в цей час інтелектуали відкрили для себе Гегеля, Руссо чи Мілля — про них дізналися ледве не одразу після публікації оригінальних текстів. Ми говоримо про входження цих ідей у широкий дискурс і відображення його в текстах українських авторів, які пишуть на політичні та суспільні теми.

Українське народництво мало особливу специфіку «хлопоманів», які, зосереджуючись на «народі», не підтримували соціалістично-революційні амбіції «нігілістів», будучи лібералами або навіть націонал-демократами, принаймні, перебуваючи на правому боці політичного спектра континентальної європейської традиції. Ця відмінність викликала агресивну дискусію між українськими «хлопоманами» та російськими народниками-соціалістами, представлену в «Отзыве из Киева» В.Б. Антоновича 1862 р. [5] та визначену і описану у В.Д. Білодіда [18, с. 54—58].

Отже, українське народництво переживало відновлення сил, що почало набувати обертів від 1857 року. Серед українофілів провідне місце посідали М. Костомаров, В. Білозерський, П. Куліш і, звичайно, Т. Шевченко. Українофільське суспільство так само домагалось створення своїх альманахів — «Хата», «Основа». У Російській імперії 1857—1863 роки стали періодом масового відкриття України «із забуття», коли постали товариства українофілів та перша «Громада». Цей період сучасні дослідники виділяють як високу хвилю українського національного руху у ХІХ ст. [18, с. 40]. Засновувалася велика кількість регіональних часописів і «Вісників», які були органами публічної дискусії в локально-регіональних масштабах, насамперед «Основа» в Петербурзі (1861—1862), формувалися спільноти українофілів «Громади», мережа яких стала головним інституційним втіленням української нації у народницьку добу.

Центральною подією 1860—1880-х років ХІХ ст. для України та всього тогочасного Південно-Західного та Західного країв було польське повстання 1863 року [35, 147, 192]. Воно спричинило різку реакцію всіх етнонаціональних спільнот та еліт, зрештою, виявило протистояння українців і поляків, з одного боку, та українців і росіян — з другого.

Перверсійним чином повстання викликало репресії проти українського національного руху — Валуєвський циркуляр 1863 р. та Емський указ 1876 р., започаткувавши період підпільної діяльності українофілів [147, с. 96—115]⁴⁴. Попередній період своєрідного синкретизму різних проектів модерних націй, що породив такі синкре-

⁴⁴ Важливо пам'ятати, що український контекст у межах Австро-Угорської держави династії Габсбургів значно відрізнявся від контексту Російської імперії. По-перше, в Австро-Угорщині не було майже тотального краху громадських інституцій, як у

тичні явища, як польське українофільство, завершувалися жорстким і радикальним розмежуванням модерних націй та чітким виокремленням національних дискурсів, які ізолювалися від інших як за допомогою мови, так і через окремі, суто національні інституції. Тому саме цей період став добою інституційного відокремлення та усамостійнення української національної інтелігенції, перетворення поодиноких українофілів, інтегрованих в інші національні та політичні спільноти і контексти (російський, польський, німецький тощо), в окрему, інституційно виокремлену та досить замкнуту спільноту.

Росії 1847—1855 рр. Навіть піднесення консерватизму після провалу «Весни народів» і в часи губернатора Агенора Голуховського (1849—1859 рр. — намісник цесаря в Галичині, у 1859—1861 рр. — міністр внутрішніх справ) не скасувало того, що селянство отримало особисту волю, а українці-русини здобули певні національні свободи — принаймні, існував представницький орган Головна Руська Рада, що діяла до 1851 р., у Львові видавалася газета «Зоря Галицька» (1848—1857), згодом була заснована газета «Слово» (1861—1887). По-друге, місцеве українофільство (у визначеному в цій монографії значенні, тобто науковий і політичний інтерес до місцевого, українського у сучасній класифікації, населення, його культури й історії, із подальшим політичним ангажуванням) розгорталося в інший спосіб — шляхом виникнення трьох національних ідентифікацій, що конвертувалися в три суспільно-політичні течії, які вписували відповідний етномовний континуум русинів у проект «великої російської нації» (московфільство), української модерної етнічної нації (власне українофільство) у вузькому розумінні цього слова) або взагалі проголошували існування окремої русинської нації з усіх українців Австро-Угорської монархії («рутенці»). Народницька доба стала добою конкуренції цих національних ідентифікацій у підавстрійській Україні та періодом формування там потужних українських національних інституцій (зокрема, Наукового товариства ім. Т. Шевченка). Але питання галицьких і загалом західноукраїнських дискусій лежать поза окресленим нами обсягом дослідження, тому до них будемо вдаватися лиш епізодично.

Перелік значущих для історико-філософського дослідження постатей і авторів дуже обширний⁴⁵. Ми зосередимось на кількох посталях, значущих для виникнення нових інтелектуальних та політичних тенденцій, — це «старі» кирило-мефодіївці М. Костомаров, П. Куліш та «нові» «громадівці»-«хлопомани» В. Антонович, а пізніше — М. Драгоманов, який стоїть дещо окремо. Інші автори, попри свою партикулярну цінність, не відіграли такої визначної ролі у парадигмальній трансформації політичного дискурсу та становленні ідеї суспільності.

⁴⁵ Усіх тогочасних українських діячів, значущих для історико-філософського дослідження, можна поділити на старих українофілів, чия діяльність започаткувалася ще у 40-х роках ХІХ ст. (Куліш, Костомаров, Білозерський, Лазаревський, Максимович і ті, що відійшли від українофільства, — Бодянский і Срезневський), і нових авторів, чия творчість щойно почалася в петербурзькій та київській «Громадах» 60-х років (В. Антоновича, М. Драгоманова, Т. Рильського, А. Свидницького, П. Житецького, О. Кістяківського, В. Страшкевича). Серед їх членів були К. Михальчук, М. Зібер, Ф. Вовк, П. Чубинський, Л. Ільницький, О. Кониський, М. Лисенко, М. Старицький, П. Косач, С. Подолинський, О. Русов, М. Левченко, М. Ковалевський, В. Рубінштейн, Я. Шульгін, С. Левицький, І. Левицький (Нечуй), Є. Тригубов, В. Науменко, І. Рудченко (Білик), Ф. Панченко та ін. (близько 70 членів). Серед усього гурту українофілів можна виділити умовно філософський, науковий (передусім історико-етнографічний) і літературний компоненти. Наука (точніше, українознавство в різних галузях) і література становили основу спадщини українофілів, зважаючи на політичні обмеження та культурницьку стратегію їхньої діяльності в Російській імперії. Серед «науковців» варто виділити: з історії та етнографії — М. Костомарова, М. Драгоманова, В. Антоновича, П. Куліша, П. Чубинського (1839—1884), з мовознавства — О. Потебню (1835—1891) та П. Житецького (1836—1911), з антропології — Х. Вовка (1847—1918) і багатьох інших (див. класифікацію у В. Білодіда [18, с. 44]). Літературний канон складався паралельно — це передусім Марко Вовчок (1833—1907), Панас Мирний (І. Руденко) (1849—1920), М. Старицький (1840—1904), І. Нечуй-Левицький (1838—1918), Б. Грінченко (1863—1910) та ін.

Вираженням ідей «старих громадянців» у 1861 р. стали *засади, оголошені у вступному слові до «Основи», № 9*, де акцентуються основні начала політики редакції — повага до прав особи, до народу та народності, а також усунення станової, національної та релігійної ворожнечі та нерівності. Керівною ідеєю «Основи» мала стати «просвіта в народному дусі». Редакція відкидала як вузьку виключність, так і космополітизм, який «рано чи пізно переходить у повну байдужість до місцевих народних зисків та потреб». Відкритість до спілкування з іншими корисна лише для тих суспільств («обществ»), які черпають найголовніше з рідного ґрунту, тому пізнання «наших національних особливостей», природних засобів існування української народності, а отже, і розвиток української мови та літератури були головними завданнями «Основи». Для нас прикметна орієнтація на *розвиток суспільства*, яка мислиться зовсім окремо від влад і держав, та розуміння того, що суспільство специфікується власне народністю, народно-етнографічними відмінностями.

Тобто маємо дві засадничі тези: *суспільство як суб'єкт і предмет* будь-якої громадсько-політичної діяльності та історичного розвитку; *народ* (тлумачиться у народницькому сенсі передусім як нижчі верстви суспільства) *як основа суспільства*, що творить його характеристичні особливості та є головним референтом політики у суспільстві. Ми спостерігаємо *формулювання ідеї суспільності у народницькому дискурсі*, де *народ*, по-перше, мислиться *провідним дівцем історії та політики*, а по-друге, протиставляється суспільним *елітам як вторинному*, несуттєвому елементу, що радше камуфлює історію суспільства і відіграє, як сказали би російські марксистки, «експлуататорську» роль.

З національного ж боку «Основа» продовжує легітимувати себе через розвиток «Руссакого міра», стверджуючи, що «Руська Земля не проявить доти себе всебічно,

доки на її велетенському обширі не затріпоче життям усе, що здатне до життя», тому, «працюючи на українському полі, «Основа» працює для всього Руського світу», «як спеціаліст, якого нема ким замінити». Останнє вказувало на специфічно україноцентричний дискурс «Основи», який був означений в усіх її статтях і полеміках із «Сіоном» та «Днем», власне, це й зробило її національним українським органом, поряд із львівським «Словом».

Микола Костомаров. Для нього це був другий період його інтелектуальної еволюції, коли він найбільше розвинув свої історіософські ідеї щодо української народності та власної політичної філософії. Виходять його «Мысли о федеративном начале в древней Руси», «Две русские народности», «Черты народной южнорусской истории» (1861), у «Колоколі» М. Костомаров друкує статті «Правда москвичам про Русь» і «Правда полякам про Русь».

Ідея суспільності в нього постає як в історичній методології, так і у філософії історії і в контексті націєтворчих ідей.

М. Костомаров підходив до осмислення історичних процесів та соціальної дійсності насамперед як історик-етнограф. У лекції з російської історії він визначає предмет історії як «способи та прийоми розвитку сил народної діяльності в усіх сферах, в яких являється життєвий процес людських суспільств» [110, с. 720], отже, *завданням історичного знання визначено «життя людського суспільства»* [110, с. 721]. Автор ілюструє розвиток історіографії в межах Російської імперії у світлі головного для нього питання — *суперечності між державністю та народністю в історії*, тобто між дослідженням «історії держав», яка нехтувала суспільним розвитком народу, та вивченням історії народу та суспільства. Він ставить завдання дослідження конкретних форм суспільного існування народу та форм його суспільної діяльності. Іс-

торія, що описує тільки історію держави, схожа на «опис гілок дерев, не торкаючись коренів та стовбура», якими є суспільство та народ. Він спонукає досліджувати «життя і людей», для етнографії вимагає ввести у спектр вивчення життя усіх класів народу, «вплив законів і прав на народне життя, складання понять та поглядів, політичні поняття тенденції» [110, с. 722]. У «Думках про федеративні начала Русі» (1861) М. Костомаров наголошує, що попри видиму для дослідника політичну діяльність великих дієвців (можновладців, держав, церков), що зафіксована в історичних документах, підвалини історичного процесу виражаються в реалізації «народних інтересів», які «почали самі собою пробиватися крізь плутанину князівських міжусобиць, підкорюючи своєму спрямуванню князівські прагнення, і хоча самі змінювали свій характер, так зате і характери князівських відносин узгоджувалися з ними» [115, с. 10]. В «Основі», коментуючи статтю про Сковороду та методи опису історії народу, він наголошує, що «не захоплюватися народністю, а знати її слід», «не милуватися історією минулого життя, ... а зрозуміти її» [111, с. 5]. Розуміння ж виявляється в осмисленні історії як розвитку народу, його мови та звичаїв, культури і суспільних форм існування, що є важливішим з погляду історії «як науки», ніж калейдоскоп політично-державних подій.

У культурній силі народу Микола Костомаров вбачає основу тривкості народного існування, на його думку «більший чи менший ступінь розвитку цивілізації сприяє швидшій чи повільнішій дії впливу» на народ зовнішніх чинників, що змінюють його природу. Народ має свою душу — «духовний склад, ступінь чуття, його прийоми чи склад розуму, напрям волі, погляд на життя духовне та суспільне, все, що творить норів і характер народу», заявляє дослідник у «Двох руських народностях» [114, с. 34]. Його дослідження орієнтоване на пізнання



Микола Костомаров

історії виникнення «народності» (тобто сутності українського народу) в історії і він аналізує чинники формування народу.

Політичні «федеративні начала» знаходять основу в історичних працях Костомарова. Він показує «федеративні начала» в історії Давньої Русі і вважає, що «історія необхідно тяжіє до єдності «руських земель», «Русского міра», до федеративного її ладу» [115, с. 30]. «Старі слов'янські поняття про суспільний лад визнавали за джерело загальної народної правди волю народу» [114, с. 41], віче, де князь був третейським суддею, гарантом прав і свобод народу від зовнішніх загроз, при цьому два полюси урядування — князівсько-монархічне та вічово-демократичне — коливалися то в один, то в інший бік.

Саме такий підхід дає змогу Костомарову відійти від легітимістичної історії «розвитку Русі від Києва до Петербурга» як держави і, услід за М. Максимовичем, але вже на народницьких засадах, проголосити стародавню інакшість українського народу та дослідити його «ментальність» і «національний тип».

Він чітко наголошує на витоках народу в доісторичній добі, докази цього вбачає в етнографічній схожості української мови з новгородським наріччям і багатьма ознаками спільності між українцями та новгородцями, що вказує на особливу спорідненість [115, с. 11]. Історик обґрунтовує, що українці були питомими русинами, властивою Руссю, а саме слово «Русь» вживалося у двох сенсах: Русь як широке поняття тих ознак, які єднали «москвича, суздальця, смолянина» (походження, віра, книжна мова й освіта), та Русь як власна місцева народність (зона українського розселення).

У «Двох народностях...» він заходить далі і заявляє, що «у південноруського народу було ніби вкрадене прізвище» [114, с. 37]. Водночас Костомаров пише про єдність «Русского міра», про спільність походження «чо-

тирьох частин руського материка» — Новгород, Русі (власне України), Московії та Білорусі. Тобто він не є українським націоналістом класичного типу, як Донцов, але своїм текстом, вказівками на заміну самоназви і на власність цієї назви свідомо чи несвідомо закладає науково-фактологічну основу для політичних наслідків. Це видно з того, що, кажучи про єдність походження, Костомаров натякає на угро-фінське коріння росіян («великоросів»): «північно-східний руський світ», що його «таємниче походження і дитинство огорнуте непрохідним туманом» [114, с. 39], натомість він підкреслює єдність і наявність «південноруського народу» ще з IX ст. На північному сході, вважає Микола Костомаров, поставала «нова слов'яноруська народність», відмінна за умовами життя та формами суспільства. Він її теж називає *руською*, але зауважує, що вона не є «новою», в сенсі корінного слов'янського Києва, а все-таки типологічно іншою від усіх (!) старих слов'янських розселень (Києва, Новгорода, Галича).

Звісно, з погляду сучасного рівня етнографії та історії історична концепція М. Костомарова викликає питання. По-перше, не визначений статус білорусів, які нібито приписуються до великорусів, але суспільно-політичні характеристики яких, на позір, є ідентичними до приписаних Новгородові та Києву. По-друге, як можна стверджувати «спільноруську єдність» із великорусами, коли сам автор вказує на «якийсь невідомий елемент [російської етнічної історії], який шукають історики», що полягає «не в нових містах, а в нових людях», і кволо натякає на «інородців фіно-тюркського племені» [114, с. 47]. Це мимоволі нагадує заперечувану в інших місцях [108] теорію Духінського про «туранськість» росіян.

М. Костомаров виокремлює і досліджує метафізично-духовні начала української культури та філософії, метафізику української історії, оскільки, за його думкою, «тільки

вона може показати, чого слід нам сподіватися від літературного розвитку тієї руської народності, що тепер вступає в права свої»⁴⁶ [114, с. 34]. Костомаров розмежовує «дві руські народності» за різними ознаками: за відношенням двох начал — федеративності чи абсолютизму [114, с. 55], свободи особистості та народності, з одного боку, та ідеї сильної формалізованої державної єдності Руської землі, з другого [114, с. 43], авторитаризму і ксенофобії [114, с. 54], федералізму та самоврядування [114, с. 41]. Це виражається також у відношенні релігії, Церкви, суспільства та держави — сакралізація влади [114, с. 45] з «Бог да царь во всём» [114, с. 52] чи моральний авторитет [114, с. 50], інакші моделі ставлення до релігійно-філософської сфери [114, с. 53] (ритуалізм і обрядовірство чи морально-пієтичне, навіть поетично-романтичне сприйняття релігії [114, с. 57—60]), «дух» у суспільних інституціях чи творення політичного тіла. У суспільних формах ці начала «єдності сімейного побуту та поглиннанні особистої свободи ідеєю «міра»..., неділимості сімей, общинної власності»⁴⁷, кругової поруки тощо [114, с. 60] протистоять індивідуалізові, де «кровний зв'язок... мало розташовує людей до згоди та взаємної любові» [114, с. 61].

Російському «міру», який не знає приватної власності, де всі є тільки користувачами землі, що належить «государю», і де «відсторонений вираз загальної волі, що по-

⁴⁶ Маємо етнімічний казус. Для означення українського народу Костомаров вживає різні назви: якщо у «Двох руських народностях» це «*южнорусский*» народ, то в «Основі» — «*малорусский*» і «*украинский*». Отже, на рівні етніміки можна стверджувати, що синонімічність різних етніміків українського народу встановлена щонайменше у 1861—1862 рр. на шпальтах «Основи».

⁴⁷ Уже в часи Костомарова йому закидали невідповідність цього пункту практиці, оскільки форми колективної власності та кругової поруки траплялися у подільських селах та інших регіонах тодішньої Малоросії.

глинає особисту свободу» [114, с. 62], Костомаров протиставляє «громаду». Вона виступає «добровільною сходкою людей» [114, с. 61], а «кожний член громади є незалежною особистістю, самостійним власником», обов'язок якого стосовно громади існує лише у сфері тих відносин, що встановлюють зв'язок між її членами задля спільної безпеки та вигоди.

Микола Костомаров виводить українські принципи приватної власності з «польських» і західноєвропейських феодальних принципів верховенства «прав і привілеїв», особистої свободи аристократії, що впливало на самосвідомість навіть селян-кріпаків, які мали перед собою не «невільників царя», а «вільних шляхтичів»⁴⁸.

Отже, «плем'я південноруське мало за особливий свій характер перевагу особистої свободи, великоруське — перевагу спільноти»: для українців суспільний зв'язок людей ґрунтується на вільній згоді чи незгоді, для росіян раз установлений зв'язок і його причина — на теологічних референціях.

Сам Костомаров обирає (широ чи з огляду на цензуру) пріоритет величного єдиного та стрункого політичного тіла, що вміє вистояти і подолати перепони, цілеспрямовано визначити належні цілі та планомірно діяти в обраному напрямку. Волелюбне українське федеративне начало він вважав джерелом розкладу суспільних зв'язків і політичних проблем [114, с. 56].

Розмежовуючи польську та українську нації, Костомаров проголошує, що «південноруський народ далі від

⁴⁸ Цікавий факт відзначає Костомаров — російський слуга є відданим своєму господареві, і може обманювати кого завгодно, але не пана. Натомість українець на панщині, якщо обманує взагалі, то пана в першу чергу. Але міфічна «малоросійська лінь» є наслідком чужих суспільних начал кріпосного або «мирського» права: в умовах же власної свободи та господарювання на власному господарстві українець «працелюбніший за великоруса» [114, с. 64].

польського за складом мови, зате ближче до нього за народними властивостями та основами характеру», тільки українці розвинули елемент демократичний, а поляки — аристократичний. Спільність полягає у відстоюванні особистої свободи, суспільної рівності та приватної власності, відмінність — у розв'язанні питання еліти і маси. Українська еліта, яка виокремлюється з народу, зазвичай денационалізується, польська ж навпаки, утворює додатковий стан у своєму національному суспільстві [114, с. 64].

М. Костомаров продовжує розмежування «Книг буття українського народу» між деспотичним характером і ментальністю Росії, демократичним — України, аристократичним — Польщі⁴⁹. Це простежується у статтях «Правда москвичам о Русі» та «Правда полякам о Русі». Полемізуючи з поляками, він спростовує тезу про укра-

⁴⁹ Міркуючи над висновками Костомарова щодо ментальних відмінностей, з теперішнього рівня розуміння, можна сказати, що ці ментальні відмінності, які потім були успадковані традицією української націоналістичної історіографії (найприкметніший приклад — Д. Чижевський), можуть бути легко пояснені через історичні особливості генези суспільства. Аристократизм і демократизм мають просте позитивне пояснення, що польська нація була історичною, державною нацією, тому і винародовлення не відбувалося, а отже, поза цим пунктом слід визнати, що Костомаров підводив до ментальної тотожності поляків та українців, для яких «аристократичність» та «демократичність» є лише критеріями зовнішнього характеру, які пізнаються лише з боку одного, іманентний критерій спільний і зосереджується довкола ідей свободи, рівності та приватної власності. Цікаво, що Костомаров із цього робить висновок (який опублікований в «Основах», але викреслений із його зібрання творів 1903 року), що українці і росіяни є спорідненіші, оскільки вона взаємодоповнюють одне одного, інакше кажуть, працюють на інших, не конкуруючих сферах, на відміну від поляків, чиє «панство» вбиває «нашу народність». Цей висновок — даність Костомарова, яка була фальсифікована наступним ходом історії.

їнську (русинську) мову як діалект польської, вживаючи як лінгвістичні аргументи, так і референції до власних роздумів з приводу ментальності народу. Полемізуючи зі слов'янофільським «Днем» і захищаючи свої ідеї «Двох руських народностей», Костомаров спростовує хибні історичні тези автора «Дня», на кшталт ненависті до «ляхів», яку той вбачає у радимичів і в'ятичів, ідеї верховенства Новгороду та заперечення міської цивілізації у Південній Русі. Костомаров доводить культурну першість і цивілізаційну розвинутість Півдня, викриває «великоруський, московський партикуляризм» [107].

Мислитель відкидає державницький легітимістичний дискурс, посилається на «сучасні поняття про народні права», тобто принцип етнографічного, а не легітимістичного розмежування територій, та пріоритет прав і свободи тієї народності, яка населяє ті чи інші землі. Такий поворот, очевидно, походить із методологічних засад Костомарова як науковця. Звернення до історії суспільства дає змогу простежити історію українського народу від часів Київської Русі, добачити її самостійність щодо історії держав, єдність історичного процесу, яка долає множинність державних утворень і форм легітимності на даній території, від Великого князівства Литовського до Російської імперії, шляхом віднайдення більш фундаментального, «природного», суб'єкта історії — народу, що тут проживає, та суспільства.

З політично-філософського погляду концепції М. Костомарова можна охарактеризувати як українофільський демократичний федералізм із християнсько-романтичним забарвленням, проте непослідовний (оскільки пізніше він став на позиції лояльності до імперії). Але в текстах історика, від «Книги буття» до «Відповіді Малоросу-Волинцю» [106], проступає його ідеал конституційної республіки (або монархії), яка є федерацією земель, що, в свою чергу, розмежовані за етнонаціональним принци-

пом. Ця держава має ліберально-конституційний характер. Костомаров доклався до формування модерної української нації, ставши одним із фундаторів деяких моделей національної ідентичності (зокрема, розмежування з сусідами), але сам не був *ex verbis* відвертим націоналістом⁵⁰. Українська нація для нього існувала у формі більших спільнот — по-перше, спільноти «*русского міра*»⁵¹, по-друге, слов'янської федерації. Саме Костомаров заклав у «Двох руських народностях» і полемічних статтях основу апологетичного українофільського дискурсу проти польського та російського панівних дискурсів — настанову на етнонаціональне розмежування (принцип тожності політичних та етнічних кордонів, який є типово націоналістичним основоположним принципом, хоча маскувався під терміном «федералізм») та на захист прав і свобод місцевого населення, турботу про його соціально-економічну та національно-політичну емансипацію (тобто демократизм). Костомаров фіксує поняття «громади» як засадничий концепт суспільності українського народу, фундамент реалізації ідеї суспільності в українському контексті. Надалі «громада» як маркер української ідентичності стала операційним поняттям української політичної філософії у В. Антоновича, М. Драгоманова, І. Франка та інших.

⁵⁰ Цікавий момент щодо заперечення Костомаровим його звинувачення у сепаратизмі («День», 1864 р.), коли обговорювалося існування галицької газети «Мета». Він зазначає: «Думка про відложення Малоросії до такого ступеня чужа історичній істині, що і говорити про це серйозно не можна», але водночас зауважує, що, якщо про це регулярно говорити і критикувати за такий намір, то він може з'явитися.

⁵¹ «*Русській мірь*» означав посутньо сучасне поняття «східнослов'янських народів» та окреслював простір, де історично вживалася назва чи самоназва «Русь» і похідні від неї, причому Костомаров чітко наголошував на рівноцінності російської та української народностей і мов.

Пантелеймон Куліш. Він займав близьку позицію і прагнув розширити літературний словник української мови до рівня цілісної європейської мови, розвивати нові жанри національної літератури та всіляко обґрунтовував соціально-педагогічну потребу в літературі народною мовою. І не тільки з огляду на кращу зрозумілість її для народу, а й з огляду на неповторну гру неперекладностей української мови, яка цим являє свій самобутній життєсвіт, а отже, є окремим духовним виміром, що тільки у ньому та через нього може творити душа українця, яка на ниві іншої мови (російської) вже не дає тих плодів, що могла би дати на ниві українській. П. Куліш підкреслює її «простонародність», яка «не є свідчення безсилля наших авторів..., а запорука загальнонародного розвитку нашої словесності в майбутньому» [120, с. 10]. Це типовий романтичний підхід до народної ментальності та духу мови, що буде реінтерпретований у герменевтичній традиції лише після смерті письменника. Розвиток літератури і мови та дослідження історії з етнографічно-психологічного боку були головними домінантами творчості Пантелеймона Куліша.

Його світогляд вирізняють дві речі: аристократизм і скептицизм щодо нижчих верств населення, «чорної ради» (роман «Чорна рада» показав розчарування у козацтві як такому та окреслив поворот письменника від кирило-мефодіївського демократизму до аристократизму [121]), його невпевненість щодо національного питання. П. Куліш — типовий елітарист, і нехай читача не бентежить подекуди «хуторянський» стиль вираження автором своїх думок та ідентичності.

У «Записках о Южной Руси» (1856—1857), які стали одним із найбільш читаних і шанованих досліджень українського суспільства та побуту, письменник розвиває свою філософію народності, пов'язуючи обидві епохи історії українського народу. Відповідаючи на питання:

«Чому не складаються нові думи, але деградують старі?», він пояснює це тим, що «дух народний ослабив у масі населення», але «відродився у просвіченому невеликому прошарку суспільства, який є найближчим до народу за своєю любов'ю до нього і свідомо продовжує його духовне життя в нових формах», що відповідають модерній «цивілізації». Інтелігенція (в часи Куліша здебільшого аристократично-клерикального походження) «і народ є одне і те ж за моральним розвитком малоросійського населення, тільки він із його усною поезією представляє у духовному житті перший період освіченості, а ми — початок нового, вищого періоду.. Ми, отже, тільки багатобічніші за своїх попередників, Українських бардів», яких традиція продовжена в модерній українській літературі [118, т. 1, с. 181—182].

П. Куліш — яскравий приклад відмінності українського народництва від російського: говорячи про «народ», він не скасовує суспільні еліти, а знаходить для «нас», «верхівки», логічно-необхідне місце для подальшого розвитку — у конструюванні модерного суспільства. «Цивілізація поділила наше суспільство [*общество*] на дві частини..., але вона не в силах була роз'єднати внутрішній зв'язок цивілізованої людини із залишками минулого суспільства, і тому народна поезія відродилася у новому Малоросійському світі з усіма ознаками свого походження від поезії старого світу» [118, т. 1, с. 183]. Еліти повинні дивитися на простий народ як на «витвір старої історії та творців історії майбутньої, дивитися на них, як на тимчасово-бездіяльних співгромадян і співробітників спільного національного діла» [36, с. 21].

Ставлення до цивілізації у П. Куліша змінювалось — у 1857 р. він заперечує цивілізацієфобію слов'янофілів, кажучи, що «всякий переворот виявляє рух життя, а життя, рухаючись уперед, неодмінно створює для себе все нові і нові форми» [118, т. 1, с. 183]. Письменник називає



Пантелеймон Куліш

таку настанову рисою «істинно філософського розуму» — теза, яку він активно заперечуватиме після 1876 р., коли розчарується внаслідок репресій у суспільних акціях і поселиться на своєму хуторі Мотронівка.

Проте навіть після розчарування у 1860-х роках у Європі П. Куліш не стає цивілізацієфобом й антизахідником: «Європейська цивілізація не представляє для нас чогось ненависного, як для московських слов'янофілів, які оголосили Захід гнилим і винайшли якесь *«русское воззрение»* на науки та мистецтва. Ми дружньо вивчаємо все, що вироблено іншими суспільствами та народностями, але благ для нашого народу очікуємо тільки від своєрідного розвитку його власних моральних сил і від збільшення засобів до життя на його рідному ґрунті» [120, с. 10].

П. Куліш ще не проводив строгого розмежування українського та російського національного проєктів: в «Епілозі до «Чорної ради»» він розвинув теорію синтезу південноруської та північноруської мови в літературну російську «общерусскую» мову: українці, переїжджаючи на Північ Русі, переносили туди і свою мову, незважаючи на те, якою вона була, і «ввели цю мову в тодішню руську словесність як річ освічену, засвоєну з загальноєвропейською наукою та здатну виражати вчені та абстрактні поняття». Засвоєння росіянами цієї мови й адаптація до неї власної «створило мову, що складала середину між ними, однаково зрозумілу для обох руських племен. Поворот до народної мови в літературі призвів до наступної переваги північноруського елемента, тоді як «малоросіяни відмовились від природної мови своєї» [121, с. 232]. Куліш пояснює прагнення виразити своїм твором «моральну необхідність злиття в одну державу південного руського племені із північним» [121, с. 253]. В «Історії возз'єднання Русі» він розглядає історію з москвофільської точки зору, але у 1887 р. пише

типово націоналістичний вірш про «не позичений у німця український розум»:

Промовляє, оживає,
Згнічений морозом
Не позичений у німця
Український розум.
Схаменуться, стрепенуться,
Стуманілі люде:
Рідне слово, рідний розум,
Рідна й правда буде [122, с. 4].

Його хитання між українським націоналістичним самовизначенням і проектом «великої руської нації» спричинили доволі активну критику з обох боків, і в спадщині Куліша достатньо висловів на користь обох протилежних спрямувань [225, с. 48—96].

А вже у 1850—1860-х роках у «Записках» П. Куліш обгрунтовує особність української мови та народу, називаючи українську мову «власне руською, а не російською (*ruthenicus, non ruscicus*)» [118, т. 1, с. 262—263], яка була корінною мовою Русі Володимирівної і докорінно відрізняється від російської, польської та церковнослов'янської мов [118, т. 1, с. 267]. Він продовжує історіософію «Історії русів» щодо «вільності та рівності» приєднання України до Польщі [118, т. 1, с. 264] і вважає західноруську мову Великого князівства Литовського історично українською, водночас розрізняючи книжну церковну мову та народну. При цьому Куліш підкреслює «одну мову давнини» всієї Русі, від якої почалися відхилення на Півночі, тобто власне південноруська, українська, мова для нього є первинною мовою Руського світу. Письменник викриває винародовлення української шляхти, наполягаючи на потребі реінтеграції українського суспільства в єдине ціле.

У часописі «Основа» П. Куліш — речник національної особності українців як рівного росіянам народу, дру-

гого незалежного народу руського світу. У своїх статтях про вживання слова «жид» у полеміці із «Сіоном», зокрема у публікаціях «Передові жиди», «Полякам про українців», «Відповіді московському «Дню»» та «Відповіді на лист з півдня», Куліш обстоює суверенне право української національності встановлювати власний мовний стандарт та розвивати власну літературу. У полеміці з поляками на шпальтах «Основи» у 1862 р. з приводу відношення українського дискурсу до польського та російського він проголошує: «Ви самі по собі, ми самі по собі» [119, с. 72]. У «Хуторній поезії»:

Коли хочеш, Ляше, справді
 З русином брататись,
 Мусиш з пана *чоловіком*
Громадянським статись.
 Мусиш ту признати правду,
 Що Русь Руссю буде,
 Докіль будуть руське слово
 Промовляти люде...
 Рід приходить і проходить,
 Сонце світить вічне:
Все сникає, зостається
Тільки чоловічне.
 [122, с. 20] (курсив мій. — В.В.)

У 1880-х роках письменник поетично формулює свої політичні погляди.

Понад усе стоїть *людяність*, людське, «чоловічне», що є основою будь-якої політичної дії та філософського міркування. Ідея ж суспільності має бути впорядкована на засадах «чоловіка громадянського» (це відсилає нас до концепцій громадянина у класичному лібералізмі). Так суспільна рівність імплікує національну рівність, «що Русь Руссю буде», і визнання цих рівноправностей є умовою польсько-українського миру.

Проте історія пішла шляхом різких розмежувань. Протистояння польського та українського проектів по-

роджує феномен «хлопоманства», а українське народництво-«хлопоманство» послідовно відмежовується від російського. І про це — історія наступного персонажа.

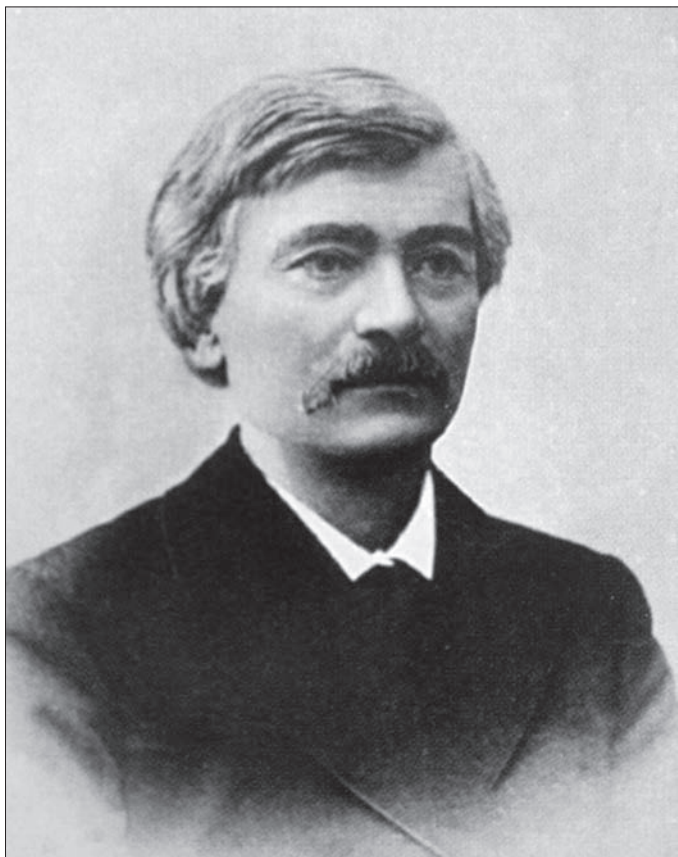
Володимир Антонович. Він згодом став визнаним лідером «Громади» і, власне, патріархом українофільського руху аж до початку ХХ ст. Його вплив охоплював усі складові проблеми України і його роль була надзвичайно важливою як в аспекті історіографічному, де він виховав таких істориків, як Орест Левицький, Михайло Грушевський, Дмитро Багалій, Митрофан Довнар-Запольський, Василь Данилевич, Василь Ляскоронський та ін., так і в аспекті історико-філософському, де він став лідером культурницького українофільства, по суті, своєрідного націонал-демократизму. Учень В. Антоновича Михайло Грушевський став очільником кафедри Львівського університету та провідником Наукового товариства ім. Т. Шевченка, а потім — першим президентом УНР. Власне, ідеї В. Антоновича були реалізовані в Товаристві

⁵² Науковий доробок В. Антоновича з історії України, як для того часу, є справді гігантським: 9 томів «Архива Юго-Западной России», що стосуються історії Правобережної України XVI—XVIII століть, статті та книги про козацтво (одна з головних його тем): «О происхождении козачества» (1863), «Последние времена козачества на правом берегу Днепра по актам 1679—1716 гг.» (1868), «О крестьянах в Юго-Западной России по актам 1770—1798 гг.» (1870), «Очерк истории Великого княжества Литовского до смерти великого князя Ольгерда» (1877—1878), «Киев, его судьба и значение с 14 по 16 ст.» (1882), «Монографии по истории Западной и Юго-Западной России» (1885), «Уманський сотник Іван Гонта» (1882). За редакцією Антоновича видані «Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей» (1874), «Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной России» (1888), «Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси» (1890—1896), а також разом із Драгомановим він випускав (додавав історичні примітки до видання «Исторические песни малорусского народа» (1874—1875) та ін.

українських поступовців (ТУП) 1908 р. і в першій УНР 1917 року. Його інтелектуальна еволюція цікава і добре описана В. Ульяновським у виданні вибраних творів Володимира Антоновича 1995 р. [4, с. 5—76]. Серед праць⁵² історика загалом мало відвертих виступів і викладок політичних поглядів. Тому найбільший вплив Антонович справив як комунікатор українофільської спільноти, фундатор українофільської історичної методології та канону української історії. «Його учень, людина з російського табору Іван Линниченко, слушно зауважував, що «Сповідь» була чи не єдиним відвертим виявом почуттів і поглядів Антоновича» [4, с. 7]. До цього можна додати статті в «Основі» «Що про це думати» та полеміку з Падалицею, частково — ненадруковані за життя, але видані у 20-тих роках ХХ ст. ескіз статті «Про українофілів та українофільство», подання сенатору Половцову «Погляди українофілів». Є дві праці, які особливо яскраво ілюструють погляди В. Антоновича, — «Моя сповідь» і стаття в галицькій газеті «Правда» «Про три національні типи народні» 1888 р.

Соціально-класовий конфлікт у біографії Антоновича поєднався із національно-релігійним протистоянням. На цій хвилі ми бачимо відкриття нового рівня політики, з постановкою питання про активне залучення до політичної практики широких мас населення, а отже, початок діяльної конкуренції за політичні преференції та вподобання цього населення. Цьому відкриттю і протистоянню були присвячені перші виступи В. Антоновича в журналі «Основа»: «Що про це думати» [6] 1861 р. та «Моя сповідь» [4, с. 78—89] 1862 р. Вони стали маніфестом українського хлопоманства, а водночас і актом розмежування українофільського дискурсу та польського і російського проектів модерних націй.

Історик твердо опирається на етнографічний факт україномовності населення та відкидає ідеологію «істо-



Володимир Антонович

ричної Польщі» — польської державності та союзу з польським модерним націоналізмом, насамперед обґрунтовуючи це історичним досвідом нерівноправності польсько-українських стосунків та їхнім негативним результатом. В. Антонович виходить із позитивного факту існування етнографічно іншого українського народу (називає його то українцями, то малоросами чи південноросами [4, с. 146], то русинами поряд із великоросами, білоросами та поляками [4, с. 90]), який має власні антропологічні, філологічні, психологічні та культурно-історичні риси, тобто власну національність.

Під *національністю* Антонович розуміє «суму таких прикмет, якими одна група людности відрізняється від цілого ряду інших груп», серед яких основне місце посідають мова, спільність антропологічного типу та культури [4, с. 90], і це настільки очевидно, що вони становлять окремих етнос. Спираючись на загальне судження Максимовича, Шафарика, Лавровського, Пипіна, Новаковича та інших, В. Антонович твердо проголошує, що українська («південноруська» або «малоруська») мова є автентичною, органічною та окремою мовою 15-мільйонного народу [4, с. 147]. Проте мова — не єдиний чинник, що відрізняє націю, не менш важлива і ментальність, або певні психологічно-культурні особливості, які поділяють усі члени даної етнонаціональної спільноти [4, с. 90]. Отже, історик послідовно впроваджує україноцентричну та українофільську оптику історичного процесу, яка дисонує із польською та російською.

В. Антонович спирається передусім на власний історико-етнографічний досвід і відкриття «українського (в термінології «Моєї сповіді» *«южнорусского»*, хоча одразу ж уживає слово *«украинцы»* [4, с. 89]) начала» і засновує свою практичну політику на етнографічному факті існування українського народу та на морально-політичній настанові «турботи та провіти народу».

Таким чином, Антонович кардинально відокремлює українську національну спільноту і відіграє поворотну роль в українському націєтворенні. Відстоюючи права української нації на власну літературу та школу, дослідник вживав аргументів як історико-філологічних щодо лінгвістичного статусу мови тощо, так і соціально-філософських.

Так, у записці про українську мову (1905 р.) за офіційним дорученням історично-філологічного факультету Київського університету св. Володимира (складена на урядове звернення, а її основою були попередні публікації автора, зокрема, його відома стаття 1900 р. «К вопросу о галицко-русской литературе», де велася полеміка з виступами київського професора славістики Т.Д. Флоринського в «Киевлянине») Антонович посилається на фактичну інакшість мови. Отже, поза важливістю лінгвістичного статусу, суттєво, що цією мовою говорить багатомільйонний народ, і за відсутності літератури рідною мовою народ пригальмовується в розвитку і «втрачає багато часу на засвоєння знань» [4, с. 154]. Він повторює те *«українське парі»*, яке висловлювали всі українофіли, від Шевченка та Костомарова до Куліша, Антоновича, Драгоманова та ін.: *«якщо дійсно існування малоруської літератури виявиться зайвим, то вона сама собою припиниться: ніхто не стане писати і видавати книг, які залишаться без читачів та покупців; якщо ж малоруська інтелігенція дійсно потребує літератури, то жодна заборона не в стані знищити цієї потреби»* [4, с. 155], і *«на це відповідь може дати лише майбутнє»* [4, с. 156]. У листі до сенатора Половцева 1881 р. Антонович вказує на хибність політики обов'язкового «однообразия», оскільки це суперечить самій природі. Натомість різноманітність може посилювати міць держави, коли вона забезпечує всім «інакшим» рівні права та свободи, отже, політика «одноманітності» веде до ослаблення держави.

В. Антонович, виходячи з фактичного існування українського народу, обстоює можливість і потребу розвитку української мови та культури. У «Моїй сповіді» він доводить, що народ український, який населяє конкретну територію, мають почути історики та політики, і визначення політичної долі цього народу не може відбуватися без урахування його етнічної природи та політичної волі. Місія ж інтелектуалів є передусім досліджувати потреби народу та сприяти його освіті, інтелектуальному та соціально-політичному розвитку [4, с. 82]. Там же він формулює типово народницьку, *наївну віру у творчі сили «народу»*: мовляв, треба тільки допомогти народові в освіті та набутті самосвідомості, а він сам придумав собі цілі, незрівнянно вищі та розумніші, ніж їх може виробити *«просвещенное общество»* [4, с. 82].

Виходячи зі своїх історичних і політичних переконань, Антонович заявляє, що польські суспільні ідеали та форми (передусім «шляхетство», себто аристократизм) цілковито суперечать українським, а історичний досвід переконує його в національній інакшості українців та у відсутності будь-якого спільного простору Речі Посполитої, окрім постійного протистояння. Історик аргументує власне звернення до українофільства, окреслюючи екзистенційну дилему: польські шляхтичі в Україні мають лише дві можливі стратегії — або звернутися до місцевого «народу» (у народницькому сенсі цього слова) і перейнятися його проблемами та інтересами (і тут він вживає народницький комплекс «спокутувати все зло, що ними [елітами, шляхтою] спричинене народу»), або емігрувати у землю, де «народ» є такої ж мови та етнічності, себто польський [4, с. 88].

З філософії історії В. Антоновича постає і його практична політична програма, і його бачення соціальної перспективи. Він виходить з історичних форм соціальної організації українців, наголошуючи, що «суспільне само-

врядування — це постійна мета, до якої прагнуть український народ» [4, с. 82]. У статті про «три національні типи», протиставляючи українців полякам і росіянам, Антонович вказує на типи української соціальної організації, «асоціації». «Українська асоціація (чумацтво, рибальство, чабанство) видається своєю малочисленністю і рівноправністю товаришів», провідництво в ній визначається здібністю та кмітливістю, а нагородою за це «лише шана і повага». Натомість «у поляків асоціацій зовсім не водиться», а російський ««большак» єднається сам за всіх і сам порядкує, скільки куди треба робітників. Од роботи сам ухиляється, зіставляючи собі тільки право указчика, право проводиря й доглядчика за роботами. За комісію, за привід і догляд йому відділяється найбільший пайок з заробітку» [4, с. 97]. Політичні ідеали суспільного життя для росіян лежать у сфері авторитаризму: росіяни «охочі слухати тільки *авторитету* і слухати *абсолютно, безперечно*. Вони проти авторитету не тільки не мають нічого незгідного, суперечного, а навпаки, ще знаходять таку підлеглисть дуже потрібною, позитивною і корисною». «Русини мають інший ідеал — *це правда, правдивість, громадська рівноправність*», тобто «повну волю і рівноправність», а поляки «об'явилися прихильниками ідеї *аристократизму*: вироблена ними *суспільність* була аристократичною» [4, с. 97]. Як ми бачимо, у *творах Антоновича нарешті натрапляємо на україномовний термін «суспільність»*, який охоплює сучасне поняття «суспільство»,

⁵³ Відбиваючись від звинувачень, Антонович називає (у записці на адресу уряду 1905 р.) український народ цілком бездержавним, «позбавленим державного інстинкту», та ідеалізує українську інтеграцію в Російську державу (відбулася нібито «лише почуттям любові та єдності, без всякого роздратування чи озлоблення»), а Україна «ніколи не подавала навіть ознак політичного сепаратизму» (що є, принаймні, очевидною дипломатичною хитрістю, з огляду на рівень знання історії Антоновичем) [4, с. 157]. Ці по-

але водночас може бути прочитане як «соціальність», «суспільний тип» тощо.

Спростовуючи звинувачення проти української літератури, яка нібито загрожує політичним сепаратизмом⁵³, у записці 1905 р. В. Антонович звертається до *розмежування суспільства та держави і національності та держави*. Національність, за Антоновичем, є природним явищем, яке можна винищити лише брутальною силою, колишне національне буття накладає відбиток на прийдешні покоління. Натомість держава є фактом не природи, а «людського розуму», вона складається «згідно вимог історичного життя»; держава є «союз, у який вступили люди однієї або різних національностей з метою забезпечити зовнішню безпеку та внутрішній добробут» [4, с. 157]. При цьому Антонович посилається на те, що в його час кордони зазвичай не збігалися з кордонами національностей. Більшість бездержавних націй, на думку історика, не прагнуть політичної незалежності, а тільки гарантування їхніх прав і свобод. Сукупність цих різних національностей творить цілісне суспільство.

Держава, зазначає Антонович, критикуючи повість «Вогнем і мечем» Г. Сенкевича, є проєкцією та витвором суспільства для забезпечення власного урядування. Це «установа, що гарантує і матеріальну безпеку суспільств та задоволення їхніх вищих моральних потреб: свободу

гляди видаються доволі штучними, зокрема, в контексті його «національно-характеристичних» поділів у науці [4, с. 100—101].

З висоти сучасних досліджень історії націоналізмів ми бачимо, що спроба Антоновича запевнити російський істеблішмент у незагрозливості українства мала набагато менше реальних підстав, аніж вигуки М. Каткова, О. Іванова та П. Валуєва в російській пресі 1860-х років [147, с. 106—107]. Як слушно зазначає О. Міллер, посилаючись на М. Гроха, це був момент переходу націєтворення зі стадії А до стадії В (заснування організаційних структур і широка пропаганда українофільства).



Герб Антоновичів

совісті, можливість розумового розвитку тощо». Людина є істотою політичною, власне, такою, що потребує спільності, отже, *«державна представляє одну із найвищих форм людського співжиття, та ідея держави є тим дорожчою для всякої розвинутої людини, чим більш свідомо вона до неї ставиться»*. Державна влада *«є вираження можливої у даному суспільстві суми справедливості та безпристрасності відносно всіх своїх підданих»*, незважаючи на станова, національну відмінність чи особисте становище в суспільстві. Тому *«ідея держави є рівно дорогою для всіх осіб, хто входить у її склад»* [4, с. 110].

Антонович категорично відкидає ідеологію онтологічної нерівності людей, культуртрегерства поляків, росіян чи представників будь-якої іншої національності, що виправдовує політичне поневолення правлячим класом, заперечує, що держава нібито має не задовольняти інтересів підданих, а нав'язувати їм свої цілі і карати радикально за спротив [4, с. 134].

В. Антонович визначає відмінність українського народництва від російського. Ставлення історика (а разом із ним усієї київської «Громади») до російських соціалістичних, зокрема нігілістичних, ідей чітко висловлене в «Отзыве из Киева» 1862 р. [5]⁵⁴: ніхто не має права нав'язувати народові, користуючись його невіглаством, свої теорії, але повинен максимально прислужитися загальному піднесенню розвитку інтелектуального та політичного суспільства, все інше є «пуста мрія», «поки народ тьмяно усвідомлює свої потреби». Тому «народна освіта повинна бути заснована на власних началах» народного світогляду та притаманної йому моральності, і опираю-

⁵⁴ Приводом до цього відгуку була прокламація «Молода Росія» реально неіснуючого «Центрального революційного комітету», який насправді очолював Петро Заічневський (1842—1896), що проголошувала програму масового революційного терору.

чись на світоглядні цінності та принципи народу, розвинути їх до найвищого рівня власного саморозвитку, згідно з іманентною логікою розвитку масового світогляду народу. Оскільки ж український народ є глибоко християнськи релігійним, поважає приватну власність, особливо на землю, і вважає її основою будь-якої свободи, зберігає глибоку повагу до своєї національної особистості та рис власної народності, а також — особливо шанує сім'ю як інститут суспільства, що від нього легко перейти до громади, то *«релігію, сімейну моральність і право власності ми вважаємо невід'ємним народним надбанням», наступ на яке є злочин проти «народного духу і ...волі»* [4, с. 39—42] (курсив мій. — В.В.). Прикметно, що в цьому «Відгуку» українофіли однаково виступають проти «лібералів-теоретиків» і «друзів станової рутини», тобто російських революціонерів-нігілістів та старорежимних консерваторів.

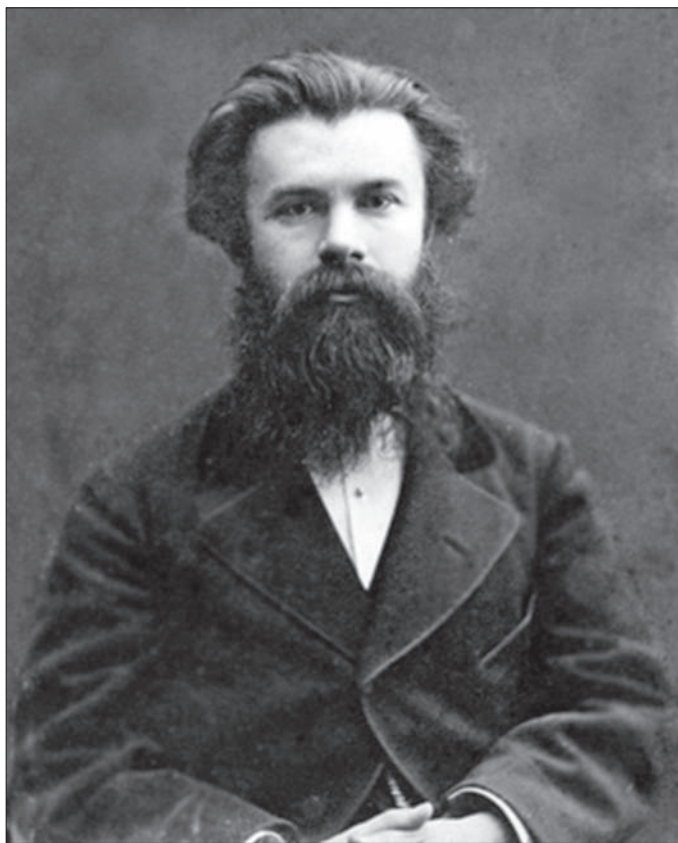
Якщо із П. Кулішем В. Антонович розійшовся ще в часи «Основи», відкидаючи пізніше його схиляння до русифікації і теорії «літератури для «домашнього обихода»», М. Костомаров також віддалився від українофільського руху, то дискусія Антоновича і Драгоманова, двох молодих членів київської «Громади», стала біфуркаційним пунктом в історії (політичної) філософії в Україні й основним сюжетом 1870-х років з точки зору політично-філософської думки та ідеї суспільності. Михайло Драгоманов став першим модерним теоретиком суспільності, який визначив суспільність відкритим та артикульованим предметом своїх текстів.

Михайло Драгоманов та Олександр Стронін. М.П. Драгоманов посідає у нашому дослідженні особливе місце, настільки, що його думки винесені в епіграф цієї книги. П. Струве у передмові до паризького видання творів М. Драгоманова В. Кістяківським 1906 р. оголосив: *«Драгоманов першим з російських публіцистів дав російській демократії широку та ясну політичну програму...»*, роз'яснив

смысл та значення конституційного ладу і... прав особистості, початки самоуправління..., був представником істинно-наукового, або позитивного соціалізму» [193, с. V] (курсив мій. — *В.В.*). Значення Драгоманова для історії української філософії ще досі достатньо не охоплено в усій його багатоманітності.

Сам М. Драгоманов в «Автобіографії» докладно описує джерела, що впливали на його інтелектуальний синтез. Першим джерелом була аристократична родова традиція козацької старшини та декабристське минуле його дядька. Я. Драгоманов був членом Товариства об'єднаних слов'ян, батько сповідував (після повернення до України наприкінці 1830-х) ідеї, які були сумішшю християнства з філософією XVIII ст., якобінства — з демократичним цезаризмом. Батько активно сприяв освіті Драгоманова, сформувавши в нього цікавість до історії та «певного роду політики» [55, с. 39]. Інше джерело формування поглядів М. Драгоманова — це його безпосередні вчителі, серед яких він особливо виділяв латиніста Казимира Йосиповича Полевича та історика Олександра Івановича Строніна. Роль останнього була особливо значущою, оскільки він справляв безпосередньо ідейний, світоглядно-філософський вплив, причому не тільки на М. Драгоманова, а й на «моральне виховання цілого ряду поколінь у Полтавщині» [57, с. 575]. Тому скажемо пару слів про його ідеї, після чого перейдемо до М. Драгоманова.

Олександр Стронін (1826—1889). Син кріпака з Курської губернії, він викладав історію у Полтавській гімназії, де організував довкола себе цілий гурток студентів, які заглиблювалися у вивчення проблем суспільствознавства, історії, філософії політики. М. Драгоманов відзначав, що вплив Строніна був непересічним, і саме він скерував його до набуття «доброго філософічно-політичного виховання», перш ніж ставити політичні питання і завдання, та до вивчення європейської політичної філо-



Михайло Драгоманов

софії і гуманітарних наук [57, с. 594]. «Філософічний» наголос політичної теорії та практики, дух *філософії*, який відзначає Драгоманов у Строніна, є прикметною рисою у переважно антифілософічну добу 1860 рр., що забезпечило його від примітивного «шестидесятницького» нігілізму й антифілософізму. Дещо поетично, але саме завдяки цьому початки «першої модерної політичної української програми», формування українського політично-філософського та суспільного дискурсу несе на собі переважно і властиво філософський, фундаментально-світоглядний, гуманістичний і гуманітарний (див. апеляцію до «гуманних ідей» М. Драгоманова [55, с. 40]) відбиток, на відміну від російського політичного, аж до політиканства «соціалізму дії», в якому філософська рефлексія, міркування, власне інтелігенція завжди були чимось лайливим, зайвим — від Ткачова до самого Леніна із його загальновідомим висловом про інтелігенцію та революцію.

Отже, ідеї О. Строніна потребують окремого застосування над ними⁵⁵. Таке бачення ідеї суспільності постає саме з другої книги «*Політика як наука*», де викладе-

⁵⁵ Ці ідеї представлені у трилогії О. Строніна: «Історія і народ» (1869), «Політика як наука» (1872), «История обществности» (1885). Серед усіх книг саме друга представляє основу його розуміння суспільства як такого, як особливого феномена і виміру людського буття, перша книга [199] присвячена здебільшого проблемам методології, а третя конкретизує розробки другої, хоча остання відзначається терміном «*общественность*», який безпосередньо стосується нашої роботи. Цей термін не можна перекласти українською у сучасному розумінні «*громада, публіка*» і в сенсі «*суспільство, товариство*». Термін «*общественность*» цілком збігається із семантичним навантаженням слова «*суспільність*». Філологічно слова «*общественность*» і «*суспільність*» є настільки ідентичними, що коли ми натрапляємо на термін «*суспільність*» вже у Драгоманова, то він постає якщо не перекладом «*общественности*», то принаймні точно конгеніальним йому [199]. «История обществности» буде цілком адекватно перекладена як «*історія суспільності*».



Олександр Стронін

но концепцію суспільства та соціологічної науки. Предметом книги є від початку заявлене «*суспільство*» як *ціла тотальність, що охоплює всі міжлюдські взаємини, їхні політичний та економічний виміри*, а мета цієї праці — «знайти внутрішню єдність суспільства» в тому удаваному хаосі суспільного життя, що видається на перший погляд [200, с. 12]. О. Стронін наголошує на тому, що це не є дослідження політичне чи економічне, а навпаки: «Кажуть про науку не держави, і навіть не людства, а взагалі про науку *суспільства*» [200, с. 35—36].

Він хоче побудувати «науку суспільства» [200, с. 146], що є логічним та якісним доповненням науки про природу та людський індивідуум (психологію) і вивчає *суспільство як найбільше ціле, яке творить людство та історія*. Тобто — специфічний людський устрій, що постає з природи та підлягає її природним законам, але ці закони реалізуються в абсолютно новій, вищій реальності, отже, набувають якісно нової форми, а їхнє вивчення потребує якісно нового дискурсу та нової науки — соціології. Пізнання сутності суспільства як такого, його законів і властивостей має трансформувати всі галузі знання про людину — від історії до практичної політики, що має спира тися на розуміння «нервового процесу суспільства».

Сам О. Стронін заявляє, що він спирається передусім на О. Конта, але водночас задає широкий ідейний горизонт — від Аристотеля до Бодена, Конта і Дарвіна, вживаючи фізіологічні взірці для розуміння розвитку суспільства, але уникаючи редукції [200, с. 3—11]. Згідно із Строніним, існує «суспільство не як просте тіло, а як організм» [200, с. 42], цілісний і нерозривний, який має свої органи, неподільні клітини-атоми-індивіди тощо, із власними суттєвими закономірностями та властивостями, що незвідні до фізіологічних і психологічних. Формування та розвиток його і становить головний сюжет

історії. Він відділяє поняття суспільства від «так званого суспільства», яке вживається у розумінні протилежної сторони держави-уряду [200, с. 54]. За О. Строніним, суспільство є такою тотальністю, що охоплює і державу, і владні інституції, і політичні партії — як свої органи, складники. «Всяка найменша група людей» існує «як суспільство у суспільстві, як *status in statu*», вона аналогічна державі та людству, «кожна з них прагне організуватися за одним і тим же планом, і все питання кожної полягає лише в тому, як далеко вона встигла піти у цьому прагненні» [200, с. 35]. Отже, всі види суспільств мають «дещо спільне», спільні закони побудови та розвитку [200, с. 37—38].

Суспільна єдність — це єдність органічна, «у суспільному цілому не можна зачепити жодної його частини, без того, щоб не заподіяти відповідної зміни в усіх інших» [200, с. 40]. О. Стронін засвідчує відкриття для російського контексту взаємозалежності всіх верств суспільства, яке руйнує станові ранньомодерні перегородки, упередження, що нібито вищі верстви населення («*просвещенное общество*») можуть жити окремо від «народу» й урядувати «народом» звіддала. Навпаки, жодні станові перегородки не можуть врятувати суспільні еліти, якщо вони нехтують взаємозв'язком «верхів і низів»: зміна становища селянина спричиняє зміни становища «орендатора, мануфактуриста, торгівця», аж до самого уряду, а «звільнення рабів покращує норови не тільки їх самих, але і панів їхніх» [200, с. 40].

Натомість бідність шкодить «суспільному здоров'ю», а нові ідеї мислителів впливають на розвиток законодавства та суспільної моральності. Кожна частина суспільства, «прямо чи дотично, швидко чи повільно, але невідомо впливають на всі інші частини», у найглобальнішому сенсі цього слова [200, с. 41]. Органічна єдність суспільства як єдиного цілісного суб'єкта відрізняється

від органічної єдності природи чи індивіда, насамперед тим, що людина є самостійним і неподільним атомом, а отже, можна вільно переходити від організму до організму, при цьому людина залишається такою, що неодмінно та непозбутньо потребує суспільства як власного організму, *суспільності*.

За аналогією, О. Стронін моделює суспільство як конусоїдну форму, що є накладенням пірамідальної форми ієрархії, яка існує у будь-якому суспільстві, та колової форми організації. Остання полягає в тому, що суспільство розвивається довкола певного центру, який множить нові підрядні, складнопідрядні та складносурядні центри. Ієрархічно він виділяє в суспільстві три рівні суспільних верств: владу, середній клас, або капіталістів, нижчий, або працівників, і ці верстви розділяє на три складники, або члени: «изобретатели, приспособители, применители» (винахідники, пристосувальники, застосувальники), які відповідно працюють із факторами сил природи, мистецтва, людини [200, с. 12—27]. Як ієрархічність, так і центрованість суспільств буває різною. Суспільство може бути великим (держава чи людство) і малим (сім'я чи рід), централізованим і децентралізованим, інстинктивним (тобто об'єднаним за почуттями та емоціями) та свідомим (побудованим на розумінні суспільної природи людини, суспільності людського буття), зрештою, залежно від переваг і рівноваги між складниками та верствами — *демократичним, «тимократичним» (буржуазним), аристократичним*. При цьому О. Стронін зазначає: «чим суспільство більше, чим більше його інтелігенція [тобто чим розвинутіші в ньому інтелігенція та громадянська свідомість], чим повніша у ньому децентралізація при єдності, чим більше у ньому органів і чим вони більші довершені [тобто чим воно диференційованіше], тим воно і вище на соціологічній класифікації, тим воно досконаліше» [200, с. 51].

Стронін формулює теорію розвитку суспільств, розвиваючи цей розвиток на фази прогресу, застою (або розквіту), регресу або занепаду. Історія суспільств є нелінійною — суспільства розвиваються циклічно, циклами прогресу та регресу, змінюючи одне одного, по-друге, під впливом діалектики складання та розкладання («слагання и разлагания») [200, с. 70—71]. Суспільство та людство для О. Строніна — принципово смертні, тобто мають свій гіпотетичний кінець, попри це, людство як цілісне суспільство, як суспільство суспільств, досі перебуває на стадії прогресу. Будь-який *соціологічний процес, на відміну від природного, є передусім доцільним, телеологічним процесом*, тобто суспільна історія та суспільність загалом засновуються на телеологічній причинності, або, як назвав би її Вебер, *цілераціональності* [200, с. 159].

Розвиток суспільства мотивується і визначається не тільки його фізичною чи економічною силою, а передусім певними ідеалами, цінностями, прагненнями. Такими ідеалами насамперед є досягнення кращої організованості, більшої свободи, рівності, розвитку (диференціації та децентралізації) суспільства. Наприклад, для античної Греції це була ідея свободи вільних громадян та їхньої реалізації в урядуванні полісу, для модерної Франції та Європи — ідея залучення до політики та уповноваження «третього стану» — буржуазії, для сучасного О. Строніну ХІХ ст. це видавалось ідеєю загального права вибору та демократії, під якою він розумів забезпечення реальної свободи та рівності трудового класу. «Як тільки дане суспільне начало, сила чи форма... сягають свого апогею, влади... і коли, досягнувши його, бажають його зберегти, утримати за собою,... це... відбувається тому, що нових прагнень у них вже немає.

Жити без нових прагнень ще можливо, але жити без будь-яких прагнень — рішуче неможливо: це означало би

відсутність будь-якого руху, отже, смерть, а не життя». «За неможливістю нових прагнень залишається тільки повторення старих прагнень», тому «застій (або стан розквіту, де суспільні прагнення реалізувалися до кінця) неодмінно обертається у регрес», а «регрес полягає ... неодмінно у пригадуванні, у повторенні задів, у воскресінні древніх ідеалів». Але оскільки давні ідеали будь-якої частини суспільства завжди розходяться з новими ідеалами його цілого, то слугами перших виявляються тільки найгірші, мертві члени другого, а всі кращі та живі сили і здатності від нього відступають» [200, с. 106]. О. Стронін виводить, що в суспільстві завжди є щонайменше дві партії — прогресистів і регресистів, а на схилі розвитку суспільства — прогресисти, регресисти, консерватори (що намагаються зберегти *status quo* апогею суспільного розвитку).

Критеріями природного розвитку суспільства та коректної політики Стронін визначає поступовість, органічність, еволюційність еволюції суспільного життя, яке природним чином формулює і ставить питання, нові вимоги та цінності. Стронін рішуче критикував історичну науку, що опирається на «великі події» та «великих дієвців». Він називав це «конспіраторською історією» та «конспіраторською вірою» і вважав, що нею уражені як історія, так і політика «як мистецтво».

Саме нерозуміння суспільних закономірностей, того, що *для реальних змін ціле суспільство мусить дозріти*, ідея, вироблена мислителями, мусить увійти через закон і право в суспільні маси, а також нечутливість до суспільних запитів та ідей, поставлених природним розвитком суспільства, — усе це призводить до заколотів, революцій, бунтів тощо.

Політичні прийоми заколотів і бунтів Стронін пов'язує з «конспіраторською історією». «*Наша конспіраторська історія, що вміє тільки живописати великі образи та розстилатися перед великими героями, але нічого не може*

розуміти у цих вишуканих образах та героях, не виключаючи і того, що є велике, а що мале, ... постійно штовхає своїх кращих учнів на погибель, сама ж тільки вміє умивати руки». Бо «мовник, як і сучасний історик, розраховує більше на особи, аніж на системи і принципи, дає ціну тільки владі і не дає її суспільству, тому що змовник, як і сучасний історик, набагато більше вірить у сваволю свою, у людську волю, ніж у закони суспільства і необхідність історичну» [200, с. 198].

Загалом Стронін робить перехід від любові до «великих подій» і «великих дієвців» до непомітних закономірних процесів і законів соціального розвитку, свідомо порівнюючи цей перехід із переходом від ідеї катаклізмів до ідеї поступових процесів у геології, або від пошуку чудотворних еліксирів до відкриття ваги постійної гігієни [200, с. 133]. Він усвідомлює, що соціальна філософія з'являється історично із філософії історії, тому коректне розуміння історії взаємоімплікує коректне розуміння та визначення природи суспільства як суб'єкта історії. Таке коректне розуміння безпосередньо впливатиме на політику, що має перейти від «великих реформ» і «великих царювань» і потрясінь до поступової, повільної, непомітної політики розвитку суспільства [200, с. 136; с. 130].

У поглядах О. Строніна ми бачимо дуже багато перегуків із майбутніми поглядами М. Драгоманова. Стронін зосереджує увагу на розвитку суспільності, критикує концепції «великих подій», як і Драгоманов. Стронін, попри скептичне ставлення до всіх політичних концепцій, преферує лібералів — як більш моральну та прогресивну сторону [200, с. 184—185], цілком так само, як згодом Драгоманов визначатиме свої «гуманні, ліберальні ідеї» [55, с. 41]. Стронін вважає Англію найрозвинутішим суспільством, еталоном розвитку, що «володіє і достатньою масою, і високою інтелігенцією, і значною децентралізацією», це «суспільство, вище якого ще не піднімався досі

загальний лад людського життя» [197, с. 53]. І Драгоманов особливо виділяв Англію та Швейцарію, як «самі вільні держави» [61, с. 286], і, слідом за Строніним, критикував недорозвинутість суспільної самоорганізації, пригніченої царською політикою, вказуючи на те, що це насамперед шкодить владі та спокою самої царської влади [200, с. 57].

Драгомановський соціалізм прямо збігається з тезою Строніна, що головною проблемою і питанням ХІХ ст. є проблема економічної нерівності та безправ'я пролетаріату і бідного селянства, тому артикульована вимога «рівності економічної, як єдино дійсної гарантії подальшої політичної» [200, с. 85]. Ця проблема, що стала відома пізніше як «соціальна квестія», сформульована точно Строніним і, найімовірніше, була передана ним і Драгоманову. Як і Драгоманов, Стронін не приймає класичний парламентаризм [200, с. 131], так само він критикує новітній російський соціалізм із нігілістичними тенденціями до тероризму та негачії філософії [200, с. 219], наголошує на особливій ролі інтелігенції як класу, що не вписаний у суспільну ієрархію, але рівномірно охоплює все суспільство [200, с. 24]. Стронін застерігає від спроб «усунути» будь-який клас — торговців, аристократію, інтелігенцію, пролетаріат чи якийсь інший, він наголошує, що доки існує суспільство, неодмінно існуватимуть у ньому меншість і більшість, «аристократія та демократія» [200, с. 18]. А утопічна спроба видалити природні органіклази суспільства неодмінно призведе до його смерті [200, с. 48—49].

Як бачимо, ідейних зв'язків Драгоманова і Строніна більш ніж достатньо, але важливіше те, що *Стронін артикулює ідею суспільності в її теоретико-науковому соціологічному вимірі*, і є безпосереднім агентом впливу на Драгоманова. Проте *Стронін не пропонував жодної політичної програми чи політичного проекту* — він, як науко-

вещь, намагався лише подати науково-фактологічний базис для політики нового штибу і нового якісного рівня.

Погляди М. Драгоманова. На прощальному бенкеті на честь М.І. Пирогова з нагоди відставки останнього ще молодий студент М. Драгоманов наголосив, що «началом багатобічної діяльності» Пирогова була «повна повага до людини», і це справило значний вплив на «моральний розвиток молодого покоління». Встановлення принципу обґрунтування будь-яких адміністративних дій певними моральними засадами та культивування гуманних начал послужило налагодженню відкритого та позитивного клімату в гімназіях. Цікаве зауваження М. Драгоманова про надмірність гуманності та свободи: *«Можна тільки пожалити про суспільство, в якому гуманність буває часом зайвою і породжує поряд із законною свободою хоч і випадкове свавілля! Хіба можна боятися емансипації селян через те тільки, що деякими вона може бути хибно збагнута?.. Що в цьому нерозумінні винне: емансипація чи закріпачення?»* [172, с. 116].

Ми вже бачимо в Драгоманова його *фундаментальну настанову людськості як людяності*, яка проявляється в інших його творах. У своїй педагогічній практиці він керується принципом навчання рідною мовою народу, поступово переходячи до вивчення російської та церковнослов'янської.

Він «здебільшого поділяв прагнення та ідеї українських націоналістів [так їх називає Драгоманов!], але багато у чому... не міг поділяти зневагу їх до російської літератури, котру вважав розвинутішою за українську і більш наповнену загальноєвропейськими інтересами; не подобалася [йому] і різкість українців до поляків», а особливо «думка про... союз із царським урядом проти поляків», за що він отримав прізвисько «космополіта» [55, с. 44]. Націоналістична конфронтація відштовхнула Драгоманова, але зворотні репресії уряду проти україно-

філів, особливо, як зазначає сам автор, «донос [з приводу драгомановських педагогічних статей] князя Ширинського-Шихматова мав своїм наслідком остаточне прикріплення мене до українського напрямку, так як я з природної реакції зайнявся більш старанно дослідженням українських питань, спочатку педагогічного, а потім і національного взагалі» [55, с. 48].

Отже, простежуємо подвійні джерела українофільства Драгоманова: з одного боку, це був передусім загальний гуманістичний, навіть соціал-демократичний, космополітизм, успадкований від Строніна, Герцена та загалом європейського утопічного соціалізму, який переймався проблемою соціально-економічної експлуатації та нерівності, тобто суто європейський модерний політико-філософський первень, з другого боку, власне український національний патріотизм, бажання визволення саме українцям.

Доробок Драгоманова умовно можна поділити на три групи. Перші дві — полемічні тексти — виділяються за цільовою аудиторією. Він протиставив свою позицію, умовно кажучи, і «патентованим українофілам», і «українофобам». *Перша група* — це полеміка із російськими та польськими авторами та ідеями, що заперечували існування України та(або) проводили прямо чи приховано її асиміляцію (наприклад, «Что такое украинофильство» (1881), «Евреи и поляки в Западном крае» (1872), «Историческая Польша и великорусская демократия» (1883). Тут він послідовно захищає реальність буття українського народу і його політичні права на буття та розвиток. *Друга група* — це жорстка полеміка із самими українофільськими діячами (і в підросійській, і в півавстрійській Україні), де він обговорює стратегії розвитку українського суспільства, починаючи з культури і завершуючи політикою) (наприклад, «Література великоруська, російська, українська і галицька» (1873), «Шевченко, україно-

філи і соціалізм» (1879), «Чудацькі думки про українську національну справу» (1891) тощо). Нарешті, *третья група* — це його програмні тексти, які є особливо значущими для історії становлення ідеї суспільності («Передне слово...» 1878 р. і проект конституції для організації «Вільна спілка» 1883 р.). Дещо окремо стоять його загальні наукові історичні та етнографічні статті (про історію релігії XVI—XVII ст., про античну історію чи про український фольклор) та мемуарні тексти (автобіографії та «Австро-руські спомини» (1890-і рр.) і «Два учителі» (1894) тощо).

Драгоманова дуже легко читати. Він пише ясным стилем і його мета — пробитися до дуже неприязного читача. Важко передати його ідеї більш доступною мовою, ніж він сам писав. Він декларував раціоналізм як свою принципову позицію — і ніби слідом за Декартом, намагався писати «clare et distincte», «ясно і чітко». Його ідеї — як читач побачить згодом — досі є актуальні, інколи здається, що вони написані у 2014 р., а у не 1878 р. Причин такої актуальності багато. І тим більше прикро те, що досі не існує повного академічного видання його творів, які розірвані між кількома збірками та архівними публікаціями. Драгоманов належить до тих авторів, у яких роз-маїття текстів об'єднане чіткою послідовністю однієї і тієї ж ідеї. Незважаючи на часткові трансформації, його світогляд, оформлений у молоді роки, формує досить струнку систему ідей, яка розгортається у різних формах залежно від цільової аудиторії чи предмета авторського тексту, але не втрачає ідейної послідовності та внутрішньої логіки.

Людськість та національність (людство та нація). В центрі драгомановської думки — *людськість*, яка є об'єктом піклування політики та цінністю соціального розвитку, людина та її добробут і свобода, людяність як моральний імператив. Генеалогія зростання ідей свобо-

ди, рівності та єдності людськості⁵⁶ є ключовою для драгомановської філософії історії і пропедевтикою до політичного проекту «громадівського соціалізму».

Драгоманов заперечує, з одного боку, обмежений націоналізм (національство), але з іншого боку — і безоглядний космополітизм. І в першому, і в другому він вбачає репресивне начало, що давить на людину і забирає в неї свободу.

Космополітизм і націоналізм, людськість і українськість, соціальне та національне переплетені у Драгоманова в єдину систему.

«*Людство є тільки сукупність націй*», — заявляє Драгоманов російським соціалістам. — «Ідол же [космополітичної, «все-»] людини є тільки абстрагування кращих рис від індивідуумів і націй. *Сукупність ознак індивідуумів, що населяють певну вітчизну і становлять певну націю, і є національність*. Покланятися їй не варто, але і нехтувати нею не можна. Її слід визнати як факт..., як сукупність ознак, властивих певному числу індивідуумів», що є «умовою асоціації [*спілки* у термінології Драгоманова] між собою, руйнувати яке значить розривати союз на атоми і ослаблюти кожен індивідуум окремо і разом; ослаблюти же і розбивати партикулярні союзи — значить ослаблюти і розбивати і загальний, спільний» (курсив мій. — *В.В.*). «Ідеал людини ми складаємо, тільки абстрагуючи найсимпатичніші ознаки індивідуумів і націй, а отже, прагнучи до того, *щоби розвивати індивідууми та націю до ідеалу людини* [космополітичного, вселюдського ідеалу], *ми повинні відправлятися від існуючих індивідуаль-*

⁵⁶ Людськість у Драгоманова, як і загалом у тогочасній українській мові, містить одразу три поняття: як *атрибут людини*, як *людство* і як *людяність* (*гуманізм*), тобто є еквівалентом полісемантичності франц. *humanité*, відрізняється від *людиності* як *населення конкретної території*.

них національних ознак, інакше виховання обертається саме у втискування живих людей у форму пустого ідола» (курсив мій. — В.В.). Основною ж ознакою нації є, за Драгомановим, мова, натомість «слід дуже скептично ставитися до розмов про національні ідеї і навіть національні установи», але «національні схильності,... здатності, звички... існують, хоч... більш відчуються, аніж піддаються визначенню». Тому «розвиток нації до людського ідеалу» (або ідеалу *людськості*, *humanité*) можливий лише як шлях пізнання та врахування національних особливостей і плекання симпатичних рис [62, с. 30—31].

Національність є, мовою православної теології, *іностась людськості*, тоді як *людськість* у полісемантичності *humanité* є «*усія*», *сутність*. В аргументації М. Драгоманова помітний філософський вишкіл, принаймні, схильність до філософських роздумів, коли він каже, що не приймає ідеї, «що всякі культурні і політичні питання самі по собі не важливі перед питанням економічним» і «не цікаві для «народу»...» [62, с. 37]⁵⁷.

Людство не існує поза національностями, оскільки ідеальне «безнаціональне людство» розмовлятиме не якоюсь гібридною «есперанто», а конкретною мовою конкретної нації. Неможливо нівелювати реальну відмінність різних людських «пород» — їхню мову, культуру, зовнішність, історію. Таке нівелювання збіднить людську культуру, деморалізує людські спільноти та індивідів.

Проте *нація не існує поза людством* — спільна для всіх людей природа скеровує будь-які національні іпостасі.

⁵⁷ Це нагадує О. Строніна, який доводив, що економіки недостатньо для розуміння суспільного розвитку і побудови суспільної політики, оскільки, по-перше, вона не є строго науковою, а носить відбиток апології ліберальної ідеології, а по-друге, вихоплює тільки шматок суспільності, а не її цілісну тотальність [200, с. 3].

Кожна нація має зберігати свої властивості — мову, культуру тощо — але це не повинно перешкоджати розвиткові загальнолюдських цінностей, свободи, добробуту, гідності людини.

Звідси і постає принцип М. Драгоманова: *«космополітизм в ідеях і цілях, націоналізм в основах і формах культурної праці»* [46, с. 190], який він просуватиме все своє життя.

У 1873 р.⁵⁸ М. Драгоманов визначає **націоналізм** як *«прив'язаність у власному народі до того, що робить його найбільш уражаючу ознаку, до того часу історії, коли народ імпував другим, який був тоді, коли він найменш підпадав під чужоземний вплив»* (курсив мій. — В.В.), тобто володів певною специфікуючою ознакою [60, с. 151—152]. *Націоналізм не є поганим сам по собі, але несе загрозу, коли нація вже самостійна, це схиляє її до імперіалізму та консерватизму. Якщо буття нації є загрозеним, вона може схилитися до демократизму, апелюючи до прав меншин. Будь-який надмірний націоналізм часто стає прикриттям своїх вад* [60, с. 184]. Проте надалі у *«Чудацьких думках...»* (1891) він розмежовує «національності», «націоналізм», які Драгоманов приймає, та «вузьке національство», якого мислитель категорично не толерує. Дивіться нижче про його дискусії із російськими соціалістами та українськими націоналістами. Драгоманов поєднував розв'язання «національної квестії», тобто проблеми існування та розвитку окремих націй, із «соціальною квестією», тобто проблемою глобальної емансипації «людськості». Цей синтез виразився у його системі, що стала політичною програмою, та у його полемічних статтях, де уточнюється його позиція про «національне/людське».

⁵⁸ У статті «Література великоруська, російська, українська і галицька».

«Державність» також не є «людськістю» (*человечеством*)⁵⁹ — на противагу гегелівській космополітичній тезі, держава не є сутністю суспільного буття. Нею радше є народ, емпірично відчувана сутність, яка оприявнюється щонайбезпосередніше в мові, а поміж іншим — у ментальності.

Система громадіства. У «Передньому слові до Громади» (1878 р.) автор виголошує *програму громадської діяльності з розвитку суспільства*, представлення якої він вважає завданням часопису «Громада». Драгоманов спирається на версію анархо-синдикалістичного соціалізму в дусі Прудона, але інтерпретує його у своєму, доволі унікальному вимірі, апелюючи до історичних передумов розвитку українського суспільства, ідей Мілля, нового європейського соціалізму тощо. Коротко висвітлюючи історію українців і державних утворень на теренах модерної України, він викладає елементи своєї філософії історії. Вона полягає в ретроспективному описі через призму «ясних думок всесвітньої людськості», «які одні можуть дати найміцніший ґрунт нашому прямуванню до національної вільності» [63, с. 473], потягу до свободи, рівності і «всесвітньої правди».

Мета ж людськості — свобода, «*безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей й товариств*» [61, с. 296]. Драгоманов постулює модерні цінності свободи і рівності як засадничі природовідповідні принципи організації суспільства, до яких прагне людськість: «*цілковите безначальство і цілковите громадство*» [61, с. 301].

«Громадство», «*громада*»⁶⁰ є ключовою категорією драгомановського проекту, яка ілюструє його поворот до

⁵⁹ Про це він пише у статті «Что такое украинофильство?» (1881) [62].

⁶⁰ Див. підрозділ 1.1, статтю «Громада» у Європейському словнику філософій [84].

модерної історії суспільства та отримує в творчості М. Драгоманова філософську поліфонічність. Ця категорія виражає в нього принцип *self-government*, відмову від державного патерналізму та перенесення влади до народу, об'єднаного у формі локальних громад-спільнот. Мислитель зазначає: «Мужицтву ніхто не допоможе, окрім його самого..., сам народ український мусить впорядкувати свою долю, як йому потрібно, скинувши з себе усяке панство й державство» [61, с. 285—286]⁶¹. Громада як форма організації має виконати мету «жити по своїй волі на своїй землі» [61, с. 295]. Драгоманов відкидає сподівання на державні акти чи здобуття чужої держави — як з огляду практичної, як йому здавалось тоді, нереальності, так і з теоретико-філософського сенсу. Попри це, він визнає вагу держави як «спілки задля оборони себе од чужих і задля впорядкування своїх справ на своїй землі по своїй волі», але додає: «не всіх справ і не для всіх людей рівно» [61, с. 294], оскільки держава не гарантує реалізації свободи, рівності і прав людини та громадянина.

Концепція Драгоманова поділяється на ідеальний («здуманий», теоретичний) вимір і практичний: «Цілі праці людської однакові на всьому світі, як однакова *здумана наука*. Але *прикладна наука* не однакова скрізь» [61, с. 301].

Його *ідеал* — *постдержавне самокероване суспільство, що складається зі самоврядних локальних спільнот-громад, які є «спількою (рос. — ассоциацией) вільних осіб»*, рівних між собою засадничо, котрі лише тимчасово і принагідно виділяють з себе окремих виборних функціонерів [61,

⁶¹ Розмежування доби Кирило-Мефодіївського товариства «царі vs люди» у Драгоманова концептуалізується модерним чином — «громадяни (засадничі цінності — свобода, рівність і солідарність) vs пани (легітиміція суспільної нерівності як природного стану)».

с. 296]. Драгоманов критикує модерний принцип представництва [61, с. 295], виступає, під впливом своїх історичних студій, за ідеал «свободи Давніх» — античної полісної демократії. Його громада постає варіантом античного полісу, з прямою участю громадян і відкиданням будь-якої надполісної влади. Але Драгоманов цінує у полісі не громадянську цілісність, єдність, безпосередність, відсутність розмежування приватного та публічного, релігії і громадянської влади, «братерство» (як Руссо), а навпаки, оберігає передусім свободу та рівність людини, протистоїть не «індивідуалізму та егоїзму», а примусові і нерівності. Тобто будучи ззовні прихильником «свободи Давніх» а ля Руссо, Драгоманов постає речником «свободи Нових [modernes]», прибічником радше Д. Мілля, Ж. Прудона тощо.

Тому його *прикладний проект* — дуже *реалістичний*. Він розмежовує свою ідеальну мету й усвідомлює її далекість, наполягає на конкретних діях, конкретних цінностях і принципах. Цей практичний момент політичного проекту Драгоманова є найприкметнішою деталлю його концепції: по-перше, як *перший* модерний політичний проект, по-друге, з огляду на ідеї, які він висловлює. Це насамперед *конституціоналізм* (спочатку конституційна монархія з виборними органами, потім республіка) та *гарантія політичних прав і свобод людини і громадянина*: права на свободу життя, пересування, слова, совісті, об'єднань (*лібералізм*), «ослаблення централізації і вменшення чиновницької самоволі» (*федералізм і автономізм*), захист інтересів народних мас (*демократизм*), сприяння розвитку *місцевого самоврядування* (*громадівство* або соціалізм у драгомановському розумінні) [61, с. 300—301, 319].

Практична програма Драгоманова зводилася до принципу вкорінення: формування громадівського устрою і привчання людей до громадського співжиття. Спе-

цифіка українського соціалізму («громадівства», за Драгомановим) полягає в тому, що він є не партією, а громадським рухом [61, с. 318]. Тобто Драгоманов наполягає на «укоріненні громадівців» у локальні громади простолюду, щоби громада почала потребувати і поважати цю людину («громадівця», що поселився у ній). Громадівський проект безпосередньо пов'язаний із просвітою простолюду, розвитком позитивно-наукової філософської настанови, максимальної секуляризації та солідаризації людей.

Потреба «осідання громадівців» виникає внаслідок процесу індустріалізаційного відчуження людей від власного кореня, громади, що зумовлює панування над ними будь-якого начальства. Це спричинено процесами модерної глобалізації та механізації.

Машина знелюднює людей. *Відчуження*, викорінення (тобто позбавлення коренів) людей, *втрата ними власного підґрунтя* — як родового, так і громадського та економічного — призводить до того, що людина стає «перекоти-полем», «бурлакою». Відсутність свого, притаманного лише їй, спричинює *легку податливість людини* перед натиском чужої сили, відсутність внутрішньої сутнісної енергії дії та спротиву⁶².

У цьому можна вбачати екзистенційну проблематику відчуження людини від власного буття, її онтологічного наповнення, спустошення людини у глобалізованому мобільному світі. І «громадівський проект» має на меті протистояти такій асиміляції людини через громадську, комюнитарну солідарність.

⁶² Драгоманов цитує Юркевича: «скоро ученик дійшов до переконання, що його рідня не вмів говорити по-людському, вже один із найчистіших моральних зв'язків розірваний і в молодім серці покладено підвалини глибокої неморальності» (Українське письменство 1866—1873 років. Літературно-публіцистичні твори, Київ, 1973, с. 254).

Аналогічними були засади іншого конституційного проекту, укладеного Драгомановим в еміграції для російського товариства «*Вільна спілка-Вольный Союз*», — проекту української політично-соціальної програми. На першому місці він ставить політичну свободу (насамперед особисту та громадську, віри, переконання, слова, навчання тощо) та конституційну реформу. Цей проект також наполягає на широкому місцевому самоврядуванні, де місцеві громади контролюють більшість фінансових потоків. Це самоврядування обирається «сходами» чи зборами, так, наприклад, поліція підпорядковується місцевим органам влади. Політичні свободи, конституційний устрій та місцеве широке самоврядування — наріжні камені програми [24, с. 287]. Це проект конституційної монархії або парламентської республіки із двопалатним парламентом і рішучою перевагою парламенту [24, с. 285—286]. Для забезпечення економічної рівності програма пропонувала прогресивне оподаткування прибутків, утворення можливої безоплатної освіти для дітей з бідних родин, заборону праці особам, які не досягли 14-ти років, та обмеження тривалості трудового дня. Документ наголошував, що, за умови самодержавства, *політичні свободи важливіші від матеріального добробуту* [24, с. 293].

Первинність політичних свобод особи та громади поєднувалася з тезою про природне та непозбутне існування «національних пород», а отже, природного та логічного поділу світу на гомогенні національні держави. «Національні мови — найвизначніша та найважливіша у практичному відношенні відмінність людських пород», вони «становлять найбільш природний зв'язок окремих осіб». Тому держави з найменшим насиллям поставали в національно гомогенному просторі, через що «у політичній термінології «народ» (*populus, people*, власне, *race*) і держава (*status, état*) вживаються як одне і замінюються

словами *natio, nation*», натомість міжлюдське, всесвітнє мислиться як між-національне. Факт особності етно-культурного буття українців як народу імплікує його потенціальне буття як незалежної національної держави [24, с. 298].

Мета «Вільної спілки» полягала у згуртуванні всіх жителів України задля свободи і добробуту Вітчизни, поєднання існуючих на той час класів суспільства в єдине рівноправне ціле. Спілка мала би вибудовувати політику на пробудженні в народі пам'яті про свободу та розвиток політичної свідомості [24, с. 292]. Попри це, програма Спілки пропонує не сепаратизм і незалежність, а колективний союз усіх народів імперії для боротьби за перебудову імперії на демократично-федеративних засадах. Статут і позиція Драгоманова були федералістичними, а не самостійницькими. Програма описувала тактику союзу наддніпрянської активної політичної інтелігенції та галицьких діячів, тактику «Українського П'ємонту», який підтримується підросійськими українцями [24, с. 305].

Проект «громадівства» був принципово космополітичним, він відкидав можливість «побудови соціалізму в окремо взятій країні» (цитуючи «Передне слово до «Громади» [61, с. 296—297], але водночас зверненням до конкретних локусів [61, с. 306]. Драгоманов вважає: «Саме європеїзм, чи космополітизм, який не скасовує частинних національних варіацій загальних ідей і форм і є краща основа для українських автономних прагнень і що тепер будь-яка наукова і політична діяльність має ґрунтуватися на інтернаціональному фундаменті» [55, с. 58].

Українофільський рух, згідно із запискою до програми, «не мав іншої мети, окрім повернення української нації у сім'ю культурних європейських народів, у яку вона входила до кінця XVIII ст., доки ... поділ України не підірвав її сил, поки деспотична Російська держава не провела важко переходимий кордон між велетенською

більшістю українців і Західною Європою, і доки всепошушлива державна централізація не паралізувала розвиток українських культурних центрів» [24, с. 300]. Україна є частиною європейської цивілізації, що аж до XVIII століття проживала всі відповідні етапи еволюції суспільства, і «пропащий час» [54] її перебування під владою Москви, її актуальний політичний, економічний чи культурний стан не є підставою для вилучення її з-поза всеєвропейського контексту, не затирає історичну цивілізаційну реальність європейського походження.

Полеміка проти хибного космополітизму (з росіянами і поляками). У статті «*Что такое украинофильство*» в часописі «Русское богатство» 1881 р., у відповідь на публікацію народника Л. Алексеєва, Драгоманов обґрунтовує, що «національне питання», процес модерної національної емансипації не суперечать, а поєднуються із «соціальною квестією», потребою соціального визволення, і більше того, справжнє соціальне визволення вимагатиме національного. Він показує фактичну некомпетентність російських народників у питаннях розвитку фольклору та ситуацій власне українських, спростовує полонофобію і зашореність українофільських письменників (рису, з якою в інших статтях [60, 62] боровся та яку викривав) і «суздальський образ українофіла», намальований «фантазією великороса» [62, с. 17]. Драгоманов наголошує, що українському народові не потрібне відродження. Адже як народ він зберігся достеменно, його проблема полягає в тому, що «*образованные классы*» («освічені класи») («*просвещенное общество*») відірвані від «так званого простоліуду», кажучи сучасною термінологією, нація позбавлена власної питомої національної еліти, що обмежує можливості її суспільного розвитку. Натомість українському народові потрібна емансипація: «*Народи повсюди стали емансипуватися, а тому емансипуються і національності, якими характеризуються народи*» [62,

с. 29], «визнання його національності та охорона його розвитку» [62, с. 30].

Зрештою, виголошує Драгоманов свою перманентну тезу, «*на Україні тільки нелогічний народник [соціаліст] може не стати українофілом*» [62, с. 38] (курсив мій. — В.В.).

М. Драгоманов закидає російським публіцистам та інтелектуалам, що, будуючи свої політичні теорії та проекти, російські соціалісти не зважають на місцеві особливості території, які вони вписують до цих проектів. На теренах «між Росією та Польщею», тобто «Північно-Західного і Південно-Західного країв», є інша етнографічна реальність, інші народи, які не тотожні ані росіянам, ані полякам, але слід вирішити, що із ними робити. Він критикує проект «великої російської нації»:

«Ті, хто хоче шукати цілком народних ідеалів у селянстві та у XVII ст., повинні згодитися з тим, що селянство у нас справді є і малоруське, і білоруське, і великоруське, і що в XVII віці не було Росії, а була Велика, Мала і Біла Русь. Спільноруським суспільством у нас слід називати саме суспільство, яке утворилося в петербурзький період, і передусім в Петербурзі, який і був першим спільноруським містом... Заперечуючи ж петербурзький період з усіма його витворами, проповідуючи повернення до селянства і до XVII століття, московські слов'янофіли самі впали у сепаратизм і відчиняли дорогу іншим; московські слов'янофіли знати не хотіли, що із XVIII ст. народилися у Великій Русі європейці, які через те можуть не припиняти бути великорусами — що ж тут дивного, що країні українофіли знати не хотіли, що з того ж XVIII ст. народилися і руські (*русские*) в Малоросії, які презручно можуть бути росіянами, не лишаючись буття малорусами. Визнати ж XVIII ст. органічним явищем в російській історії, визнати Російську імперію не тільки з Малою і Білою Руссю, але і з Литвою і Польщею... з уніатством і католицизмом, ...вищою формою держави — зріктися себе самих, заповітних вчень московського слов'янофільства і стати на таку висоту, з якої тільки і можна побивати наголову усі сепаратизми і з повною вірою у всіх кликати Росію до виконання її призначення» [56, с. 129—131].

М. Драгоманов показує, що політика асиміляції українців, білорусів та інших слов'янських «малих народів» іде на шкоду самій Росії, оскільки ослаблює життєву відпирність проти німецького асимілятивного тиску. Мислитель пропонує федеративний устрій Швейцарії, «де є і національність державна [політична нація — сучасний термін], тільки вона не становить перевагу однієї етнографічної народності [етносу], а у спільній усім трьом свідомості, що належність до єдиного союзу державного вигідна в моральному і матеріальному відношенні кожному із членів» [56, с. 56].

У статті «Євреї і поляки в Західному краї» (1875), а також «Восточная политика Германии и обрусение» (1872), Драгоманов вказує, що російська манера опиратися на шляхту призвела до того, що колишні релігійні меншини (протестанти, уніати і навіть просто руські католики тепер, під нав'язаним їм дискурсом, полонізуються, а отже, асимілюються [58, с. 235], а політика «зони осілості» накопичує старі конфлікти і провокує антисемітизм. Зрештою, у статті «Історична Польща та великоруська демократія» (1881) він критикує як російських соціалістів, так і польських діячів, які з обох сторін репресують український визвольний рух. Розмірковуючи над долею України, Білорусі, Литви між Польщею та Росією, він зазначає: «Польща сама подарувала обширну провінцію своєму... супернику. Тепер наступила черга за Москвою» [59, с. 16].

Головним сюжетом тут є позиції поляків і росіян щодо «спірних територій» Речі Посполитої 1772 р. Це питання Драгоманов, разом із Антоновичем та Костомаровим, розв'язує дуже просто. Він постулює факт існування інакшого українського народу, викриває хибні теорії російських і польських діячів, зокрема, Ф. Духінського [59, с. 33], К. Аксакова, котрий вважав Житомир «Польщею» [59, с. 39], і навіть О. Герцена, який страждав на

великоруський месіанізм та апіорні розрахунки щодо території Російської імперії, не розуміючись на проблемах національної ідентичності та розмежувань етнічної карти [59, с. 47—52]. Драгоманов наполягає, що автори будь-яких політичних проєктів, які стосуються певної території, мусять попередньо обов'язково докладно пізнати етнонаціональні та культурні характеристики населення, даючи «позитивну» відповідь [59, с. 55], і резюмує проблему дуже просто (цитуючи П. Куліша): «спірні землі не належать ні тим, ні другим, вони належать народові, що здавна їх населяв, населяє і обробляє» [59, с. 61].

Полеміка з українофілами — різні стратегії розвитку України. М. Драгоманов критикує надмірний націоналізм⁶³. У ранній статті «Література великоруська, російська, українська і галицька» в історика вже простежується апологія російської інтелігенції та літератури, він критикує «вузьке національство» й упередження, що впливали із незнання предмета речей. Протягом половини статті Драгоманов на прикладах демонструє, що «честь робить російській громаді, що обскурантний классицизм не знайшов у неї слуг собі і мусить скликати... по усьому світі» [60, с. 87]. Отже, «усе живе, т. є. живим язиком і про інтересне діло написане по-українському.. мало свою пошану і добрий привіт у Росії», і «ні один поважний критик у Росії... не одступив од основного закону критики російської, т. є. що все те гарно, що живою мовою про живе діло говорить» [60, с. 90] (маючи на увазі ліберальні видання). Спираючись на традицію українофілів (М. Костомарова, П. Куліша тощо), Драгоманов відмовляється забирати від росіян ім'я «русский» і поси-

⁶³ Серед визначальних його праць насамперед слід відзначити статтю у газеті «Правда» (Львів) 1872 р. «Література великоруська, російська, українська і галицька» та «Чудацькі думки про українську національну справу» (1891).

лається на Костомарова, що не бажав «ділити наше *русское отечество*» [61, с. 99].

Література — це передусім певний дискурс, який транслює відповідні ідеї — зокрема, ідеї модерної соціально-політичної думки, модерної реалістичної літератури та культури, які Драгоманов прагне постійно поширювати. Окремо він виділяє українську та великоруську як літератури підрядного виду, що описують побут і представляють творчі інтереси та цінності відповідних народів. Дослідник наголошує, що Україна (підросійська) культурно вплетена в «російсько-європейський» контекст і її відрив не буде позитивним для розвитку модерної України⁶⁴.

Драгоманов розвиває концепцію, за якою російська література є спільною для українців і росіян. Натомість йому закидали і В. Антонович, і Б. Грінченко, і галицькі народовці, що російська література — шкідлива і ворожа, посилює асиміляцію українців. Відповідь Драгоманова на це можна виразити у двох тезах:

⁶⁴ Видається так, що Драгоманов у 1872 р. думав, що наддніпрянська Україна, наймовірніше, мала б залишитись автономією у складі Російської (кон)федерації, тоді як Галичина приречена на державну незалежність. Це окрема цікава тема, яка показує тогочасне бачення зсередини процесів у Габсбурзькій монархії та в Російській імперії. Габсбурзька монархія рухалась шляхом націоналістичного розпаду, що було помітно ще задовго до Першої світової війни. Тому Драгоманов розумів, що в умовах загального процесу націєтворення півдавстрійські русини-українці не мають іншого виходу, як націоналістична політика творення власної державності. Натомість позиція щодо підросійської України спиралась не тільки на загальну антипатію до державності як такої, скільки (і скоріше) на переконання у непохитності велетенського російського колоса. Драгоманов не вірив, що Росія може розпастись, так само, як і не вірив у можливість великої всеєвропейської війни. Можна стверджувати, що це були лише його практично-тактичні міркування, а не принципово-ідейні погляди.

1) цінність російської літератури лише у трансляції смислів європейської модерності, відповідно, якщо вона вже не транслює такі смисли, вона не має цінності для українців;

2) було б краще, щоб українці самі володіли західними мовами і черпали ці ідеї прямо з Європи⁶⁵, але ж українці майже не володіють ними (і це так само досі актуальна проблема заикленості українського суспільства на російськомовному інформаційному просторі, який втратив роль медіатора модерних ідей ще у 1917 році!).

З часом національна позиція М. Драгоманова змінюється. У 1878 р., у «Передньому слові до Громади», він демонструє чітко виокремлену національну ідентичність. **Об'єкт турботи і роботи громади — український народ, від Тиси до Кубані**, відповідно, його національно-культурні потреби мають бути задоволені. Автор уже чітко виокремлює український народ, не вписує його в інші контексти і конституює свій проект. Тому є підстави вважати, що концепції, викладені ним у «Літературі великоруській, ...», були перехідними. Натомість у 1881 р. його погляди вже цілком «українсько-ідентифіковані», як ми бачили вище. І це, вочевидь, прямо пов'язано з Емським указом 1876 р., що заборонив вжиток української мови в освітньо-науковій сфері та, між іншим, спричинився до еміграції Драгоманова за кордон. Дослідник стверджує: «Національності я признаю, а тільки противлюсь націоналізмові, тобто примусу держатися звісних почуттів і думок (політичних і культурних) по тій причині, що вони національні або (частіше) вважаються за такі». І додає: «При теперішньому стані науки питання про національ-

⁶⁵ «Хто не чита на 2—3 європейських мовах і хто не бував у Західній Європі, той не може бути самостійним громадським діячем» [Листи Драгоманова до І. Франка та інших, Львів, 1908, с. 36].

ні відміни стало зовсім не таким простим, як було 50—60 років назад» [61, с. 493—494]⁶⁶.

Уже в «Передньому слові...» М. Драгоманов виголошує свої програмні тези: «усяка громадська праця на Україні мусить мати українську одіжку, *українство*» [61, с. 301]; «на Україні тільки нелогічний народник може не стати українофілом» [62, с. 38]; «кожний чоловік, вийшовши з України, кожна копійка, потрачена не на українську справу, кожне слово, сказане не по-українському, — єсть видаток з української мужицької скарбниці, видаток, котрий при теперішніх порядках не звернеться в неї нізвідки» [61, с. 306].

Принципи федералізму та self-government імплікували відкидання будь-якого централізму й асиміляціонізму, «обпрусенія и обрусенія» [56]. Драгоманов розмежовує «думки про вільність кожної національності *вправлятись вдома, як хоче*» (тобто реалізації універсальної «всесвітньої правди» в конкретних національних вимірах і модусах) та «*примусове якесь національ-ство*», яке не має чіткого емпіричного спостережуваного критерію і є джерелом «примусової ненависті» та «примусової єдності». Мислитель порівнює принципи модерного націоналізму з принципом ранньомодерної конфесіалізації [87, с. 160—172], доводячи, що «системи, подібні обрусенію, суть ознакою не певної на-ціональності, а певного порядку громадського, котрий відповідає певному періодові зросту народів» [63, с. 505], і притаманні всій Європі та навіть світові. Релігійна уніфікація тожжна національній. Підставами таких уніфікаційних

⁶⁶ М. Драгоманов вказує на суттєву зміну предмета історичної науки: замість політичних і державних змін, воєн і переворотів, які були ще джерелом натхнення «Історії Русів», ним стає розвиток суспільства, його економічного устрою, суспільної свідомості (філософії та науки) [61, с. 312].

тенденцій є суб'єктивний ексклюзивізм, що заперечує наявність Іншого. Національно-державному централізмові, який Драгоманов виводить ще від асирійських часів, він протиставляє «людяно-освітній універсалізм з вільністю кожної народної мови» [63, с. 409], що окреслюється в драгомановському проекті «громадства».

М. Драгоманов був передусім філософом *суспільності* — його дискурс зосереджений на дослідженні того, чим є суспільство загалом і зокрема українське та якими шляхами воно може бути організоване. При цьому, зокрема завдяки практичному виходу за межі Російської імперії, він звертався до суспільності не лише як теоретик. Він об'їздив усю Україну, впровадив нові підходи у всеукраїнський соціально-політичний і політико-філософський дискурс, стимулюючи цим постання модерних дискусій і рефлексій. Політична програма Драгоманова виходить з аналізу історії суспільного розвитку, заснованої на еволюції суспільства як основного суб'єкта історії та політики. Він відповідає на проблему модернізації України, рефлектує над завданнями нового філософсько-політичного дискурсу, має на меті побудувати проект модерної, європейської України.

Можна сказати, що *в текстах М. Драгоманова ідея суспільності набувала цілковитого вираження* — як з теоретико-наукового погляду, тобто у формі осягнення історії, політики, соціології через поняття суспільства як цілої тотальності, що є суб'єктом цих процесів і предметом цих наук, так і з погляду «політико-соціального», або політико-ідеологічного, тобто у формі «першої української політичної програми», що «становить перелому подію в розвитку модерної української політичної думки» [129, т. 1, с. 349], яка має на меті організацію та проєктивну перспективу розвитку суспільства як основного предмета турботи ідеології.

Драгоманова не любили ані сучасники, ані нащадки. Місце Драгоманова в історії українського тогочасного руху є досить суперечливим: критикований з усіх боків, він та його спадщина мають потенційно нескінченну множину інтерпретацій — від соціаліста-революціонера до буржуазного націоналіста або ліберала. Конфлікт інтерпретацій стосовно персони М.П. Драгоманова розпочався ще за його життя, коли він активно долучився до процесів українського національного відродження. Він сам писав про себе: *«Я завше жив так, що мене по меншій мірі з двох боків лаяли й навіть таке сам собі правило виробив, що якщо що-небудь напишу, таке, що лають тільки з одного боку, то вважав це за діло невдачне»* [11, с. 320].

Погляди М. Драгоманова, його спадщина і надалі викликали дискусії: є він соціалістом чи націонал-патріотичним діячем, а в термінах його доби — «об'єдинителем» чи «сепаратистом»? І. Франко, М. Павлик, В. Кістяківський по-різному інтерпретували його позицію: соціалізм, націоналізм чи лібералізм-конституціоналізм? Вони покладали надію на *«когось четвертого, хто б знав поперед усього докладно всю Драгоманівщину, друковану і писану, але, на жаль, — казав М. Павлик, — такий ще й зовсім не народився»* (цит. за [52, с. 114]).

Чи не в тому причина, що Драгоманов мав інші питання і не мав перед собою таких ретельних розмежувань, які пізніше, в ХХ ст., результувалися трьома ідеологіями? Саме тому він опинився за межами і радянсько-соціалістичного, і українсько-націоналістичного канонів інтелектуальної історії.

Драгоманов був для радянського марксизму незручним автором як із класового, так і з національного моменту: його трактували часто як націоналіста, та й, зрештою, марксизм він сам не любив і критикував за етатизм [61, с. 312]. Фатальну роль у цьому «невписуванні» відіграв відгук Леніна на постать М. Драгоманова як на

дрібнобуржуазну та міщанську. Тому в СРСР він був «не-благонадійним» автором, попри нібито його «соціалістичність» (див. докладну статтю С. Йосипенка [93]).

З іншого боку М. Драгоманова критикували українські інтелектуали за «обрусительство». У відповіді на його «Чудацькі думки про українську національну справу» Б. Грінченко розвиває суто націоналістичну філософію історії — суб'єктом прав, історії, політики є етнічна українська нація [63, с. 81]. Грінченко строго протиставляє «українсько-руське», «руську справу» — «московському», «царському», відкидає «єдинство», яке є єдністю не руською, а московською [63, с. 83]. У 1900 р. Микола Міхновський, близький до Грінченка по «Братству тарасівців», видає маніфест «Самостійна Україна», де наголошує, що «кожна нація... хоче вилитись у форму незалежної самостійної держави... тільки держава одноплемінного національного змісту може дати своїм членам нічим не обмежану змогу всестороннього розвитку духового і осягнення найліпшого матеріального гаразду» [150, с. 28]. Так ми одразу бачимо розгортання радикального націоналістичного дискурсу, що пізніше оформиться у класичній схемі Д. Донцова, який остаточно скріпить вердикт щодо Драгоманова як ледве не «обрусителя» і ворога української національної держави [53].

Російські імперці (байдуже, консерватори чи соціалісти), радянські більшовики, українські націоналісти творять подиву гідний альянс проти Драгоманова. Проте його прибічники — а це насамперед І. Франко, М. Павлик, творці першої української політичної партії (Русько-українська радикальна партія), Леся Українка (Л. Косач) (власне, його племінниця і ідейна послідовниця), В. Кістяківський тощо — відіграли поворотну роль в інтелектуальній історії України ХІХ — першої половини ХХ ст.

Іван Франко: від учня до опонента. Його ми виносимо окремо і особливо з огляду на шукану для нас історію



Иван Франко

становлення ідеї суспільності. Він був учнем і послідовником М. Драгоманова, своєрідним чином підсумував відкриття ідеї суспільності шляхом дослідження еволюції людства у трактаті «*Мислі о еволюції людськості*» (1881). «Мислі...» присвячені демонстрації «руху історичної науки... від літописів, писаних вояками або попами, через історію, яку писали горожани, до історії, яку пише люд», тобто від середньовічної історії «великих дівців» через історії «третього стану» буржуазії до історії широких суспільних мас. І. Франко описує, як на місце «двигача історії... стає сам люд, його економічні відносини, його праця й розвиток» [215, с. 78]. Автор розбудовує свої «Мислі...» як екскурс в історію становлення суспільства, слідом за Контом, Спенсером, Строніним і частково — Драгомановим будує її на аналогії із фізіологічними законами, але намагається виокремити специфічні соціологічні закономірності. Його завдання — показати нову методологію історії, «демократичну, людovu історію». Трактат І. Франка значущий не тільки тим, що він осмислює витoki, сутність і засади суспільності чи реалізує цю ідею. На відміну від О. Строніна, І. Франко робить цей аналіз *українською мовою* і наочно *ілюструє постання «суспільності» як полісемантичної категорії*, особливості інтелектуальної історії України XIX ст.

«Виказуючи всюди єдність природи, єдність її законів у всіх найрізномордніших проявах, науки природничі підтягли й чоловіка, й *суспільність* людську під ті самі закони, навчили його вважатись за одно з природою, її прямим твором, фазою в розвитку загальноприродного життя... Чоловік яко твір природи стався предметом окремої науки, антропології, котра слідить за всякими проявами його тіла й духу. Чоловік яко ζῷον πολιτικόν (звір *суспільний*) стався предметом другого ряду окремих наук соціологічних, котрі слідають його в зв'язку суспільним, слідають розвиток суспільної праці, думок, вірувань і прочої культури. Всі ті науки, з одного боку безпосередньо притикаючи до наук природничих, з другого боку безпосередньо притикають до історії і почасти входять в її обсяг» [215, с. 79].

Еволюцію суспільності Франко висвітлює на основі законів природного відбору та боротьби за існування, яка імплікує процес адаптації, що, в свою чергу, продукує диференціацію (*різницювання*) організмів та конкуренцію. Але *дарвінівської теорії*, вважає І. Франко, *замало* для розуміння суспільності, тому наголошує на особливому характері соціальної еволюції: «культура і поступ, котрі іменно, раз у раз змінюючись, творять історію людськості, були наслідком також боротьби за існування, т. є. також простих механічних законів біологічних, тільки проявляючихся в другій формі — не єдиничній, а дружній, були наслідком асоціації (спілки, здруження єдиниць) і кооперації (спільної праці)». І «недобачення іменно тої [у формі суспільної самоорганізації людей (*Geselligkeitstrieb*)] безмірно важкої форми боротьби за існування становить великий блуд дарвіністів, бо без її узгляднення виводи Дарвінової теорії не дадуть приложитися до наук суспільних» [215, с. 94—95]. Так само як і Стронін, Франко описує розвиток суспільства через діалектику диференціації та інтеграції: «Різницювання нехибно йде до *зцілювання* (інтеграції), *зцілювання* знов становить підставу до дальшого, вищого *різницювання*» [215, с. 95].

За І. Франком, вплив природного добору на людство відрізняється тим, що він діє на адаптативні властивості суспільного способу життя, тобто «еволюція людськості» відбувається не у біологічному сенсі, як у Дарвіна, а в соціологічному. Первісно людина не мала схильності до суспільності, товаришкості (*Geselligkeitstrieb*), але під впливом викликів оточення вона інтегрується у суспільство, і так починають розвиватися форми «людської суспільності» [215, с. 105—106].

Досліджуючи еволюцію суспільного устрою, І. Франко підводить до відкриття суспільності, входження всіх суспільних мас у політику та історію. *Суб'єктом історії*

стає «люд», широкі «робочі маси», а не буржуазія чи аристократія, і це відбувається внаслідок діалектики «здруження суспільного». Становлення модерного капіталізму, яке описує І. Франко і яке було пов'язане з буржуазними вимогами свободи, непорушності приватної власності, розвитку машинної індустрії, неодмінно викликає до життя великі маси робітників. Слідом за О. Строніним, І. Франко наголошує, що політичні свободи у добі капіталізму є химерними:

«основуєчись на свободі, капіталістичний устрій односторонньо понімає ту свободу, т. є. дає свободу дійсну тільки маючим, багатим, а вбогим за титулярну свободу дає незавидну долю пролетарія-робітника, котрий за нужденне прокормлення мусить продавати себе самого і коштом власного вбожества доробляти і збагачувати підприємця-капіталіста, *м у с и т ь*, під карою голодної смерті. Та тільки ж слово свобода — двосічний меч: воно надто глибоко западає в серце кожного чоловіка, бідного й багатого, надто много важких і високих чувств будить в кожній груді, а щоб могло статися монополією одної верстви. Раз викликане і оголошене, воно вже не пропаде, а верства, котра написала його на своїм стязі, мусить або скинути його, або допустити до співуділу й другу верству — робітників» [215, с. 129].

Отже, І. Франко окреслює своє бачення майбутнього суспільного проекту [215, с. 134]:

«капітал — здобуток вселюдської, суспільної праці, буде й суспільною власністю. Власть політична яко власть людей над людьми зійде до нуля, а останеться тільки яко заряд здобутків людської праці, яко адміністрація». Натомість, коли «люд», пролетаріат, візьме до рук владу, «свобода, рівність і братерство стануть загальним добром усеї людськості, бо робітники — то людськість. Коли упадуть привілеї капіталу, тоді остануться на світі тільки люди, робучі люди — ні пониж них, ні повиш них не буде іншої верстви. Робуча спілка між людьми дійде до найдосконалішої, нам тепер звісної степені».

Хоча це не є гарантованим кінцем історії [215, с. 78]. І. Франко формулює «головні основи наукової теорії громадянства», які збігаються з драгомановськими постула-

тами «Переднього слова до Громади», зокрема, у принципі федералізму, ідеалі самокерованих автономних громад тощо [215, с. 138—139]. Проте І. Франко після смерті Драгоманова перейшов на позицію націонал-демократичної партії...

Почалась інша тривала історія, яка пов'язана із такою дивною несприйнятністю Драгоманова. Дискусії довкола суспільності — як її розуміти, як її впорядкувати — визначали процес витворення протилежних модерних політичних філософій та ідеологій. Що таке суспільство? що його творить? що має бути в основі суспільного та політичного ладу? яка є сутність історії і хто є її суб'єктом, дієвцем і творцем? на яких засадах ми повинні побудувати наше, ідеальне, відповідне до суспільної природи людини, суспільство та політичний лад?

Саме на зламі ХІХ—ХХ ст. відбувається формування тих ідеологічних матриць, що виходять із дискусій М. Драгоманова та його опонентів. Соціалістичний табір був оформлений у вигляді совєцької ідеології. Історія націоналізму — від поміркованого націоналізму М. Міхновського до інтегрального націоналізму Д. Донцова та ОУН аж до наших днів — склала інший вектор української інтелектуальної історії.

Зараз, коли українське суспільство втомилось від вікової боротьби «Леніна» і «Бандери», коли воно шукає своєї ідентичності, що була б вільною від першого і від другого, і при цьому була б українською (а не російсько-радянською) — ми можемо скористатися вказівкою І. Лисяка-Рудницького, звернутись до дискусій доби Драгоманова і переосмислити всю історію та ідентичність України.

ВИСНОВКИ

Робити висновки для автора завжди важко. Потрібно зупинитись і оглянути весь напрацьований матеріал, весь прописаний текст, звернутись до найбільш суттєвого та важливого. Висновки до цієї книги можна поєднати у *дві групи*.

Перша — більш теоретична, що описує зміст ідеї суспільності та її роль в історії філософської думки в Україні XIX ст., як і в загальноєвропейському контексті.

Друга — більш практична і веде мову про висновки, які ми можемо вивести для наших *сучасних суспільних проблем*, дискусій, формування національної ідентичності чи цивілізаційного вибору.

Отже, *перша група*. Ідея суспільності є ключовою в модернізації суспільно-політичного дискурсу в Україні. Вона проявилася у відкритті суспільства як автономного суверенного виміру людського буття, який розвивається та впорядковується за своїми специфічними закономірностями, що незвідні до традиційних опозицій індивіда та держави, громадянського суспільства та держави. Суспільство пізнається як суб'єкт історичного проце-

су та політичної практики і теорії. Ця ідея мотивувала та структурувала дискусії двох основних рівнів, через які простежується її становлення: науково-теоретичного (методологічна трансформація гуманітарних наук, що звертаються до дослідження суспільного й етнонаціонального вимірів людського буття, бачення історії в напрямку від історії держав і великих дієвців до історії народів і суспільств) та соціально-політичного рівня (пошуки ідеальної організації політичного співжиття людей, які зверталися до суспільства як суверенного суб'єкта політичної теорії та практики задля визначення й організації ідеального суспільного ладу). Ідея суспільності інспірує означені дискурси та дискусії, зосереджуючи увагу на суспільстві як предметі дослідження та суб'єкті історичного процесу і політичних дій. Окремим виявом є процеси націєтворення, які втілюють конкретне розуміння основ людського суспільства у рамках політичної чи етнічної концепції нації (див. 1.3).

Під впливом цього процесу відбувається становлення термінологічного апарату, без якого сьогодні не можуть обійтися сучасні соціально-гуманітарні дисципліни, зокрема розмежування громадянського суспільства та суспільства загалом, суспільства і спільноти тощо. Відбувається становлення україномовного категоріального апарату та системи понять політичної і соціальної філософії XIX ст., що історично спирається на німецьку та французьку термінологію, перейняті через російську рецепцію, шляхом появи чи набуття нових значень таких слів, як «суспільство», «спільнота», «товариство», «громада», вжиток яких в українській інтелектуальній традиції XIX ст. відрізнявся від сучасної наукової термінології. Слово «суспільність» початково мало ширше значення, позначало цілу сукупність понять (суспільство, спільнота, спільність, громада, товариство, спілка), його трансформація та постання категоріального апарату відбува-

лися одночасно з розвитком україномовного модерного суспільно-політичного дискурсу, обумовленого становленням ідеї суспільності.

Основним напрямком розвитку ідеї суспільності в українській філософській думці XIX ст. був українофільський дискурс. Його визначаємо у широкому сенсі як особливий інтерес до українського (народу, мови, культури) та політичну турботу про долю українського народу. Цей дискурс складався із трьох гілок, що досліджували українську народну культуру та історію, виходячи з різних національних настанов і мотивів, і вписували український етнос у різні національні спільноти, що відбивало процеси модерного націєтворення (див. 2.1).

В українському контексті ідея суспільності розкривалася впродовж трьох етапів.

Перший етап — це формування ідеї «народності», яку трактували як соціальну автономію простолюду, виражену в наявності в нього власної культури, незвідної до культури суспільних еліт, і яка стала джерелом натхнення та зразків нового ідеалу політичного устрою. Вмотивоване як політичними, так і суто інтелектуальними причинами, звернення до «народності» стало основою зацікавлення локальною українською історією, народною культурою та спроб творення літератури народною мовою і сформувало науковий фактологічний базис для наступного етапу артикуляції ідеї суспільності в українському контексті, який порушить питання про модерну національну ідентичність українців.

Першою спробою артикуляції ідеї суспільності в українській філософській думці стали ідеї Кирило-Мефодіївського братства. Це принцип особистої свободи та рівності індивідів і народів, антипатія до етатизму й імперіалізму, опертя на традиційну християнсько-демократичну риторичку та історичні форми суспільної народної організації українців (поетично розвинуті Т. Шев-

ченком в опозиції «царі — люди»), державно-політична ієрархія проти суспільної громадської солідарності та фундаментальних цінностей свободи і рівності. Усе це — важливі моменти для становлення ідеї суспільності.

Почасти ця традиція розвивається у творах українських інтелектуалів доби народництва, що започатковують другий етап розкриття ідеї суспільності. У пошуках обґрунтування національної української ідентичності та її розмежування з ідентичностями сусідів українофіли (від М. Костомарова та П. Куліша до В. Антоновича та ін.) опиралися на народницьку методологію історичного дослідження.

Українське народництво 1860—1880-х років стало визначальним періодом для становлення ідеї суспільності, під впливом якої історія й етнографія набувають народницького характеру, а в українському народництві формується розуміння суспільства як суб'єкта історичного розвитку і прогресу, що охоплює всі суспільні верстви та класи, але провідну, значущу, роль відіграє «народ». Так постав політичний проект українофільства, що полягав у турботі про «народ» як про нижчі верстви суспільства та про інтеграцію народних мас у «суспільство». У цей час артикулюються ідеологічні та філософсько-історичні перспективи українофільської ідеології «Громади» 60-х років XIX ст., формуються ідея і проект української нації. Цей період є добою чіткої артикуляції модерних національних розмежувань та ідеологічних дискурсів (див. 2.3).

Ідея суспільності повною мірою була сформульована М. Драгомановим у його концепції «громадівства». Ініційовані ним дискусії щодо важливого та несуттєвого в політичному дискурсі та практиці, способів дефініювання та організації суспільності означили завершення становлення ідеї суспільності та початок розмежування між різними формами ідеології і політичних філософій. Тут

відкрито артикулюються ідея та проблематика суспільності — від соціал-демократії та громадівства до націоналізму та марксизму, які розгортаються на наступному етапі історії філософської думки в Україні, переважно учнями М. Драгоманова або його опонентами, що простежується в утворенні політичних партій націоналістичного (Б. Грінченко, М. Міхновський, Д. Донцов), націонал-демократичного (І. Франко, М. Павлик), соціалістичного (М. Грушевський, В. Винниченко та ін.) спрямувань.

Друга група висновків показує нам, що ідеї і дискусії, що тривали в українському суспільстві 150 років тому, — не є суто музейним експонатом. Питання, якими переймалися і мусили розв'язати люди, котрі стояли перед українськими інтелектуальними колами, стоять і перед сучасним українським суспільством. Досі статті В. Антоновича, М. Драгоманова, П. Куліша, М. Максимовича на захист української мови й окремішнього національного існування не втрачають своєї актуальності. Досі у суспільних дискусіях генеруються ті самі «аргументи» і звинувачення. Досі наше суспільство не дає собі ради з відношенням космополітизму та націоналізму, так, здавалося б, точно розв'язаним Драгомановим: на цьому ґрунті досі ми чуємо маніпуляції, за якими легко вгадати голос Л. Алексєєва чи Б. Грінченка. Досі тривають дискусії про відношення України та Європи, універсального чи «особливого» шляху розвитку, і досі наші новітні «народники» мусять відмежовуватися від російських. Нарешті, досі стоїть питання про заснування української державності на «природовідповідних» чи то раціональних засадах — і для тих, хто мислить про це, досвід ХІХ століття є не оціненним.

Цей досвід захищає нас від ураження українофобською пропагандою про «Україну, створену Леніним» у ХХ ст. Він свідчить про правдиві національні дискусії від

Закарпаття і до Харкова. Він вражає буденну свідомість відкриттям, що прабатьківщиною українського націоналізму насправді є Харківщина, а Львів — усього лише третя станція цього потягу модерного українського націєтворення. Досвід цих дискусій показує, що ідея української нації, ба навіть історія українського націоналізму — не обмежується символічними постатями Д. Донцова чи С. Бандери, але сягає ідей «Кирило-Методіївського товариства» та польського українофіла Іполита Терлецького, заглиблюється аж у 1840-ві роки. Завдяки такому досвіду ми виходимо за межі зашкарублених мурів ідеологічних ідентичностей ХХ ст. у дуже гнучкий, пластичний світ запитання і дискусій, що розкриває для нас неочікувані можливості і руйнує нещодавно створені міфологічні наративи.

Зрештою, цей досвід досі може бути суб'єктом нашого всеукраїнського суспільного діалогу щодо ідеального облаштування України і може додати чимало нового.

Звісно, ставлення до нього мусить бути критичним, враховуючи і методологічну обмеженість доби, і звичайне незнання авторами ХІХ ст. майбутнього, і ті драматичні обставини, які ми пережили у ХХ столітті. На часі — критика народницького наративу⁶⁷, відкриття ролі традиційних українських еліт, спростування лінійних

⁶⁷ Зокрема, така, яку проводить у своїй статті Андрій Баумейстер (див. статтю «Новый взгляд на историю, или как нам избавиться от комплекса жертвы» за електронним посиланням: http://institutum-philosophiae-kijoviensis.blogspot.com/2017/04/blog-post_29.html або <https://day.kyiv.ua/ru/blog/obshchestvo/novyy-vzglyad-na-istoriyu-ili-kak-nam-izbavitsya-ot-kompleksa-zhertvy>) та Наталя Яковенко (див. інтерв'ю «У пошуках «золотого віку»-2: «В українському суспільстві не бракувало елітарної дворянської культури» для газети «День», за електронним посиланням: <https://day.kyiv.ua/uk/article/kultura/u-poshukah-zolotogo-vidku-2> або див. матеріал в газеті «День», № 61-62 від 7—8 квітня 2017 р.).

ВИСНОВКИ

ретроспективних генеалогій, що спрощують історію до тріумфальної (чи не дуже) ходи українського національного відродження.

Час відкривати поліфонію та стереометрію української історії. Саме критичний огляд нашої історії в її властивих термінах і є тим, що сформувало зміст цієї книги. Звісно, ця книга — лише початок у доробку автора, який з моменту її написання далі просувається у своїх пошуках. Є що розкривати глибше, детальніше, тож рух уперед триває...

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Альтшуллер М. Беседа любителей русского слова: у истоков русского славянофильства. 2-е изд., доп. Москва: Новое лит. обозрение, 2007. 448 с.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти: міркування щодо походження й поширення націоналізму / пер. з англ. В. Морозова. Київ: Критика, 2001. 272 с.
3. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії: західноєвропейський контекст: підручник для студ. вищ. навч. закл. Київ: Тандем, 2000. 416 с.
4. Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / упоряд. О. Тодійчук, В. Ульяновський. Київ: Либідь, 1995. 816 с.
5. Антонович В. Отзыв из Киева. Матеріали для біографії В.Б. Антоновича / за ред. Д. Багалія. Київ, 1929. С. 38—48.
6. Антонович В. Что об этом думать: письмо к редактору из Киева от 7 июля 1861. *Основа*. 1861. № 7. С. 7—13.
7. Антонович В.Б. Коротка історія козаччини. Вінніпег: УВАН, 1971. 232 с.
8. Антонович В.Б. Про Козацькі часи на Україні. Київ: Дніпро, 1991. 238 с.
9. Арон Р. Вступ до філософії історії: есе про межі історичної об'єктивності / пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенка. Київ: Укр. центр духовної культури, 2005. 578 с.
10. Артог Ф., Вернер М. Історія / пер. Д. Морозової та Ю. Вестеля, за ред. С. Йосипенка.

- Європейський словник філософії: лексикон неперекладностей / під керівництвом Б. Кассен і К. Сігова; пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2011. С. 278—292.
11. Архів Михайла Драгоманова. Варшава: Укр. наук. ін-т, 1938. Т. 1: Листування Київської старої громади з М. Драгомановим (1870—1895 рр.). 1938. 445 с.
 12. Багалій Д.І. Вибрані праці: у 6-ти т. Харків: Нац. акад. наук України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. Харківська філія, 1999. Т. 1: Автобіографія. Ювілейні матеріали. Бібліографія / упоряд., вступна стаття, комент. В.В. Кравченко. Харків, 1999. 600 с.
 13. Бантыш-Каменский Д. История Малой России в 5 частях. Москва: Тип. С. Селивановского, 1830. Т. 1. 1830. 85 с.; Т. 2. 1830. 63 с.; Т. 3. 1830. 101 с.
 14. Барвінський О. Історія української літератури: в 2-х ч. Львів: Друкарня Наук. тов-ва ім. Т. Шевченка, 1921. 432 с.
 15. Бенгам И. Избранные сочинения Иеремии Бенгама. Санкт-Петербург: Русская книжная торговля, 1867. Т. 1: Введение в основания нравственности и законодательства. Основные начала гражданского кодекса. Основные начала уголовного кодекса / пер. с англ., фр. А.Н. Пыпина, А.Н. Неведомского; предисл. Ю.Г. Жуковский. Санкт-Петербург: Русская книжная торговля, 1867. LXI. 678 с.
 16. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS 1955 г. Москва: Наука, 1990. 224 с.
 17. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва: Междунар. отношения, 1990. 336 с.
 18. Білодід В.Д. Історіографія української етноментальності: В.Б. Антонович: Історіософські нариси / за ред. Н.П. Поліщук. Київ: Вища школа, 2011. 335 с.
 19. Блок М. Феодальне суспільство / пер. з фр. В. Шовкуна. Київ: Всесвіт, 2001. 528 с.
 20. Борщак І. Україна в Парижі: ІХ. Францішек Духінський. *Україна*. 1953. № 9. С. 701—709.
 21. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1994. 261 с.
 22. Венелин Ю. О споре между южанами и северянами на счет их россизма. Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Год третий. Москва. 1847. № 4. С. 1—16.

23. Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. 3-е изд., передел. и доп. Москва, 1906. 256 с.
24. Вольный Союз — Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы. Собр. политических сочинений М.П. Драгоманова / под. ред. В. Кистяковского. Paris: Societe nouvelle de librairie et d'edition, 1905. Т. 1. С. 275—375.
25. Вортман Р. «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века. РОССИЯ/RUSSIA. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Москва: ОГИ, 1999. С. 233—244.
26. Выдержки из дружеских писем Евгения, впоследствии митрополита Киевского / Евгений Болховитинов. Русский Архив. 1870. Москва: Тип. А. Мамонтова, 1870. С. 770—880.
27. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність. Умови громадянства: зб. ст. / за ред. Варта ван Стінбергена. Київ, 2005. С. 49—70.
28. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / пер. В.М. Купліна. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
29. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. А.М. Водена; вступ. статья Ю.В. Перова, К.А. Сергеева. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 479 с.
30. Гегель Г.В.Ф. Основы философии права, або природне право і державознавство. Київ: Юніверс, 2000. 329 с.
31. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм / пер. з англ. Г. Касьянова. Київ: Таксон, 2003. 300 с.
32. Герцен А.И. Сочинения в двух томах / редкол. М.Б. Митин. Акад. наук СССР. Ин-т философии. Москва: Мысль, 1985. Т. 1. 1985. 592 с.; Т. 2. 1986. 654 с.
33. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / пер. с фр. Москва: Территория будущего, 2007. 336 с.
34. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / пер. з англ. Р. Димерець та ін.; наук. ред. Т. Польська. Київ: Дух і Літера, 2000. 600 с.
35. Гобсбаум Е. Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність / пер. і прим. Т. Корпала. Київ: УЦДК, 2010. 288 с.
36. Гоголь В.А. Простак, или Хитрость женщины, перехитренная солдатом. Комедия в одном действии / передмова П. Куліша. *Основа*. 1862. № 2. С. 19—43.
37. Голіченко Т.С. Роздуми довкола сучасної історико-філософської методології: «ідеологія контексту» та її критика в пра-

- цях І.-Ш. Зарка. Могілянські історико-філософські студії. С. 240—257.
38. Головацкий Я. Пережитое и перестраданное. Письменники Західної України 30—50-х років XIX ст.: антологія. Київ: Дніпро, 1965. С. 229—285.
39. Горський В.С. Історія української філософії: курс лекцій: навч. посібник для студ. вузів. 3-є вид. Київ: Наук. думка, 1997. 286 с.
40. Горський В.С. Україна в історико-філософському вимірі. *Філософська думка*. 1993. № 2. С. 10—31.
41. Горський В.С. Філософія в контексті історії української культури. Феномен української культури: методологічні засади осмислення: зб. наук. праць / за ред. В.І. Шинкарука та ін. Київ: Фенікс, 1996. С. 192—217.
42. Горський В.С. Філософія в українській культурі: методологія та історія. Київ: Центр практичної філософії, 2001. 235 с.
43. Грабович Г. Шевченко як міфотворець: семантика символів у творчості поета / пер. з англ. С.Д. Павличко. Київ: Рад. письменник, 1991. 212 с.
44. Грабович Г. До історії української літератури: дослідження, есе, полеміка. Київ: Основи, 1997. 604 с.
45. Гринфельд Л. Национализм: пять путей к современности / пер. с англ. Т.И. Грингольц, М.Р. Вирозуб. Москва: ПЕР СЭ, 2012. 528 с.
46. Грінченко Б.Д. Діалоги про українську національну справу / Б.Д. Грінченко, М.П. Драгоманов. Нац. акад. наук України. Ін-т укр. археографії. Київ, 1994. 286 с.
47. Грінченко Б.Д. Словарь української мови: в 4-х т. Київ: Вид-во Акад. наук УРСР, 1959. Т. 4. 564 с.
48. Грушевський М.С. Володимир Антонович, основні ідеї його творчості і діяльності. *Записки Укр. наук. тов-ва у Києві*. Т. III. Київ, 1909. С. 5—14.
49. Грушевський М.С. З ідеології кирило-мефодіївців. *Україна*: Наук. трьохмісячник українознавства. Київ: УНТ, 1914. Кн. 1. С. 78—83.
50. Гулак-Артемівський П.П. Поетичні твори. Київ: Наук. думка, 1984. 608 с.
51. Декомб В. Індивідуалізація та індивідуалізація / пер. з фр. О. Йосипенко. *Філософська думка*. 2006. № 1. С. 82—109.
52. Депенчук М.П., Лук М.І. Історіософія та соціальна філософія Михайла Драгоманова. Київ: УЦДК, 2009. 210 с.
53. Донцов Д. Підстави нашої політики. Відень: Вид-во Донцових, 1921. 210 с.

54. Драгоманов М.П. Пропащий час. Драгоманов М.П. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Мішук; приміт. Р.С. Мішука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 559—575.
55. Драгоманов М.П. Автобиографическая заметка. Літературно-публіцистичні твори: в 2-х т. Київ, 1973. Т. 1. С. 39—79.
56. Драгоманов М.П. Восточная политика Германии и обрусение. Политические сочинения / под ред. И.М. Гревса и Б.А. Кистяковского. Москва: Тип. Сытина, 1908. Т. 1: Центр и окраины. С. 1—216.
57. Драгоманов М.П. Два учителя. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Мішук; приміт. Р.С. Мішука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 575—604.
58. Драгоманов М.П. Евреи и поляки в Западном крае. Политические сочинения / под ред. проф. И.М. Гревса и Б.А. Кистяковского. Москва: Тип. Сытина, 1908. Т. 1: Центр и окраины. С. 217—267.
59. Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия. Собр. политических сочинений М.П. Драгоманова. Paris: Societe nouvelle de librairie et d'edition, 1905. Т. 1. С. 1—272.
60. Драгоманов М.П. Література великоруська, російська, українська і галицька. Літературно-публіцистичні твори: в 2-х т. Київ, 1973. Т. 1. С. 80—220.
61. Драгоманов М.П. Передне слово до «Громади» 1878 року. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Мішук; приміт. Р.С. Мішука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 276—326.
62. Драгоманов М.П. Что такое украинофильство? Вибрані праці: у 3-х т., 4-х кн. / редкол. В.П. Андрущенко та ін. Київ: Знання України. Т. 1, кн. 2: Історія. Публіцистика. Політологія / упоряд. і прим. В.Ф. Погребеника. 2007. С. 3—40.
63. Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Мішук; приміт. Р.С. Мішука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 461—559.
64. Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») /

- упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Мішук; приміт. Р.С. Мішуча, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 327—430.
65. Европейський словник філософії: лексикон неперекладностей / За ред. Б. Кассен та ін., пер. К. Сігова та ін. Київ: Дух і Літера, 2009. Т. 1. 572 с.
 66. Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія: підручник. Київ: Лібра, 1999. 487 с.
 67. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). Нац. акад. наук Украины. Ин-т философии. Киев: Наук. думка, 1994. 200 с.
 68. Єфремов С.О. Історія українського письменства. Київ: Феміна, 1995. 688 с.
 69. Житецкий Н. Русский патриотизм (Ответ «Дню»). *Основа*. 1862. № 3. С. 1—21.
 70. Житецкий І.П. Київська громада за 60-х років. *Україна: наук. двохмісячник українознавства*. 1928. Кн. 1. С. 91—125.
 71. Житецкий І.П. Шевченко і харківська молодь. *Україна: наук. двохмісячник українознавства*. 1925. № 1/2. С. 143—148.
 72. З історії київської української громади. Промова Павла Житецького на Шевченкових роковинах. *Записки наук. тов-ва ім. Т. Шевченка*. 1913. Т. 116. Кн. 4. С. 177—189.
 73. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. Київ: Наук. думка, 1992. 118 с.
 74. Забужко О.С. Шевченків міф України: спроба філософського аналізу. Київ: Абрис, 1997. 144 с.
 75. Забужко О.С. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. 2-е вид., виправл. Київ: Факт, 2007. 640 с.
 76. Зайончковский П.А. Кирилло-Методиевское общество (1846—1847). Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1959. 172 с.
 77. Записки архим. Владимира Терлецкого, бывшего униатского миссионера. Ипполит (Владимир) Терлецкий. *Русская старина*. 1889. Т. 63. С. 1—26, 559—578, 1891. Т. 70. С. 581—601; Т. 71. С. 351—391.
 78. Заславский Д.И. М.П. Драгоманов: критико-биографический очерк. Киев: Сорабкоп, 1924. 172 с.
 79. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: в 3-х т. / под ред. И.Я. Щипанова. Москва: Гос. изд-во полит. лит., 1951. Т. 1. 731 с.; Т. 2. 567 с.; Т. 3. 467 с.
 80. История Руссов или Малой России, сочинение Георгия Коннисского, архиепископа Белорусского: репринтное издание 1846 года. Киев: Жовтень, 1991. 320 с.

81. Історія української філософії: підруч. для студ. вищ. навч. закл. Київ: Нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2008. 591 с.
82. Історія філософії на Україні: у 3-х т. Акад. наук УРСР. Ін-т філософії / гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Наук. думка, 1987. Т. 1: Філософія доби феодалізму / В.М. Нічик, В.С. Горський, М.В. Попович та ін. 1987. 399 с.; Т. 2: Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і панування капіталістичних відносин (XIX — початок ХХ ст.) / І.П. Головаха, М.І. Лук, А.М. Почапський та ін. 1987. 367 с.
83. История философии. Философский энциклопедический словарь. Москва: Сов. энциклопедия, 1989. С. 236.
84. Йосипенко С.Л. Громада. Європейський словник філософії: лексикон неперекладностей / під керівництвом Б. Кассен і К. Сігова; пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2011. С. 233—240.
85. Йосипенко С.Л. Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В.С. Горського. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*: зб. наук. праць. 2012. Вип. 5. С. 8—22.
86. Йосипенко С.Л. Історія філософії України у ХХ сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни? *Філософська думка*. 2013. № 1. С. 26—36.
87. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ: Укр. центр духовної культури, 2008. 392 с.
88. Йосипенко С.Л. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Сентенції*. 2014. № 4. С. 50—59.
89. Йосипенко С.Л. Проблема модерності та політична історія релігії Марселя Гоше. *Філософська думка*. 2007. № 6. С. 49—63.
90. Йосипенко С.Л. Покликання і професія філософа у сучасній Франції. *Філософська думка*. 2010. № 1. С. 61—69.
91. Йосипенко С.Л. Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії*: зб. наук. праць. 2012. Вип. 12. С. 61—69.
92. Йосипенко С.Л. Політична філософія сьогодні: випадок П'єра Манана. Манан П. Доступний виклад політичної філософії / пер. з фр. С. Йосипенка. Київ: УЦДК, 2009. С. 370—395.
93. Йосипенко С.Л. Дослідження спадщини Михайла Драгоманова у другій половині ХХ століття: радянська Україна та західна українська діаспора. *Мультиверсум*. 2012. № 8. С. 3—15.
94. Каппелер А. Росія як поліетнічна імперія: Виникнення. Історія. Розпад / пер. Х. Назаркевич. Ін-т істор. досліджень Львів-

- ського нац. ун-ту ім. Івана Франка, Укр. католицький ун-т. Львів: Вид-во Укр. католицького ун-ту, 2005. 360 с.
95. Карамзин Н.М. История Государства Российского: в 12-ти т. Санкт-Петербург: Тип. А. Плюшара, 1830. Т. 1. 362 с.
96. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізм. Київ: Либідь, 1999. 352 с.
97. Кирило-Мефодіївське товариство: у 3-х т. Акад. наук УРСР. Археогр. комісія та ін. / упоряд. М.І. Бутич, І.І. Глизь, О.О. Франко. Київ: Наук. думка, 1990. Т. 1. 544 с.
98. Когут З.Е. Російський централізм і українська автономія: ліквідація Гетьманщини, 1760—1830. Київ: Основи, 1996. 317 с.
99. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / пер. з нім. В. Шведа. Київ: Дух і Літера, 2005. 380 с.
100. Козьмін Б. «Народники» і «народничество». *Вопросы литературы*. 1957. № 9. С. 116—135.
101. Колінгвуд Робін Дж. Ідея історії / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Основи. 1996. 615 с.
102. Консерватизм: антологія. 2-е вид. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Простір; Смолоскип, 2008. XVIII. 788 с.
103. Констан Анри-Бенжамен де Ребек. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/lib_sec/11_k/kon/stan.htm
104. Корф М. Жизнь графа Сперанского. Издание Императорской публичной библиотеки: в 2-х т. или же 5-ти ч. Санкт-Петербург: Импер. публичная биб-ка, 1861. Т. 1. XIX. 283 с.; Т. 2. 388 с.
105. Костомарів М.І. Книги битія Українського Народу. Львів; Київ: Нові шляхи, 1921. 25 с.
106. Костомаров Н.И. Ответ г. Малороссу-Волынцу (по поводу обвинения в злоумышлении в сепаратизме). Русские инородцы. Москва, 1996. С. 504—509.
107. Костомаров Н.И. Правда москвичам о Руси. *Основа*. 1861. № 10. С. 1—15.
108. Костомаров Н.И. Правда полякам о Руси. *Основа*. 1861. № 10. С. 100—112.
109. Костомаров Н.И. Ответь на выходки газеты «Czas» и журнала «Revue Contemporaine». *Основа*. 1861. № 2. С. 124—13.
110. Костомаров Н.И. Об отношении русской истории к географии и этнографии / Собр. сочинений Н.И. Костомарова: историческія монографіи и изслѣдованія. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича, 1903. Кн. 1. Т. 3. С. 719—731.

111. Костомаров Н.И. Ответ на статью Всеволода Крестовского «Ходатайство Костомарова за Сквороду и Срезневского». *Основа*. 1861. № 8. С. 1—14.
112. Костомаров Н.И. Слово о Сквороде. *Основа*. 1861. № 7. С. 176—179.
113. Костомаров Н. Характеристика русского и польского законодательства о крепостном праве по отношению к Малороссии. *Основа*. 1862. № 1. С. 11—27.
114. Костомаров Н.И. Двѣ рускія народности. Собр. сочинений Н.И. Костомарова: историческія монографіи и изслѣдованія. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича, 1903. Кн. 1. Т. 1. С. 31—65.
115. Костомаров Н.И. Мысли о федеративномъ началѣ въ Древней Руси. Собр. сочинений Н.И. Костомарова: историческія монографіи и изслѣдованія. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича, 1903. Кн. 1. Т. 1. С. 1—30.
116. Кралюк П. Як вільний із вільним... Польське слов'янофілство в Україні. URL: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/istoriya-i-ya/yak-vilniy-iz-vilnim>
117. Крепон Марк. Європейські іншості / пер. С.Л. Йосипенка. *Філософська думка*. 2010. № 1. С. 89—99.
118. Кулиш П.А. Записки о Южной Руси: в 2-х т. Санкт-Петербург. Т. 1. 1856. XXVI с., 324 с.; Т. 2. 1857. XIV с., 358 с.
119. Куліш П.А. Полякам об украинцах. *Основа*. 1862. № 2. С. 67—86.
120. Кулиш П.А. Простонародность в украинской словесности. *Основа*. 1862. № 1. С. 1—10.
121. Кулиш П.А. Черная рада. Хроника 1663 года. Москва: Тип. Александра Семена, 1857.
122. Куліш П.А. Сочинения и письма П.А. Кулиша / под ред. И. Каманина. Киев: Тип. Т.Г. Мейнндера, 1908. Т. 2. 456 с.; 25 с.
123. Кун Т. Структура наукових революцій / пер. О. Васильева. Київ: Port-Royal, 2001. 226 с.
124. Кюстин А. Россия в 1839 году. Москва: ТЕРРА, 2000. Т. 1. 640 с.; Т. 2. 592 с.
125. Лакатос Имре. Доказательства и опровержения: как доказываются теоремы / пер. с англ. И.Н. Веселовского. Акад. наук СССР. Москва: Наука, 1967. 151 с.
126. Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848—1914, на підставі споминів. Львів: Друкарня отців Василян, 1926. 738 с.

127. Левченко М. Заметка о русинской терминологии. *Основа*. 1861. № 7. С. 183—186.
128. Левченко М. Места жительства и местные названия русинов в настоящее время. *Основа*. 1861. № 1. С. 263—266.
129. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.: в 2-х т. Київ: Основи, 1994. Т. 1. 1994. 554 с., XX с.; Т. 2. 1994. 573 с.
130. Лібералізм: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. 2-ге вид. Київ: Простір; Смолоскип, 2009. XXIII+1128 с.
131. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну / пер. з англ. Ю. Джулая. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 5—6. С. 15—38.
132. Лісовий В.С. Українська філософія у контексті національної культури. Історія української філософії: підручник / М.Ю. Русин, І.В. Огородник, С.В. Бондар та ін. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2008. С. 3—26.
133. Локк Джон. Два трактати про врядування / пер. з англ. О. Терех, Р. Димерець. Київ: Основи, 2001. 264 с.
134. Луцький Ю. Між Гоголем і Шевченком. Київ: Час, 1998. 255 с.
135. Любак Анрі де. Роздуми про Церкву / пер. з фр. С. Желдак. Київ: Дух і Літера, 2010. 504 с.
136. Максимович М.А. История древней русской словесности. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 340—472.
137. Максимович М.А. Критико-историческое исследование о русском языке. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 3—25.
138. Максимович М.А. Начатки русской филологии. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 25—158.
139. Максимович М.А. Новые письма М.П. Погодину. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 273—312.
140. Максимович М.А. Ответные письма Погодину. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 244—273.
141. Максимович М.А. Филологические письма Погодину. Собр. сочинений М.А. Максимовича: в 3-х т. Киев: Тип. Е. Кегер, 1880. Т. 3. С. 244—273.
142. Мак'явеллі Нікколо. Флорентійські хроніки. Державець / пер. з італ. А. Перепаді. Нац. акад. наук України, Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка. Харків: Фоліо, 2007. 509 с.

143. Малоруско-німецький словар / Уложеный Є. Желеховским і С. Недільським. Львів: Друкарня тов-ва ім. Т. Шевченка, 1886. Т. 1: А — О. 1886. VIII + С.1—590 + 10 с.; Т. 2: П — Я. 1886. 632 с.
144. Манан П. Доступний виклад політичної філософії / пер. з фр., післямова та прим. С. Йосипенка. Київ: Укр. центр духовної культури, 2009. 400 с.
145. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / пер. з фр. С. Йосипенка. Київ: Дух і Літера, 2005. 216 с.
146. Маркевич Н. История Малороссии. Москва: Тип. Августа Семена, 1842. Т. 1. 387 с.
147. Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 260 с.
148. Мілль Дж. С. Про свободу: есе / пер. з англ. Є. Мірошниченка, В. Ермоленка, В. Триліса. Київ: Основи, 2001. 463 с.
149. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду. Київ: ПАРАПАН, 2007. 380 с.
150. Мишле Ж. Народ / подг. В.Г. Дмитриев и Ф.А. Коган-Бернштейн. Москва: Наука, 1965. 208 с.
151. Міхновський М. Самостійна Україна. Київ: Діокор, 2002. 80 с.
152. Мияковский В.В. «Киевская громада»: из истории украинского общественного движения 60-х гг. *Летопись революции*. 1924. № 4. С. 127—150.
153. Могиланський історико-філософський семінар / відп. ред. та упоряд. М.Л. Ткачук. Київ: Видавничий дім КМА, 2006. Вип. 1: 2003—2005. 175 с.
154. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819—1920. Філософський спадок. Київ: Книга, 2004. 320 с.
155. Монтескьє Ш.Л. О духе законов / сост., пер. и коммент. А.В. Матешук. Москва: Мысль, 1999. 672 с.
156. Націоналізм: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. 2-е вид. Київ: Смолоскип, 2006. XIV+872 с.
157. Николай Иванович Костомаровъ (Биографическій очеркъ). Собр. сочиненій Н.И. Костомарова: историческія монографіи и изслѣдованія. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевица, 1903. Кн. 1. С. III—XIV.
158. Neuzzeit/Moderne (Новий час/ модерність) / пер. О. Панича, за ред. С. Йосипенка. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей / під керівництвом Б. Кассен і К. Сігова; пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2011. Т. 2. С. 296—299.

159. Очерки истории русской философии. Свердловск: Уральский ун-т, 1991. 592 с.
160. Павличко С.Д. Дискурс модернізму в українській літературі: 2 вид., переробл. і доп. Київ: Либідь, 1999. 477 с.
161. Павловский А. Грамматика малороссийского наречия. Санкт-Петербург: Типография В. Плавильщикова, 1818. 128 с.
162. Питання в тому, чи ми знайдемо об'єднанчі теми для нової Європи: розмова С. Йосипенка з П. Мананом. *Філософська думка*. 2010. № 1. С. 100—113.
163. Після філософії: кінець чи трансформація? Рорті, Ліотар, Фуко, Деррида, Девідсон, Даміт, Патнем, Апель, Габермас, Гадамер, Рикьор, Макінтайр, Блуменберг, Тейлор / пер. з англ. С.О. Кошарний та ін.; упоряд. К. Байнес. Київ: Четверта хвиля, 2000. 431 с.
164. Плохій С. Козацький міф. Історія та націєтворення в епоху імперій / авториз. пер. з англ. М. Климчука. Київ: Laugus, 2013. 436 с.
165. Полевой Н.А. История русского народа. Собр. сочинений: в 3-х т., 6-ти кн. Москва: Вече, 1997.
166. Полевой Н.А. Малороссия; ее обитатели и история. *Московский телеграф*. Москва: Тип. Августа Семена, 1830. Ч. 35. № 17—18. С. 80, 86, 224—225, 256.
167. Політичні пісні українського народу XVIII—XIX ст. з увагами М.П. Драгоманова. Женева, печатня «Громади», 1883. 137 с.
168. Поліщук Н.П. Філософія прагматизму. Київ: Укр. центр духовної культури, 2012. 400 с.
169. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги: в 2-х т. / пер. з англ. О. Коваленка та О. Буценка. Київ: Основи, 1994. Т. I. У полоні Платонових чарів. 444 с.; Т. II. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. 494 с.
170. Поппер Карл. Злиденність історизму / пер. з англ. В. Лісового. Київ: Абрис, 1994. 192 с.
171. Протокол двадцатого Арзамасского заседания. Русский архив, 1868. Изд. 2-е. Москва; Санкт-Петербург, 1869. С. 829—838.
172. Прощание Н.И. Пирогова с учебным сословием и городом Киевом. *Основа*. 1861. № 6. С. 108—133.
173. Пушкин А.С. Полное собрание в одном томе / предисловие А. Скабичевского. Санкт-Петербург: Общественная польза, 1899. 1714 с.
174. Пыпин А.Н. Русские отношения Бентама. *Вестник Европы*. 1869. Кн. 2 (февраль). С. 784—819; кн. 4 (апрель). С. 729—788.

175. Пыпин А.Н. Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича, 1885. 544 с.
176. Пыпин А.Н. Исторические очерки. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. Санкт-Петербург, 1873. 514 с.
177. Пыпин А.Н. История русской этнографии: в 3-х т. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича. 1891. Т. III: Этнография малорусская. 425 с.
178. Рікер П. Історія та істина / пер. з фр. В.Й. Шовкуна. Київ: КМ Academia; Пульсари, 2001. 396 с.
179. Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство / зладив М. Павлик. Львів: Накладом Наук. тов-ва ім. Т. Шевченка, 1906. Т. 3. 1906. 362 с.
180. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. Москва: УРСС, 2001. 256 с.
181. Рорти Р. Постмодерністський буржуазний лібералізм. *Незалежний культурологічний часопис «І»*. 2001. № 21. С. 58—72.
182. Рорти Р. Прагматизм і філософія. Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. Київ: Четверта хвиля, 2000. С. 24—66.
183. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И.В. Хестановой и Р.З. Хестанова. Москва: Русское феноменологическое общество, 1996. 280 с.
184. Рорти Р. Філософія і дзеркало природи. Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. Київ: Ваклер, 1996. С. 296—358.
185. Рудницький Є. До історії польського козакофільства. За сто літ / вид. М. Грушевський. Київ, 1927. Вип. I. С. 62—66.
186. Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права / пер. з фр. і ком. О. Хома. Київ: Port-Royal, 2001. 349 с.
187. Серета Остап. Aenigmaambulans: о. Володимир (Іполит) Терлецький і «руська народна ідея» в Галичині. Україна модерна. Ч. 4—5. Львів, 2000. С. 81—104.
188. Симчич М. «Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект? *Гуманітарні студії*: зб. наук. праць. 2012. Вип. 12. С. 85—92.
189. Словарь української мови : в 4 т. / упоряд. з дод. власного матеріалу Б.Д. Грінченко; Нац. акад. наук України, Ін-т укр. мови. Київ: Вид-во Акад. наук УРСР, 1958. Т. 1: А—Ж. 1958.

- 496 с.; Т. 2: З—Н. 1958. 588 с.; Т. 3: О—П. 1959. 507 с.; Т. 4: Р—Я. 1959. 566 с.
190. Сміт Ентоні Д. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / пер. з англ. Р. Фещенка. Київ: К.І.С., 2004. 170 с.
191. Сміт Ентоні Д. Нації та націоналізм у глобальну епоху / пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. Київ: Ніка-Центр, 2006. 320 с.
192. Снайдер Тімоті. Перетворення націй: Польща, Україна, Литва, Білорусь. 1569—1999 / пер. з англ. А. Котенко, О. Надтока. Київ: Дух і Літера, 2012. 464 с.
193. Собрание политических сочинений М.П. Драгоманова / изд. В. Кистяковского; предисл. П. Струве. Paris: Societe nouvelle de librairie et d'edition, 1905. Т.1. 376 с.
194. Соловьев С.М. Сочинения: в 18 т. Москва: Голос, 1993. Кн.1: История России с древнейших времен. Т. 1—2. 1993. 768 с.
195. Спенсер Г. Социальная статика: Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества / пер. с англ. Киев: Гама-Принт, 2013. XII, 483 с.
196. Срезневский И.И. Запорожская старина: альманах. Харьков: Университетская типография, 1833. Ч. 1. 1833. 132 с.; Ч. 2. 1833. 168 с.
197. Срезневский И.И. Мысли об истории русского языка. Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашева, 1887. 166 с.
198. Стронин А.И. История и метод. Санкт-Петербург: Тип. А.М. Котомина, 1869. 446 с.
199. Стронин А.И. История обществности. Санкт-Петербург: Тип. Мин-ва путей сообщения, 1885. III, 767 с.
200. Стронин А.И. Политика как наука. Санкт-Петербург: Тип. Ф.С. Сушинского, 1872. 532 с.
201. Суховецький Микола. Поет, брат філософа. Інтернет-сайт «ЛітАкцент». URL: <http://litakcent.com/2011/05/13/poet-brat-filosofa>
202. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія ХІХ — початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. Київ: ВІПОЛ, 2000. 248 с.
203. Ткачук М.Л. Орест Новицький як філософ та історик філософії. *Наук. записки НаУКМА*. Т. 1. Філософія та релігієзнавство. Київ, 1996. С. 85—93.
204. Ткачук М.Л. Теоретичні і методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького / *Наук. записки НаУКМА*. Т. 19. Філософія та релігієзнавство. Київ, 2001. С. 70—75.

205. Ткачук М.Л. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. Київ: УЦДК, 1997. 184 с.
206. Токвиль А. Демократія в Америці / пер. В.Т. Олейник і др.; предисл. Г.Д. Ласки. Москва: Весь мир, 2000. 559 с.
207. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики» / пер. з латини О. Кислюк; авт. передм. В. Котусенко. 2-е вид. Київ: Основи, 2003. 796 с.
208. Томпсон Ева М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / пер. з англ. М. Корчинської. Київ: Основи, 2006. 368 с.
209. Тургенев Н.И. Опыт теории налогов. Санкт-Петербург: Тип. Н. Греча, 1818. 372 с.
210. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. Основні поняття чистої соціології / пер. з нім. Н. Комарова, О. Погорілий. Київ: Дух і Літера, 2005. 262 с.
211. Українофільство / автор тексту Н. Коробка. Енциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Санкт-Петербург: Издательское общество «Ф.А. Брокгауз — И.А. Ефрон», 1902. Т. XXXIVa. С. 635—638.
212. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации / пер. А.А. Иваненко. Санкт-Петербург: Наука, 2009. 349 с.
213. Філософська думка в Україні: Біобібліограф. словник / В.С. Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. Київ: Унів. вид-во «Пульсари», 2002. 244 с.
214. Флоровский Г. Пути русского богословия / предисл. И. Мейендорфа. Париж: YMCA—PRESS, 1983. 600 с.
215. Франко Іван. Зібрання творів: у 50-ти т. / за ред. В.Ю. Євдокименка. Київ: Наук. думка, 1956. Т. 45. 576 с.
216. Франко Іван. Стара Русь. Літературно-критичні праці: у 56-ти т. Київ: Наук. думка, 1982. Т. 37: Літературно-критичні праці (1906—1908). С. 79—110.
217. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левин. Москва: АСТ; Ермак, 2005. 588 с.
218. Цегельський Л. Русь-Україна а Московщина-Росія (Історично-політична розвідка Льонгіна Цегельського). Царгород (Стамбул): Друкарня Союзу визволення України, 1916. 136 с.
219. Цертелев Н. Опыт собрания старинных малороссийских песен. Санкт-Петербург: Тип. К. Крайя, 1819. 64 с.
220. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. / ред. коллегия Т.И. Ойзерман и др. Акад. наук СССР, Ин-т философии. Москва: Наука, 1991. Т. 1. 795 с.

221. Чижевський Д.І. Історія української літератури: від початків до доби реалізму. Нью-Йорк: Укр. Вільна акад. наук у США, 1956. 511 с.
222. Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х т. / за заг. ред. В.С. Лісового. Київ: Смолоскип. Т. 1: Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С. Сковороди. 2005. XXXVIII + 402 с.
223. Шевченко Т.Г. Повне зібрання творів: у 12-ти т. / редкол.: М.Г. Жулинський (голова) та ін. Київ: Наук. думка, 2001. Т. 1: Поезія 1837—1847. 2001. 784 с.; Т. 2: Поезія 1847—1861. 2001. 784 с.; Т. 3: Драматичні твори. Повісті. 2003. 592 с.; Т. 4: Повісті. 2003. 600 с.; Т. 5: Щоденник. Автобіографія. Статті. Археологічні нотатки. «Букварь южнорусский». Записи народної творчості. 2003. 496 с.; Т. 6: Листи. Дарчі та власницькі написи. Документи, складені Т. Шевченком або за його участю. 2003. 632 с.
224. Шерех Ю. (Шевельв Ю.В.) Поза книжками і з книжок / упоряд. і прим. Р. Корогодський; ред. рада В.О. Шевчук та ін. Київ: Час, 1998. 456 с.
225. Шерех Ю. (Шевельв Ю.В.) Третя сторожа / ред. Н.В. Мельник. Київ: Дніпро, 1993. 590 с.
226. Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації / пер. з фр. Р.В. Мардера. Харків: Фоліо, 2007. 223 с.
227. Шпорлюк Р. Украина: от периферии империи к суверенному государству. Украина и Россия: общества и государства / В. Бондаренко и др.; ред.-сост. Д.Е. Фурман. Москва: Права человека, 1997. С. 41—71.
228. Шпорлюк Роман. Імперія та нації / пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2000. 354 с.
229. Шпорлюк Роман. Комунізм і націоналізм / пер. з англ. Г. Касьянов. Київ: Основи, 1998. 479 с.
230. Яковенко Н.М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття: навч. посібник для учнів гуманітарних гімназій, ліцеїв, студ. іст. ф-тів вищих навч. закл., учителів. Київ: Генеза, 1997. 312 с.
231. George Will. Is Ukraine the Cold War's final episode? *Washingtonpost*. URL: http://www.washingtonpost.com/opinions/george-will-is-ukraine-the-cold-wars-final-episode/2014/02/19/382f6844-99a9-11e3-80ac-63a8ba7f7942_story.html.
232. Giller A. O życiu i pracach F.H. Duchyńskiego kijowianina. W jubileuszową rocznicę pięćdziesięciolecia jego zasług naukowych. Lwów: Księgarnia K. Łukaszczyca, 1885. 139 s.

233. Duchński Franciszek. Drugi mój XXV Letni Jubileusz, niektóre szczegóły z pierwszego z roku 1860; moje żywioły krytyczne jako drogi mego tryumfu; z mojego życia w Kijowie i z dzieciństwa; pierwsze lata tułaczce. Paryż: W drukarni Adolfa Reiffa. 1885. 24 s.
234. Duchński Franciszek. Pisma Franciska Duchńskiego we 3 tt. Rapperswill: Nakład i wydawnictwo Museum Narodowego Polskiego, 1901—1904.
235. T. I. 1) O stosunkach Rusi z Polską i z Moskwą; 2) Zasady dziejów Polski, innych krajów Słowiańskich i Moskwy, 1901. 246 s.; T. II. 1) Zasady dziejów Polski, innych krajów Słowiańskich i Moskwy / Franciszek Duchński. 1902. 402 s.; T. III. 1904. 308 s.
236. Hostiuka V. Ukrajina v názorech české obrozeneské společnosti do roku 1848. Slavia. Praha. 1964. T. 33. S. 558—578.
237. Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations. Cambridge, 1983. 220 p.
238. Kaczała Stefan. Polityka polaków względem Rusi. Lwów: Z drukarni Towarzystwa imienia Szewczenki, 1879. 369 s.
239. Kohl J.G. Russia: St. Petersburg, Moscow, Kharkoff, Riga, Odessa, the German provinces on the Baltic, the Steppes, the Crimea, and the Interior of the Empire. London: Chapman and Hall, 1842. 533 p.
240. Terlecki Hippolit. Słowo Rusina ku wszej braci szczepu słowiańskiego: o rzeczach słowiańskich. Paryż: Drukarnia L. Martinet, 1849. 95 s.

Ілюстрації до видання взято з інтернет-ресурсів

- С. 17. Головна Руська Рада (2 травня 1848 р.). URL: http://www.calendarium.com.ua/ua/u_lvovi_stvorena_golovna_ruska_rada_1848
- С. 66: Празький конгрес у 1848 р. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/File:Svatodu>
- С. 99. Дореволюційний Хрещатик (Київ, 1911). URL: <https://kyiv.ridna.ua/wp-content/uploads/2014/02>
- С. 107. Михайло Максимович. URL: <http://dic.academic.ru/pictures/wiki/files>
- С. 119. Герб Речі Посполитої трьох народів, герб повстання 1863 р. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 125. Францішек Духінський. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 143. «Книга буття Українського Народу». URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 167. Журнал «Основи». URL: <https://upload.wikimedia.org/Pwikipedia/uk>
- С. 175. Микола Костомаров. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki>
- С. 185. Пантелеймон Куліш. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 191. Володимир Антонович. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 197. Герб Антоновичів. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>
- С. 201. Михайло Драгоманов. URL: <http://pmu.in.ua/wp-content/uploads/2011/10/p0114.jpg>
- С. 203. Олександр Стронін. URL: <http://belstory.ru/goroda/rakitnoe/a-i-stronin-pedagog-filosof-sotsiolog-i-publitsist-xix-veka.html>
- С. 233. Іван Франко. URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons>

ЗМІСТ

ВСТУП 3

РОЗДІЛ 1

ВІД ІСТОРІЇ СЛОВА ДО ІСТОРІЇ ІДЕЇ

- 1.1. «Суспільність»: проблема у слові 19
- 1.2. Філософський і політичний контекст: «суспільство» як новий суб'єкт людського буття 44
- 1.3. Національна квестія як форма модерного осмислення суспільства: Україна між трьома вогнями 63
- 1.4. Українофільський дискурс та ідея суспільності: проблеми дослідження українського ХІХ століття 78

РОЗДІЛ 2

СОЦІАЛЬНЕ ТА НАЦІОНАЛЬНЕ ПРОЧИТАННЯ ІДЕЇ СУСПІЛЬНОСТІ В УКРАЇНОФІЛЬСЬКОМУ ДИСКУРСІ

- 2.1. Перші кроки модерної політико-філософської думки: польська, російська, українська версії українофільства 101
- 2.2. Політично-філософські ідеї Кирило-Мефодіївського товариства у світлі ідеї суспільності: місія України та «царі vs люди» 141
- 2.3. Ідея суспільності між соціальним і національним (від Костомарова до Драгоманова) 165
- ВИСНОВКИ 238
- СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 245

Науково-популярне видання

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ

ВОЛКОВСЬКИЙ Володимир Павлович

**ІДЕЯ СУСПІЛЬНОСТІ:
ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
В УКРАЇНІ ХІХ СТОЛІТТЯ**

Редактор *Вадим Рего*

Художнє оформлення *Євгена Ільницького*

Технічний редактор *Тетяна Шендерович*

Підготовка ілюстрацій *Олени Вакаренко*

Комп'ютерна верстка *Вікторії Веденської*

Підписано до друку 14.09.2017. Формат 84 × 108/32.
Гарн. Ньютон. Ум. друк. арк. 13,86. Обл.-вид. арк. 13,07.
Тираж 300 прим. Зам. № 5018.

Видавець і виготовлювач

Видавничий дім «Академперіодика» НАН України
01004, Київ, вул. Терещенківська, 4

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи серії ДК № 544 від 27.07.2001