301
С 69

МІЖНАРОДНИЙ ФОНД «ВІДРОДЖЕННЯ»
ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

5674

СОЦІОЛОГІЧНА ДУМКА УКРАЇНИ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Київ
"Заповіт"
1996

ББК 60.54 УКРя73
С-14

Автори: М. В. ЗАХАРЧЕНКО, керівник (передмова, післямова, глави 1-6, 8, 9, 12), В. Ф. БУРЛАЧУК (глави 11,13), М. О. МОЛЧАНОВ (глава 7), В. П. СТЕПАНЕНКО (глава 10, післямова)

Редактор *О. І. Цибульська*

Допущено Міністерством освіти України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів

Соціологічна думка України: Навч. посібник /М. В. За-
С-14 харченко, В. Ф. Бурлачук, М. О. Молчанов та ін. — К.: Заповіт, 1996.— 424 с.

ISBN 5-7707-1076-4.

Ця книга є першою спробою системного викладу основних етапів і проблем розвитку соціологічної думки України від часів Київської Русі до перших десятиріч XX ст.

Аналізуються соціальні процеси, діяльність інститутів, організацій на різних етапах національної історії. Розглядаються численні соцієтальні проблеми в творчості українських мислителів, політичних і релігійних діячів, представників науки та культури — Х. Філалета, І. Вишенського, Г. і М. Смотрицьких, П. Могили та ін. Широко розкривається соціологічна проблематика в творчості М. Драгоманова, О. Потебні, І. Франка, М. Грушевського, М. Шаповала та ін. Показані роль і значення української історіографії та літературної мови для розвитку національної самосвідомості українства.

Для студентів вищих навчальних закладів.

С $\frac{0302010000-002}{\text{"Заповіт"}-96}$ Без оголошення

ББК 60. 54УКРя73

ISBN 5-7707-1076-4

© М. В. Захарченко, В.Ф. Бурлачук, М. О. Молчанов та ін., 1996

Цей навчальний посібник визнано одним з кращих серед поданих на конкурс, організований Міністерством освіти України та Міжнародним Фондом "Відродження" в рамках Програми "Трансформація гуманітарної освіти в Україні".

Головне завдання Програми полягає в сприянні гуманізації освіти через створення умов для розробки та впровадження нової генерації підручників і навчальних посібників, зорієнтованих на цінності вітчизняної та світової культури, притаманні сучасним суспільствам демократичного типу.

Міністерство освіти України та Міжнародний Фонд "Відродження", який репрезентує всесвітню мережу фондів, заснованих відомим американським підприємцем та громадським діячем Джорджем Соросом, будуть щиро вдячні за відгуки, пропозиції та зауваження щодо цього видання під час його експериментальної перевірки в навчальних аудиторіях.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА 7

Розділ І. УКРАЇНСЬКА ПРОТОСОЦІОЛОГІЧНА ДУМКА 10

ГЛАВА 1. **Особливості формування, розвитку та досліджень історії соціологічної думки в Україні** 10

ГЛАВА 2. **Протосоціологічні проблеми, ідеї, вчення часів Київської Русі** 34

ГЛАВА 3. **Соцієтальна проблематика козацької доби** 75

§ 1. Специфіка козацтва як соціального феномену в історії України 75

§ 2. Історичні процеси та проблеми в Україні XVI — початку XVII ст. і їх вплив на розвиток соціального знання та просвітництва 77

§ 3. Братства як специфічний соціальний інститут 85

§ 4. Проблеми соціального життя українського суспільства в полемічній літературі наприкінці XVI — першій половині XVII ст. (Х. Філалет, І. Вишенський, С. і Л. Зизанії Тустановські, З. Копистенський, Г. і М. Смотрицькі) 90

§ 5. Значення Києво-Могилянської колегії та інституційних реформ П.Могили для розвитку просвітництва і протосоціологічного знання (П. Могила, Й. Кононович-Горбацький, І. Гізель, Л. Баранович, Ф. Прокопович, Г. Кониський) 112

§ 6. Соціологічні погляди Григорія Сковороди 133

ГЛАВА 4. **Соціокультурні процеси в Україні XVII—початку XIX ст. та їх роль у розвитку національної свідомості** 149

§ 1. Нові тенденції в історико-культурному процесі в Україні . . 149

§ 2. Конституція Пилипа Орлика. Формування історіографії та її значення для розвитку національної свідомості. 155

§ 3. Становлення української літературної мови та її соціально-культурне значення для розвитку етносу. І. Котляревський . 178

§ 4. Соціологічна проблематика у творчості Я. Козельського, І. Шада, В. Каразіна, П. Лодія 190

Розділ II. ПЕРІОД ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ . . . 198

ГЛАВА 5. **Розвиток національно-визвольної ідеології. Значення програмних документів Кирило-Мефодіївського братства, праць М. Костомарова, творчості Т. Шевченка і П. Куліша для формування соціально-політичної та соціологічної думки в Україні** 198

ГЛАВА 6. **Емпіричні обслідування народної творчості в Україні. Витоки вітчизняної етносоціології та соціології літератури** 214

ГЛАВА 7. **Політична соціологія М. Драгоманова** 229

ГЛАВА 8. **Соціологічні проблеми у творчості О. Потебні** 262

ГЛАВА 9. **Соціологічні погляди І. Франка** 277

ГЛАВА 10. **М. Грушевський як історик-соціолог** 293

ГЛАВА 11. **Б. Кістяківський та його проект створення наукової соціології** 331

ГЛАВА 12. **Соціологічна концепція М. Шаповала. Український інститут громадознавства в Празі** 354

ГЛАВА 13. **Соціологія політики В. Липинського** 371

ПІСЛЯМОВА 419

ПЕРЕДМОВА

Історико-соціологічне знання — істотний компонент суспільствознавства, де соціологія займає особливе місце. Соціологічне відтворення життєдіяльності суспільства пов'язане з осмисленням його конкретно-історичних потреб, інтересів, проблем, норм, соціальних цінностей, ідеалів, соціоструктурних особливостей. Соціологія відображує специфіку історичного розвитку народу, його культури, менталітету й сприяє їх подальшій еволюції.

Історія соціологічної думки в Україні як цілісний еволюційний процес практично не досліджувалася, а нечисленні історико-соціологічні розвідки обмежувалися розглядом соціологічної проблематики конкретних мислителів чи окремих історичних етапів.

З проголошенням політичної незалежності України, розпочатими процесами державотворення та національно-культурного відродження потреба у знанні власної історії постає як одна з найважливіших: адже історія — це генетичний зв'язок минулого, теперішнього і майбутнього.

Історія кожного народу — це найперш історія його культури як сукупності створених ним матеріальних і духовних надбань. В системі ієрархії цінностей наука посідає одне з провідних місць, тому дослідження процесу розвитку соціологічної думки в Україні, починаючи від її давніх витоків до інституціалізації як академічної науки набуває особливого значення.

Ця книга є першою спробою викладу головних етапів еволюції соціологічної думки в Україні, відтворення логіки цього процесу починаючи з історії виникнення й розвитку найдавніших уявлень про людину, соціальні спільності, норми й правила регулювання соціальних відносин тощо. Період пізнання

соціальних процесів і явищ, які сьогодні становлять предметну сферу науки соціології, названо протосоціологічним, на відміну від періоду академічної соцілогії, коли її предмет, методи і функції виокремилися в самостійну галузь наукового знання.

Зрозуміло, що дослідження прото- та соціологічної проблематики пов'язано з історичною долею нашої Батьківщини. Адже соціологічні ідеї, концепції, гіпотези, проблеми, котрі виникали й вирішувались в Україні чи поза її межами, були безпосередньо пов'язані з колом тих життєво важливих завдань існування української держави й народу, котрі виникали на різних етапах її складної і часто драматичної історії. Саме цей зв'язок між історією українського народу та соціологічною проблематикою зумовлює особливості назви, структури і змісту навчального посібника. Тут реалізується принцип аналізу історії розвитку соціологічної думки не лише в межах етнічного національного простору й часу, а й у її взаємозв'язку і взаємодією з європейською та світовою наукою і культурою, тобто внутрішній розвиток протосоціологічного та соціологічного пізнання розглядається і в контексті міжнародного інтелектуального простору.

В центрі уваги авторів — аналіз основних періодів розвитку соціологічної думки в Україні та її найважливіших соцієтальних проблем, концепцій, ідей і зосередження уваги насамперед на її слабодосліджених етапах та авторах, чия соціологічна спадщина ще й досі маловідома, тривалий час не досліджувалась, замовчувалась або спотворювалась. Цим упереджуються можливі закиди, що не всім ученим, їх соціологічним поглядам та ідеям приділено достатню увагу.

Посібник структурований за принципами проблемно-тематичного аналізу історії розвитку соціологічної думки з поєднанням викладу прото- і соціологічних концепцій та ідей конкретних авторів. Така комбінація проблемно-персоніфікованого викладу здається доцільною, бо дає змогу одночасно відтворювати загальне, особливе та одиничне в розвитку соціологічного знання, зокрема уможливлює розкривати значення загальних соціоісторичних та парадигмальних чинників у формуванні нових ідей, підходів у єдиному історико-соціологічному контексті і на його окремих етапах та простежувати зво-

ротний вплив здобутків минулого на розвиток соціокультурних і науково-пізнавальних процесів у формуванні етнічної самосвідомості, еволюції менталітету, нагромадження гносеологічного досвіду і його використання в подальшому процесі розвитку наукового знання й пізнання.

Автори посібника відкинули принципи заідеологізованого, догматизованого підходу до розгляду та оцінок творчості представників української соціологічної думки, прагнули до об'єктивного викладу кожної концепції, щоб надати можливість читачеві плюралістичного, поліваріантного приймання соціологічного доробку кожного мислителя, хоч це й не виключає інколи авторського бачення проблеми.

РОЗДІЛ І

УКРАЇНСЬКА ПРОТОСОЦІОЛОГІЧНА ДУМКА

Глава 1

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ, РОЗВИТКУ ТА ДОСЛІДЖЕНЬ ІСТОРІЇ СОЦІОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

У нових умовах незалежності України постає низка проблем, пов'язаних з історією та особливостями розвитку соціальної і соціологічної думки в країні. Адже в минулому панівна ідеологія, політична і наукова практика виключали з поля зору ряд факторів і проблем, що лежали в основі духовного і культурного життя України, зокрема гострі проблеми етногенезу українського народу, його культури, мови, наукової спадщини, проблеми національної незалежності, державної самостійності та багато ін.

Недоторканою була проблема української етнічної спільності часів Київської Русі: русичі розглядались як давньоруська народність, від якої пішли три сучасні нації — українці, росіяни, білоруси, хоча населення з української території нікуди з тих часів не емігрувало.

Аналіз розвитку соціальної проблематики показує її нерозривний зв'язок із вирішенням тонких і чутливих питань. І це закономірно: адже Україна була незалежною лише незначний історичний відтинок часу. Впродовж століть її роздирали й плюндрували чужинці. Тому розвиток національного менталітету в різних регіонах розшматованої країни мав свої особливості. Найперше він виявлявся у ставленні до тієї політичної системи, яка володіла певною частиною території України.

З XIX ст. в розвитку української суспільної думки можна виділити два головних осередки — Східна Україна, центром якої був Київ, та Західна, де найвпливовішим осередком національного духу були Галичина з центром у Львові та Буковина. Економічна та політична залежність розділеної України негативно відбилася на розвитку національної культури, просвіти, економіки, матеріальному добробуті народу. Закономірно, що

таке становище України зумовлювало своєрідність тих соціально-економічних, політичних і національних проблем, які мала вирішувати нація, що, відповідно, безпосередньо уособлювалось у соціальних ідеалах, ідеях, орієнтаціях літератури, мистецтва, наукових пошуках, стані громадсько-політичної думки та соціально-психологічних настроях суспільства.

Домінуючою й інтегруючою серед них була ідея національної єдності та державної незалежності. І то були питання не українського "буржуазного націоналізму", а питання бути чи не бути українському народу як етносу. У зв'язку з цим постає потреба об'єктивного аналізу суспільною думкою різних аспектів так званого "українського націоналізму".

Народна традиція і духовна спадщина України, представлені визначними іменами мислителів, письменників, учених, митців, ніколи не несли ідей національної винятковості чи переваги української нації над іншими, ніколи не претендували на месіанську роль "третього Риму". Окремі випадки є винятком, явищем, не характерним для етносу в цілому.

Прагнення до національної та державної самостійності було природною реакцією українського народу на політичне й національне гноблення, воно виступало як форма духовної інтеграції народу в єдине ціле. Це було природне право народу жити як рівноправна нація. Навіть Ленін підкреслював існування тенденції до консолідації народностей у нації та правомірність їх боротьби за створення національної держави. Щоправда, це не стало перешкодою для придушення молодої української держави, для фізичного винищення своїх українських соратників, переконаних комуністів, якщо в межах системи "інтернаціоналізму" вони припускали бодай найнезначніші послаблення в національному питанні.

Взагалі поняття "націоналізм" у світовій науковій літературі не має того сатанинського значення, яке приписувала йому ідеологія марксизму-ленінізму. Вона розглядала його як один з принципів буржуазної ідеології та політики, що проявляється в ідеї національної відокремленості, проповіді зверхності своєї нації, штучному звеличенні її, протиставленні іншим, розпалюванні національної ворожнечі.

Таке класовоборотьбистське розуміння теоретично й практично означало, що найменша спроба підтримки чи захисту національного могла оцінюватися й інтерпретуватись як націоналізм. Тому закономірно, що ті представники української науки та культури, які розвивали її й уболівали за неї, одержували ярлик "націоналіста".

У радянській історіографії немає жодної наукової праці, де боротьба українського народу за свою національну та державну

незалежність від Росії розглядалась би в позитивному плані. Тому сьогодні так важливо позбавитися несправедливих звинувачень національної духовної спадщини та її кращих представників у націоналізмі й відділити зерна від ідеологічної полови.

Слід зауважити, що при схожості історичної долі народів Росії та України, які однаково потерпали від економічного, політичного й соціального безправ'я в умовах самодержавної й тоталітарної системи, росіяни як політично панівна нація все ж не відчували того страшного тягаря національного гноблення, як інші народи імперії. Тому зрозуміло, чому національне питання для них стоїть у плані "національної гордості великоросів", тоді як для інших народів — це національно-визвольне, національно-культурне питання, а то й просто проблема фізичного виживання етносу. Адже за роки тоталітаризму чисельність деяких народів значно скоротилась, а чимало малочисельних взагалі вимерло, втрачено, знищено внаслідок байдужості, а то й прямого терору.

Проблеми національного суверенітету, національної та державної незалежності не є характерними для панівної нації, її менталітету і соціально-політичної думки, хіба що в часи серйозної зовнішньої загрози. Для поневолених народів актуальність цих проблем була очевидною, що не могло не відбитися на розвитку їх філософських, соціологічних, політичних, соціальних ідей. Це характерно також для розвитку соціально-політичної думки в Україні.

Її розвиток багато в чому відрізнявся від аналогічних процесів у метрополії. Ці відмінності виявляються передусім у проблематиці досліджень, специфіці їх культурно-національної спрямованості. Для російської передової соціально-політичної чи соціологічної думки проблеми соціального звільнення не були пов'язані з боротьбою за утвердження своєї національної культури, мови, традицій чи національного менталітету, тоді як для України питання політичної свободи, боротьби проти кріпосництва органічно перепліталися з національно-визвольною боротьбою за свою державність і національну незалежність, за право вчитися й розмовляти рідною мовою, за право на існування її як необхідної передумови збереження нації, культури й менталітету.

Історія свідчить, що матеріальні та політично-правові умови для розвитку освіти, науки, культури істотно відрізнялися для українців та росіян. У 1720 р. за часів Петра І була створена цензура для нагляду, щоб у церковних книжках, надрукованих в Україні, не було "особого наречия". Всупереч клопотанням Київської Лаври було заборонено друкування українських букварів. Під тиском центру наприкінці XVII ст. в Київській академії

та інших духовних закладах викладання велося російською мовою.

У циркулярі міністра внутрішніх справ Росії Валуєва міністру освіти Головніну від 18 липня 1863 р. підкреслювалось, що "никакого особенного малороссийского языка не было, нет и быть не может" і було приписано припинити видання популярних і масових книг для народу "на малороссийском языке духовного содержания, учебных и вообще назначаемых для первоначального чтения народу". Для "припинення української пропаганди" була навіть створена спеціальна комісія.

Пресинг і перепони на шляху розвитку національної освіти та культури в Україні постійно зростали. У 1876 р. ініціатор відміни кріпосного права та започаткування прогресивних реформ(земської, міської, судової, військової та ін.) цар Олександр II підписує так званий "Емський акт", згідно з яким на території всієї Російської імперії заборонялося видавати книги українською мовою чи ввозити такі видання з-за кордону. Тотальна заборона вживати українську мову поширювалася й на театр, публічні виступи і навіть на друкування текстів чи приміток до музичних нот. Заборонялося викладання українською мовою в школах, з бібліотек вилучалися українські книжки. Безглуздість у виконанні цього вердикту доходила до того, що на концертах у Києві українські народні пісні виконувалися французькою мовою.

У 1908 р. Державна Дума Росії відкинула проект про навчання в початкових класах України рідною мовою, а монархіст Родзянко, який володів величезними маєтками на території України, теж активно підтримав заборону, підкресливши, що такої мови взагалі не існує.

П.Столипін визнав українців "інородцями", заборонивши на цій підставі створення українських товариств, об'єднань, видання газет українською мовою та ін.

За часів диктатури пролетаріату і загальнонародної держави активно продовжувалася політика денаціоналізації, наступу на мову, національну культуру під гаслами критики "українського буржуазного націоналізму". Задушлива атмосфера провокаційних перекручень, безпідставних ідеологічних звинувачень української інтелігенції та її морального й фізичного винищення розпочалася задовго до тотального сталінського людожерства 1937-1938 рр. Досить згадати розстріляне покоління національної інтелігенції українського відродження, а пізніше, у повоєнний час, безпідставне дегенеративне знущання над кращими національними поетами М.Т.Рильським та В.М.Сосюрою, ошельмованими як горезвісні "українські буржуазні націоналісти". А їхній націоналізм полягав лише в без-

межній любові до своєї землі, свого народу і його "солов'їної мови".

Машина нагляду за благонадійністю, система постійного контролю й тиску, залякувань і насильства інтенсивно працювали. Їх страшними "досягненнями" у вирішенні "національного питання" було виховання в частини населення відчуженння до своєї мови. Дехто з манкуртизованих українців і досі ще ставиться до неї, як російські дворяни в минулому до мови власного народу, вважаючи її за "селянську", "просту", розцінюючи як індикатор недостатнього "культурного" розвитку.

Усе це вимагає розробки всеохоплюючих загальнодержавних програм щодо подолання негативних наслідків деукраїнізації і такої переорієнтації освіти, культури, науки, яка б несла у маси знання власної історії та культури.

Ще одним трагічним наслідком для розвитку наукової думки в Україні став розрив її традиційних історичних зв'язків із Європою, що складався століттями, обмеження наукових і культурних контактів з українцями, що проживали на територіях різних держав, а пізніше — з українською діаспорою за кордоном.

Після жовтневого перевороту і розгрому Української Народної Республіки багато представників української науки та культури, політичних і громадських діячів, учасників боротьби за незалежність емігрували за кордон. Чимало наукових, історичних та культурних матеріалів і документів, архівів потрапило за межі України і стало недоступними навіть для спеціалістів, значна частина їх осіла в секретних архівах, спецфондах. Немало з творчої спадщини нашого народу втрачено чи загублено.

Сьогодні дуже велика кількість історичних, етнографічних, наукових, публіцистичних та інших опублікованих раніше праць стали бібліографічною рідкістю, раритетами, оскільки за часів радянської влади не перевидавалися, а деякі, наприклад праці І.Франка з критикою марксизму, подавалися в скороченому вигляді або взагалі не згадувались.

Ця ситуація стосується й соціологічної науки в Україні. Тому питання перевидання, реконструкції писемних джерел, відновлення документів історії українського народу, перевидання "репресованих" і забутих матеріалів, ознайомлення з ними широкого кола читачів — одне з головних завдань нашого національного і культурного відродження.

Потребує переосмислення й процес становлення та розвитку суспільної, політичної і соціологічної думки в Україні. Тут виникає цілий комплекс проблем, що чекають свого вирішення. Чи не найістотнішою, центральною з них є визначення історичного часу та простору становлення українського етносу, його

етнічної специфічної культури й менталітету, державності, історичних етапів розвитку.

У цьому зв'язку постає необхідність у нових концептуальних підходах, у перегляді основних догматичних та ідеологічних принципів, відмові від старих схем, коли історія розвитку України, українського народу, його культури інтерпретувалися всупереч історичним фактам як похідні, побічні, а не іманентно сформовані на власній історичній основі за часів Київської Русі, через що наукова думка в Україні, соціально-політична, культурна, філософська, соціологічна проблематика та науково-творча діяльність розглядались як щось другорядне, хуторянське, залежне від подібних процесів у метрополії.

Йдеться насамперед про необхідність перегляду тих догматичних схем, типологізації, принципів, установок, коли всі самобутні політичні, соціальні та культурні процеси в багатонаціональній історії Російської держави відкидалися, замовчувались або ж підтягувались до великодержавного зразка. Штучність, натяжки, перебільшення або фальсифікація й неправда були супутниками догматичної ідеології, котра залишила глибокі рубці в соціальній, політичній і духовній історії нашого народу. Можна називати безліч представників української науки, літератури, мистецтва — духовну еліту, гордість нації, діяльність яких ошельмована, спотворена або перелицьована на свій лад: М. І. Костомаров, М. П. Драгоманов, В. К. Винниченко, М. С. Грушевський, Д. І. Яворницький і багато інших. Навіть творчі постаті Т. Г. Шевченка та І. Я. Франка були спотворені до невпізнання.

Складні проблеми виникають при ідентифікації приналежності ряду видатних діячів до національної історії. Розглянемо це на прикладі життєдіяльності М.В.Гоголя — видатного російського письменника. Писав російською мовою, жив у Росії. Народився в Україні, його родовід пов'язаний з родом знаменитих Лизогубів: пращур Яків Лизогуб — наказний гетьман козацького війська часів Дорошенка, бабуся Тетяна Семенівна Лизогубиха походила з гетьмансько-полковницького роду. Підвалини творчості Гоголя — суто українські, як і більшість героїв та сюжетів, які він запозичував із життя. Навчаючись у Ніжинській гімназії, юнак любив бувати на багатолюдних ярмарках міста, блукати вулицями і торговими майданами, спілкуватися з мешканцями передмість, садівниками, сторожами, відвідувачами грецьких кав'ярень, де він пильно спостерігав за життям "простолюдинів" і формував своє відчуття їхнього світосприймання. І саме ця етнічна основа його творчості зробила Гоголя великим російським письменником, а не виданий власним коштом і нищівно розкритикований "Ганц Кюхельгартен", скуплені

залишки тиражу якого письменник знищив власноручно. Микола Гоголь — російський письменник, але чи став би він таким без тієї української основи, яка сформувала його світогляд, відчуття життя, народного гумору, рідної природи? Шевченко також писав частину творів російською мовою. Обидва сини однієї землі пов'язали свою діяльність з культурою різних народів, близьких за своїм походженням, історією, але як явище Гоголь більше характеризує те культурно-історичне спільне, загальне, що є між нашими народами, тоді як Шевченко є безпосереднім виразником того суто національного в культурі й менталітеті свого власного народу, є складовою органічною частиною його історії.

Проблема ідентифікації в історії соціології особливо гостро відчувається й потребує розробки об'єктивних критеріїв, оскільки раніше вироблені традиції скоріше ускладнюють цю проблему, бо ні місце творчої діяльності та праці, ні мова, ні місце народження чи навчання, ні етнічне походження, взяті окремо, не є достатніми для цього, як і суб'єктивна спрямованість і зміст творчості, якщо вони не містять свідомого відчуження від свого етносу. Як розглядати, скажімо, творчість такого відомого вченого, соціолога, як Ковалевський Максим Максимович? Народився і навчався в Харкові, продовжував свою освіту у Відні, Берліні, Парижі, Лондоні. Працював у Московському університеті, у вузах Петербурга. Далекий від радикалізму та консерватизму, поміркованo-демократичних поглядів, М.М.Ковалевський стояв осторонь революційних потрясінь, займався науковою діяльністю; не міняв своїх конституційно-монархічних переконань, включившись пізніше в політичне життя Росії як депутат Державної думи і член Державної ради. Тож чи можна розглядати наукову діяльність М.М.Ковалевського в історії розвитку наукової думки в Україні? І чи випадково не згадується його місце народження в "Философской эндиклопедии" (М.,1962) та деяких інших працях.

Можливо, що в ряді випадків оптимальним варіантом ідентифікації творчості видатних діячів науки і культури є розгляд їх творчої спадщини в історії обох народів, бо культура не лише національна, а й інтернаціональна, і кращі здобутки конкретної особистості є не лише національним, а й загальнолюдським надбанням. Леонард Ейлер увійшов в історію науки Швейцарії, Росії, Німеччини і людства. Те ж можна сказати і про А. Ейнштейна та багатьох інших. Так само й історія України має відновити втрачені імена своїх мислителів і діячів, відомих світові й забутих вдома.

Цей процес не простий. Панівна політична система нав'язувала свою ідеологію, свій спосіб життя, душила національну

культуру. Не всі були здатні витримати жорсткий пресинг. Частина українців, внутрішньо протестуючи, приймала правила гри й ставала, принаймні зовнішньо, лояльними членами імперії. Інша — зраджувала свій народ, перетворювалася в соціальних і політичних манкуртів. Проте були й такі, хто сміливо піднімав голос на захист свого народу і "заходився вже будить" його до волі й незалежності. Були й діячі інших національностей, які пов'язали своє життя та творчість з Україною, з її народом. Тож усім їм слід віддати належне на сторінках тієї реальної, правдивої історії України, яку пише її народ без чужої редакції, бо значення достовірних фактів і відтворення справжньої історії буде реалізацією тих споконвічних прагнень українського менталітету, які уособились в національному розумінні істини, яку народ назвав *правдою*.

Серйозної переробки та корекції вимагають методологічні проблеми наукових досліджень, у тому числі й соціологічних.

За всієї важливості методології наукового пізнання ряд принципів і підходів, що вже традиційно склалися, потребують істотного перегляду й відходу від існуючих догм і схем. Це стосується не зовсім коректної інтерпретації матеріалізму та ідеалізму, основного питання філософії, коли раціональні принципи генезису матерії і свідомості та їх взаємозалежності й взаємодії теж були заідеологізовані й зумовлювали приниження ролі та значення духовного.

Так, абсолютизація економічного фактору без викриття його складних конкретних механізмів взаємодії з іншими, зокрема духовними, зумовила жорстко детерміністичне розуміння впливу матеріального виробництва суспільства на інші структурні елементи культури, коли перевороти в базисі автоматично породжують зміни в усій системі надбудови.

Така однозначна залежність духовного від матеріального, не зважаючи на неодноразові застереження класиків марксизму щодо можливого огрублення в розумінні цього питання, і в теорії і в практиці подальшого розвитку породжувала приниження значення духовних факторів та вливу їх на історичний процес.

Наслідком цього були звинувачення мислителів давнього минулого й сучасників в ідеалізмі, абсолютизації значення духовних явищ тощо. В історії соціології та філософії такий підхід породжував стандартизовані, уніфіковані уявлення про їх творчий доробок при розгляді філософських та соціально-політичних поглядів. Одні були матеріалістами (наївними, стихійними або такими, що зупинились перед історичним матеріалізмом), другі — ідеалістами (об'єктивними, суб'єктивними або ж схильними до фідеїзму тощо), треті — дуалістами. Причому досить

чіткі критерії такого поділу теж не витримувались і чимось нагадували суто політичні форми боротьби марксистів проти своїх опонентів. Адже стихійного матеріаліста Демокріта, який визнавав існування Бога як "розуму в кулеподібному вогні", ніяк не можна назвати матеріалістом. Дуже нагадує відому "генеральну лінію" оцінка вчення Арістотеля, що "коливався між матеріалізмом та ідеалізмом". Що ж до оцінки безпосередніх чи непрямих політичних опонентів, то тут поділ на матеріалістів та ідеалістів втрачав своє сакраментальне значення і відбувався перехід до політичних критеріїв (зразка "опортуніст", "зрадник", "буржуазний націоналіст" та ін.). Тому внаслідок такого методологічного аналізу соціологічні та філософські твори і їх автори на "виході" були схожими, як близнята, бо крім загальних партійно-філософських і політичних звинувачень та епітетів, конкретного предметного аналізу змісту їх творчості не давалось.

В роки застою ця тенденція набирала сили у зв'язку з директивними вказівками "не популяризувати" шкідливі концепції і не цитувати їх авторів; і це робилося на фоні постійного нарощення ідеологічної боротьби проти буржуазної ідеології, яку всі критикували, хоча предмет критики знали лише одиниці. Ось чому принципового значення набуває відмова від безпринципності використання подібних принципів в соціальному пізнанні.

Одним із істотних напрямів розробки проблем історії соціологічної думки в Україні має бути переоцінка окремих етапів її розвитку і класифікації її діячів. Ці питання донедавна безпосередньо пов'язувалися зі схемами, що усталилися за останні 70 років і не завжди збігаються щодо хронології та типології. Цілком ясно, що виникнення й розвиток марксизму не можуть бути критерієм і точкою хронологічного відліку, оскільки його значення і роль у розвитку соціологічної думки в Україні в цей час дещо перебільшені, а соціалістичні ідеї та ідеали в творчості багатьох українських мислителів далеко не завжди збігаються з комуністичними.

Нові принципи мають бути вироблені для об'єктивного аналізу та оцінки творчої спадщини багатьох діячів науки й культури, яка в межах традиційних схем і спрощеного розуміння принципу партійності зводилася до надто загального поділу на прогресивних і не прогресивних, націоналістів та інтернаціоналістів, революційних демократів і лібералів тощо, залежно від конкретних історичних і соціально-політичних обставин або тимчасової кон'юнктури.

У зв'язку з цим постає потреба в доповненні, перегляді та доопрацюванні таких понять, як інтернаціоналізм, націоналізм,

революційна демократія та інших, оскільки в теорії й практиці вони використовувалися не адекватно своєму змісту. Так, інтернаціоналізм не сумісний з політикою обмеженого суверенітету народів, хоча це заперечувала відома доктрина, так само і націоналізм не зводиться однозначно до визнання історичної винятковості певного етносу та його протиставлення іншим. І хоч такі концепції, безумовно, існують, проте вони далекі від дійсно наукового розуміння цих явищ, і тому об'єктивні потреби зумовлюють необхідність розробки цих питань з теоретико-наукової і практично-прикладної точок зору у відповідності з об'єктивною логікою розвитку історії та науки, а не вузькопрагматичних ідеологічних інтересів. Адже проблеми інтернаціоналізму пов'язані з проблемами "націоналізму" і навпаки, проблеми національного існування так чи інакше перетинаються з міжнаціональними та інтернаціональними.

У цьому ж контексті постає питання і про українських революційних демократів. При загальновживаності цього терміна в літературі виникає коло питань щодо точності, а отже, й доцільності його використання в науковій, особливо в історичній вітчизняній практиці.

Революційні демократи в Росії — це особливе історичне явище, пов'язане із зростанням революційного руху в Росії з 40-х років, яке стало визначальним в суспільному русі різночинців 60-70-х років і породило ідеологію та практику народництва. Цей ідеологічно та організаційно оформлений революційний рух за всієї його різноманітності засновувався на ідеях селянської революції та утопічних соціалістичних ідеалах. Ідеологія революційної демократії в Росії була панівною протягом другої половини XIX ст., починаючи від перших його теоретиків О.Герцена й М.Чернишевського до суб'єктивної соціології П.Лаврова, М.Михайловського, "економічного романтизму" В.Воронцова, М.Даніельсона, революційно-анархістського напряму М.Бакуніна, П.Лаврова та П.Ткачова.

Чи було щось подібне в Україні? Аналога російській демократії ми не знаходимо в Україні ні в спільності соціальних концепцій, ні в поглядах на шляхи визвольно-революційного процесу, ні в організаційних структурах. Ідеологія і соціально-політичні моделі майбутнього суспільного устрою Росії та України також істотно різнилися між собою: для українських демократів боротьба проти кріпатства й самодержавства розглядалася водночас і як національно-визвольна боротьба за національну та державну незалежність від Росії (Т.Г.Шевченко). У творчості І.Я Франка, С.А.Подолинського та інших суб'єктом перетворень виступає не лише селянська, а й робітня маса. Проте найістотнішими ознаками більшості представників укра-

їнської демократичної думки було надання переваги еволюційному, а не насильницькому перевороту; революційне перетворення суспільства вони вбачали в реформах і еволюційних його змінах через просвіту, зростання добробуту народу, його моральне вдосконалення. Тож некоректно називати революційними демократами тих, хто заперечував революційне насильство, і одне значення революції підміняти її протилежним розумінням.

Постановка цього питання викликана не кон'юнктурними мотивами "відмежуватися" від російської історії, а тими історичними та логічними неузгодженостями, які зумовлені автоматичним перенесенням характеристик одних об'єктів на інші без виявлення істотних ознак для цього. Виділення групи революційних демократів в Україні, "припасовування" проблематики цих діячів та пошуки фактів їх взаємодії у цих питаннях з російськими революційними демократами (причому таких фактів дуже мало, якщо не сказати, що просто їх немає) — це наслідок запозичення ідеологічної схеми, завдяки якій самобутні концепції та діяльність українських мислителів перетворюється в копіювання та відлуння того, що відбувалося в Росії. І одні й другі боролися за волю, вболівали за долю народу, але не були органічно між собою пов'язані. Вони йшли своїми власними шляхами. І не завжди між ними були ідилічні стосунки, про які часто згадувалось, а фрази типу "Шевченко, як Бєлінський і Герцен, а пізніше Чернишевський нещадно критикував..." (чи боровся і т.п.) були розраховані на те, щоб створити в читача за допомогою нехитрих пропагандистських засобів відповідне сприймання бажаних міфів про єдність політичних платформ і безпосередніх контактів тощо. А справжні історичні факти, як наприклад, вірнопідданська критика Т.Шевченка за його антикріпосницьку поему "Сон" революційним демократом В.Г.Бєлінським, якого Драгоманов назвав "ворогом українських Пушкіних", замовчувалися.

Усе це свідчить про необхідність відтворення історичної правди без вигадок і перекручень, відмови від методологічних принципів того безплідного соціологічного редукціонізму, коли одне явище намагалися пояснити за допомогою іншого шляхом аналогії, не враховуючи їх відмінностей в історичному часі і етнічному просторі.

Історичні особливості України наприкінці XVIII ст. (після зруйнування Запорозької Січі та тотального закріпачення селянства) істотно вплинули на характер і зміст філософської, соціологічної та суспільно-політичної думки. Якщо в країнах Західної Європи соціологічна думка поступово переходить від загальних проблем (суспільного розвитку, прогресу, його ру-

шійних сил і т.д.) до соціально-статистичних і демографічних обслідувань, до постановки питання про принципи й методи соціального пізнання (що зумовило появу соціології), то для України цей період характерний розвитком проблематики, пов'язаної з тими гострими соціально-економічними та політичними питаннями, які випливали з її залежного становища.

У зв'язку з вищесказаним постає нагальна проблема періодизації історії розвитку соціологічної думки в Україні. Її складність полягає в тому, що, по-перше, ще частково зберігаються традиційні для радянської науки схеми, моделі й стандарти, під які змушена була пристосовуватись історія науки й культури кожного народу в складі тодішньої політичної системи. (Говорити, наприклад, про українську культуру чи науку без підкреслення благотворного впливу на їх розвиток "старшого брата" було неможливо.) У контексті соціально-політичних змін у зв'язку з державною самостійністю України зовсім інакше мають розглядатися численні історичні, політичні, культурні та інші процеси, що відбувалися на території нашої батьківщини в різні історичні епохи (проблеми історії Київської Русі, етногенезу українців, витоків української культури, національно-визвольних рухів і т.п.).

По-друге, проблема безпосереднього розвитку соціологічної думки в Україні майже не розроблялася в її загальному системному вигляді, за винятком досліджень творчості окремих авторів, певних організацій чи відносно коротких історичних періодів. До цього слід додати, що й історія світової соціологічної думки, навіть європейсько-американської, не має загальновизнаної системи періодизації, що теж ускладнює проблему дослідження. Україна в минулому практично не мала своїх спеціальних інституцій соціологічного профілю, кадрів, видань, тоді як такі вже існували у багатьох європейських країнах, а певні соціологічні концепції чи підходи, що мають місце в історії української соціологічної думки, були покликані до життя безпосереднім впливом європейської соціології. Тому при аналізі історії соціологічної думки в Україні, розгляді різноманітних концепцій та ідей слід пам'ятати, що вони не завжди збігаються з сучасними науковими критеріями (це стосується не лише української соціологічної думки, а й багатьох соціологічних шкіл, напрямів і концепцій класичної соціології XIX ст.).

З питань генезису української соціологічної думки теж виникає ряд проблем, дослідження яких ускладнюється як невирішеними питаннями розвитку європейської соціології, так і складними історичними умовами, в яких перебувала розділена між сусідніми імперіями Україна. В різних її регіонах розвиток соціологічної думки відзначався своїми особливими рисами, що

істотно ускладнює процес уніфікації загальних тенденцій і знаходження спільного знаменника. Так, наприклад, відомий український політичний діяч, соціолог Микита Шаповал вважав, що національна українська наука виникає з "ідеологічних шукань" 70-х років XIX ст., котрі "завершилися в 90-х роках організацією української науки і політики". А тимчасом такий підхід має істотний недолік, бо численні ідеологічні, філософські та соціальні проблеми в соціально-політичній думці України виникають набагато раніше і зовсім не обмежуються ідеологією та політикою. Крім того, подібний підхід виключає з наукового вжитку цілі історичні епохи духовного розвитку українського етносу та його гострі соціальні, економічні, політичні, конфесійні, духовні проблеми, без постановки й вирішення яких пізніші досягнення були б неможливі.

Тут слід враховувати, що розвиток наукової, соціальної, політичної, філософської думки в Україні відбувався інакше, ніж у незалежних державах. Ігнорування цієї специфіки може привести до логічного нонсенсу, що Україна взагалі не мала своєї науки, культури (такі спроби вже мали місце). Насправді ж українці завжди мали свою культуру, потім науку, а різноманітні форми ідеології сягають далеко за межі XVIII-XIX ст., коли власне наука завершує своє оформлення як соціальний інститут. Тому ці явища не можна розглядати через звичайні критерії: адже розвиток ідеологічних, наукових та інших знань відбувався у більш-менш однакових умовах незалежних держав і народів.

Не випадково вся соціально-дослідницька проблематика в Україні набагато більше "політизована" і пов'язана з ідеями державної, національної та культурної незалежності, тоді як для багатьох інших народів і країн вона не була такою гостро актуальною. Ми гадаємо, що специфіка розвитку соціально-політичної, протосоціологічної та соціологічної думки в Україні полягає в її зосередженні саме на цих питаннях і має вестися науково-пошукова та дослідницька робота саме в цих напрямах як на найбільш типових і значущих для української громадянської свідомості.

Історія — неперервний процес, тому розглядаючи історію соціологічної думки в Україні, важливо відтворити її як цілісний, спадково-поступальний процес еволюції, вивчити внутрішню логіку й механізми цього процесу.

Цілісна картина такої еволюції буде неможлива без виявлення першопочатків, "начал". У зв'язку з цим предметом дослідження історії соціологічної думки в Україні мають бути не лише класичні праці з чітко визначеним розумінням предмета й методів соціології, а й ті соціальні проблеми, постановка і

вирішення яких у минулому торували шляхи до диференціації суспільствознавства та виділення особливої науки — соціології. Тому термін "соціологічна думка" має два значення: *інституціональне*, коли об'єктом аналізу виступає система спеціалізованого знання — соціологія з її визначеним предметом, проблематикою та методами, і більш умовне — *конвенційне*, котре пов'язане з розвитком інтегрованого, недиференційованого на окремі наукові галузі знання в його синкретичній формі, з якого через сучасні критерії ми виокремлюємо філософське, етичне, психологічне, соціологічне та інші елементи конкретного наукового знання.

Для виділення того специфічного знання, котре пов'язане з предметною сферою соціологічної науки, ми вводимо термін *протосоціологія* чи *протосоціологічне знання*.

Протосоціологія (протосоціологічне знання) включає різноманітні форми й засоби пізнання соціальних спільностей, їх взаємовідносини, цінності, системи норм і правил регулювання соціальних взаємин між різними групами населення та інші проблеми, відображені в здогадках, ідеях, гіпотезах, концепціях в синкретичному суспільствознавстві. Іншими словами, *протосоціологія* — це комплекс проблем, що входять в предметну сферу соціології з минулого наукового доробку, з якого ми виокремлюємо соціологічну чи близьку до неї проблематику, користуючись критеріями сучасної соціології. Таким чином, в історії соціології в цілому і української зокрема можна виділити два найзагальніші періоди її розвитку. Перший період — *протосоціологія* (прасоціологія, що передувала науковій), яка включає історичний час від виникнення елементів знання про людину, суспільство, соціальні спільноти та системи регулюючих норм і відносин між ними. Цей період розпочинається з перших примітивних і навіть ненаукових уявлень про світ людини й триває до моменту появи соціології як самостійної науки (О.Конт).

Другий період — це історія власне соціології як самостійної наукової дисципліни, котрий умовно назвемо періодом *академічної соціології*. Він охоплює історичний час з моменту появи системи Огюста Конта та ідей його попередника Сен-Сімона і продовжується до наших днів.

Кожен з цих періодів теж має свої особливі етапи (стадії, фази) розвитку прото- і соціологічного знання. Оскільки терміни "період", "етап", "стадія", "фаза" ("фазис") синонімічні, взаємозамінні і означають певні моменти чи проміжки часу в розвиткові відповідного явища чи процесу, доцільно зробити застереження, що для періодизації історії соціологічної думки ми вживатимемо два з них — "період" та "етап" і розглядати-

мемо їх у логічному плані в системі родо-видових зв'язків, де поняття "період" буде більш загальним за своїм змістом і означатиме хронологічні проміжки розвитку соціологічного знання на стадіях синкретичного суспільствознавства та академічної науки, тоді як поняття "етап" (етапи) характеризуватиме специфічні стадії розвитку у межах кожного з двох зазначених періодів.

Протосоціологічний період включає в себе процеси зародження, становлення, розвитку донаукових (міфологія, героїчно-побутовий епос, релігійні уявлення та ін.) та елементів наукових знань про людину, суспільство, соціальні відносини, соціальну структуру, побуджувальні мотиви людської діяльності, форми закріплення та засоби здійснення її спеціалізованих видів щодо організації, регулювання, управління соціальними процесами, взаєминами між соціальними групами та індивідами і т.д. і т.п. Зазначені тут елементи соціального знання виникають не відразу, і їх формування пов'язане з певними комплексами умов, котрі ми виокремлюємо й виділяємо в даному періоді як його певні *етапи.*

Період *академічної соціології* включає етапи класичної соціології (від О.Конта до кінця XIX ст.), її інституціалізацію як визнаної наукової дисципліни (кінець XIX ст.—20-ті роки XX ст.) і етап нової та сучасної соціології (з 20-х років XX ст.), пов'язаний з формуванням сучасних соціологічних концепцій, виробленням нових принципів і методів аналізу, переходом до глобального бачення соціологічних проблем сучасного суспільства, спробами створення загальносоціологічної теорії з глибокою спеціалізацією системи сучасного соціологічного знання.

Періодизація історії соціологічної думки має відносний характер, оскільки вона залежить від багатьох параметрів (принципів аналізу, рівнів узагальнення, просторових і хронологічних факторів і т.ін.). Зрозуміло, що при дослідженні загальноісторичного процесу еволюції соціологічного знання ця система буде істотно відрізнятися від історико-соціологічних досліджень у межах певного регіону, країни чи окремих історичних періодів еволюції соціологічного знання в даній країні, хоча, звичайно, загальні закономірності та тенденції відповідно будуть відбиватися, трасформуватися чи редукуватись через специфіку конкретно-історичних умов і чинників дії на об'єкт аналізу.

У розвитку соціального знання на відміну від природничо-наукового є певні особливості, які полягають у значному впливі на соціальні ідеї, теорії, пошуки суспільних потреб, інтересів, ідеалів, ціннісних орієнтацій, соціально-психологічних настроїв та інших факторів, тому поряд із загальними закономірностями

можна бачити й певні специфічні тенденції, притаманні розвиткові соціального знання в межах певної культури, цивілізації, епохи, країни чи етносу.

Загальні закономірності розвитку соціальних наук часто відбуваються під дією об'єктивних і суб'єктивних соціально-економічних, політичних, національно-культурних, парадигмальних, менталітетних чинників, які впливають на розвиток науки навіть у межах однієї країни. Це добре видно, наприклад, на відмінностях між німецькою та французькою філософією: перша тяжіє до систем, абстракцій, друга — більш заземлена, пов'язана з соціальною проблематикою. (Відомий соціолог Елізабет Ноель досить влучно відзначила "антипатію до цифр" у Німеччині і прагнення виразити все в цифрах в Англії.)

Такі відмінності закономірні, бо наука як соціальне явище також детермінується соціальними потребами, інтересами, вподобаннями, традиціями і т.ін. У розвитку соціальної думки цей вплив особливо помітний, і тому глибинне проникнення в суть тієї чи іншої концепції неможливе без глибокого знання сукупності умов, за яких вона створювалась. Це цілком стосується й соціології.

Соціологія в багатьох країнах розвивалася самостійно. Ці особливості розвитку матеріалізувалися в різних соціологічних проблемах, школах: у Франції та Англії започатковується соціологічний позитивізм, у Німеччині представники "формальної соціології" (Ф. Тьонніс, Г. Зіммель) роблять спроби систематичного викладу понятійно-категоріального апарату соціології, займаються розробкою "чистих форм" соціальної взаємодії, форм соціальних зв'язків (гемайншафту та гезельшафту як органічних та механічних утворень — Ф. Тьонніс), розробляють системи соціологічного знання ("загальна", "формальна", чи чиста та "філософська соціологія" Г. Зіммеля). У цих фактах проявляється певна специфіка розвитку соціології в контексті відповідного соціально-економічного та культурно-духовного середовища. В СРСР кілька десятиліть соціологія взагалі була заборонена як лженаука. Важким був шлях її розвитку і в царській Росії, де в силу багатьох причин вона почала інституціонуватись десь через півстоліття після західної. Відомий факт, що в царя Миколи I, наприклад, саме ім'я О. Конта викликало приступи гніву, а консервативно настроєна частина професури теж досить вороже ставилася до нової науки. Проте гострота соціальних проблем, істотні зміни в соціальній структурі суспільства стали поштовхом для розвитку соціологічної думки в Росії.

Ще в тяжчих умовах відбувався розвиток української соціологічної думки. В XIX ст. Україна перебувала під владою двох

великих багатонаціональних держав — Росії та Австрії. В Росії з її численним етнічним складом домінуючою була російська народність, що зумовило визначальну роль політики російського самодержавства щодо інших народів. 80% українців проживали під російською короною.

Після першого поділу Польщі (1772) Австрія захопила Східну Галичину, а незабаром і Буковину. У 1795 р. після розпаду Польщі до Східної Галичини з українським населенням була приєднана Західна Галичина з польським населенням. Це штучне об'єднання в одній провінції двох народів зі складними історичними відносинами в минулому породжувало багато нових складних проблем. В Австрійській імперії, що теж була багатонаціональною, етнополітична ситуація відрізнялася від російської: тут не було народу, котрий би становив абсолютну більшість і міг претендувати на політичний і культурний вплив на інші етноси. Тож попри всі складнощі й суперечності внутрішньополітичного життя багатонаціональної держави в Австрії були дещо ліпші умови для збереження й розвитку національних культур у порівнянні з Росією. Спроби онімечення населення зустрічали тут більш рішучу відсіч з боку поневолених народів, аніж у Росії, котра послідовно запроваджувала політику денаціоналізації та русифікації сотні народностей і національних меншин.

Умови життя розшматованого між імперськими сусідами українського народу позначалися на розвитку регіональної економіки, культури, науки, мистецтва, відбивались у специфічних політичних, філософських, соціологічних ідеях, думках, поглядах. Проте й за наявних відмінностей умов розвитку український народ зберігав свою мову, культуру, історичну пам'ять, створював свої братства, громади для організації суспільного, культурного, політичного, громадського життя. Йде формування суспільної свідомості в розумінні ідеї об'єднання народу в цілісне незалежне державне утворення. Швидко, особливо серед представників інтелігенції, відбувається поширення ідеології природного права кожного народу й особистості на незалежність і волю, а Шевченкова Муза донесла ці ідеї до народної маси й зробила їх зрозумілими і ясними для кожного українського кріпака.

Ці процеси відбивають як загальні, так і специфічні особливості розвитку соціального знання та пізнання. Аналіз історії соціологічної думки в Україні свідчить, що її розвиток відбувається за тими ж загальними закономірностями, котрі були притаманні загальноєвропейському процесові. Водночас вона має і специфічні риси, пов'язані з утратою державної та національної незалежності і тими гострими проблемами, що були характерні

для українства у порівнянні з державно і політично незалежними народами, чиї етноси не були розмежовані чужими кордонами.

Специфіка розвитку соціологічної думки в Україні ще й у тому, що вона розвивалася спонтанно, з внутрішніх потреб нації, котра не мала своєї офіційної школи, освіти, не фінансувалась і не підтримувалась панівними державними інститутами.

Здавалось би, що за таких умов не може йти мова про соціологічну думку в Україні, але це не так. Кращі представники української національної інтелігенції, котра зберігала вірність своєму народові, ставили й вирішували гострі проблеми українського суспільства, хоча не мали для цього ні кафедр, ні періодичних спеціалізованих видань, ні відповідних кадрів.

Це були проблеми українського етносу як історичної спільності, його історії, культури, суспільних відносин між соціальними групами, класами, верствами, прошарками, проблеми духовних цінностей, символів, значення традицій, обрядів в житті українців, дослідження козацтва як самобутньої соціополітичної та соціокультурної спільності українського народу та ін. У цьому плані особливого значення набувають етнографічні дослідження в Україні XIX ст., в яких висвітлюються численні елементи етносоціологічної проблематики.

Важливою і практично ще не дослідженою ланкою в українській науці є протосоціологія.

Вище підкреслювалося, що історія кожної суспільної науки своїм корінням глибоко зростається з минулим, що цілком стосується й соціології, котра має свою праісторію, генетично пов'язана з давніми уявленнями про людину та її світ, суспільство, механізми й рушійні сили його розвитку тощо. У зв'язку з цим вважаємо за необхідне розглянути не лише ті погляди й концепції, що безпосередньо пов'язані з соціологією, її предметом, методично-технічними засобами соціологічного аналізу, а й ті, що передували соціології як академічній науці задовго до її виникнення і без яких соціологічна думка в Україні здаватиметься неповною, позбавленою історичних витоків.

Протосоціологічний період розвитку соціологічної думки в Україні охоплює хронологічний проміжок від стародавніх часів Київської Русі до середини XIX ст.

Цей період має кілька етапів, що характеризуються певними якісними особливостями розвитку протосоціологічного знання під впливом економічних, соціальних, політичних, ідеологічних та парадигмальних факторів:

— протосоціологія епохи становлення, розвитку та розпаду Київської Русі (праісторія, Київська держава, княжа доба, Литовсько-польський період — V — кінець XV ст.);

— протосоціологічне знання козацької доби (від початків козацтва до зруйнування Січі — кінець XV — третя чверть XVIII ст.);

— протосоціологія доби відродження України (кінець XVIII — середина XIX ст.).

Це найзагальніші етапи, котрі можна розбивати залежно від дослідницьких завдань на окремі стадії чи субетапи (підетапи).

Другий період розвитку соціологічної думки в Україні безпосередньо пов'язаний із виникненням соціології як окремої науки, котрий ми назвали періодом академічної соціології. Він розпочинається в Україні в умовах існування та інституціалізації соціології на Заході, що породжує певні способи бачення й моделі пізнавальної соціальної реальності, нові підходи, способи вирішення й засоби реалізації соціальних цілей, інтересів і потреб, оскільки соціологічні принципи, методи та концепції були вже досить відомими серед українських науковців.

У другій половині XIX ст. процес формування академічної соціології розпочинається з творчості Михайла Драгоманова, Івана Франка, Олександра Потебні, Сергія Подолинського та інших мислителів і набуває завершених "класичних" соціологічних форм у працях Михайла Грушевського, Микити Шаповала, Богдана Кістяківського, Вячеслава Липинського та ін.

Процес інституціалізації української соціології можна пов'язати з науково-дослідницькою творчістю М.Грушевського та М.Шаповала, котрі заснували відповідно Український Соціологічний інститут у Відні (1920–1924) та Український інститут Громадознавства у Празі (1924–1932). В Україні після жовтневого перевороту, як і в СРСР, слово "соціологія" набуло різко негативного значення, бо завдяки широкій ідеологічній пропаганді асоціювалося з так званими антинауковими, ворожими марксизму-ленінізму концепціями суспільства. Лише наприкінці 50-х років поступово починає змінюватись ставлення до цієї науки, але не через визнання досягнень соціології немарксистської орієнтації, а завдяки протиставленню "антинауковій буржуазній соціології" "єдино вірної, наукової" соціології — марксистсько-ленінської, котрою був дикретований історичний матеріалізм як загальносоціологічна теорія суспільства.

Прагматизм західної соціології, її практична ефективність у соціальному проектуванні та соціальній інженерії викликали відповідну ідеологічну реакцію, що й у марксизмі теж є своя соціологія, наслідком чого стало пожвавлення так званих конкретних соціальних досліджень сфер праці, дозвілля, освіти, культури, сім'ї, плинності кадрів тощо. Їх ініціаторами були переважно філософи, тому на початку 60-х років в Україні при деяких кафедрах філософії в університетах були відкриті лабо-

раторії конкретно-соціальних досліджень (Київський, Львівський, Харківський та інші університети, згодом їх число зросло). Після створення в Москві Інституту соціальних досліджень (1968) в системі АН СРСР при Інституті філософії АН УРСР був створений відділ соціології, з якого в 1990 р. постав Інститут соціології.

Період академічної соціології в Україні включає такі етапи:

— становлення і розвиток соціологічного знання (друга половина XIX ст. — 20-ті роки XX ст.);

— етап інституціалізації соціальних досліджень та соціології в Україні за радянських часів;

— сучасний етап розвитку соціології в умовах незалежної України.

Зрозуміло, що запропонована система періодизації розвитку протосоціологічного та соціологічного знання в Україні не претендує на остаточність і завершеність, а тим паче на некритичне сприймання. Але оскільки інших немає, то вона може стати своєрідною моделлю для розробки більш досконалої. Та якою б довершеною ця система не була, вона в своїй основі базуватиметься на головному принципі, покладеному в запропоновану систему: історія соціологічної думки в Україні має відбивати об'єктивну логіку розвитку історії України. Цілком можливе і несприйняття протосоціології відповідного періоду в історії соціологічної думки. Аргументація тут така: чи є підстави говорити про протосоціологію, коли ще не було соціології?

Зрозуміло, що не слід ототожнювати протосоціологію, протосоціологічне знання з соціологією як наукою, котра виникла у першій половині XIX ст. Це різні речі. Протосоціологічне знання минулого не є наукою, як алхімія не є хімією, але так само, як з алхімічних пошуків формувалася наука хімія, так і з протосоціологічного знання (але не лише з нього!) йшло становлення соціології. Наведемо один приклад.

Для Арістотеля, котрий розглядав державу-поліс як синтез усіх форм спілкування (соціальних відносин), досліджував спосіб життя людини, глибоко аналізував проблеми дозвілля та вільного часу, ставив проблему цінностей (зокрема цінності людського життя), питання соціального (державного) управління та інші, ці проблеми не мислились як соціологічні. Століттями на них ніхто не звертав уваги, хоча творчість Стагіріта була добре знана в усі віки. То хіба можна в історії соціології обминати ці соціологічні проблеми на тій підставі, що сам Арістотель нічого не знав про соціологію?

В історії соціологічної думки ми не повинні ігнорувати ту проблематику, котра з точки зору сучасної соціології пов'язана з її тематикою, її предметною сферою. Більше того, використан-

ня методології та методів соціологічного аналізу, особливо розробка методів ретроспективних соціологічних досліджень, безумовно принесе плідні наслідки в пізнанні багатьох процесів і явищ минулого. Адже соціальність (соцієтальність) як багатство форм співжиття людських спільностей, законів їх функціонування, форм обміну діяльністю та їх функціонування як елементів соціальної системи у взаємодії та під впливом різних соціокультурних, нормативних, ціннісних, інституціональних елементів — це саме те, що складає предметну сферу соціології незалежно від її екзистенції (на той час як форми наукового знання). А такі явища були в кожному суспільстві.

З факту вісутності соціології як науки не випливають висновки про відсутність у минулому соціологічних процесів, об'єктів, соціальності як сумісної життєдіяльності членів суспільства. Тому необхідність введення протосоціології як підрозділу історії соціології викликана не наявністю чи відсутністю там науки соціології, а реальним існуванням і проявом соцієтальності в культурно-історичних типах і формах суспільного життя людини, етносів, формацій, цивілізацій тощо. Та й розуміння предмету соціології як науки не зводиться лише до досліджень сучасності та сучасників, бо серед найістотніших ознак науки та її функцій є передбачення, а воно спрямоване не лише на майбутнє (прогнозування), а й на минуле (ретроспективне передбачення). Саме цей елемент у системі сучасної соціології є найменш розробленим. Тимчасом ми використовуємо методи реконструктивного передбачення (коли явища чи процеси минулого "відновлюємо" на підставі знання якихось певних фрагментів) або ж застосовуємо форми риверсивного передбачення (коли логічно продовжуємо якісь тенденції шляхом розгортання їх "розвитку" від теперішнього до минулого).

Протосоціологія як соціологічна інформація про минуле включає два різновиди знання. Перший — це знання, одержане безпосередньо із джерел минулого (ідеї, здогадки, гіпотези, концепції, факти, повідомлення, інформація і т.п.), що містять проблематику, котра є предметом сучасної соціологічної науки. З історичних документів та інших джерел ми знаємо про соціальні спільності, норми, цінності, орієнтації, традиції, соціальні інститути у різних народів, наприклад греків чи римлян.

Другий різновид протосоціологічного знання про минуле — це соціологічне знання, одержане на основі ретроспективних передбачень, теоретичної (мисленої) реконструкції чи використання інших форм соціологічного аналізу минулого на основі часткового емпіричного матеріалу для аналізу тих соціальних процесів і явищ минулого, котрі недостатньо або зовсім не описані сучасниками в обсязі, достатньому для глибокого наукового

розуміння того чи іншого соціального феномена. Таким чином протосоціологія як система включає інформативні елементи знання про соціальність із першоджерел минувшини та матеріали результатів ретроспективних досліджень соціальних процесів методами сучасної соціології та передбачення (а можливо, *майбутньої* прогностичної соціології чи соціології передбачення як соціологічного засобу пізнання, як методу). Проблема ретроспективного соціологічного передбачення є плідним об'єктом для перспективних досліджень і розробки її як специфічної методики соціологічного дослідження.

В українській науковій літературі практично не розроблена в соціологічному аспекті проблематика специфічно українських соціальних спільнот, якими були, наприклад, братства, парубоцькі громади і, особливо, козацтво. Немає досліджень різноманітних форм кооперації людей у різні епохи української історії, не кажучи вже про соціальні інститути, символи, соціальні орієнтації, громадську думку, проблеми міжгрупових та особистісних стосунків у різних соціальних спільностях на різних історичних етапах розвитку українського суспільства. Тут перспективи безмежні.

* * *

Історія України, тривалий час позбавленої незалежності, відбилася на специфіці розвитку соціальної думки, для якої домінуючою були ідеї національної єдності, державності, що зумовлювалось постійною зовнішньою загрозою денаціоналізації народу, наступу на його культуру та небезпекою асиміляції в перспективі. Правлячі кола та ідеологи держав, під владою яких була Україна, намагалися позбавити її народ власної історії, культури і навіть прадавньої історичної назви "Русь" під приводом спільності походження слов'ян та їх культури. Проте спільність генезису та елементів культури слов'янських народів не означає їх етнічної тотожності.

Тому сьогодні в науці існують численні проблеми, що потребують уточнень, перегляду й нових рішень. До таких належать і проблеми особливостей розвитку соціального знання в Україні, включаючи й соціологічне. Ще й досі немає жодної праці з історії розвитку соціологічної думки в Україні, котра розглядала б цей процес як цілісний, неперервний — від його протосоціологічних витоків до сьогодні.

Відкидання, замовчування, фальсифікація творчості видатних представників української соціальної науки тривалий час

було нормою, тому сьогодні необхідно відновити історичну правду. Це стосується і соціологічної науки в Україні.

В історії виділяють два періоди її розвитку: протосоціологічний та академічний. Протосоціологічне знання про соціальні спільності, їх взаємини, цінності, норми регулювання суспільних відносин та інші проблеми, котрі сьогодні складають предмет науки соціології, існувало в системі недиференційованого на спеціалізовані галузі науки знання задовго до появи соціології як окремої науки. З виникненням соціології О.Конта в XIX ст. розпочинається період академічної соціології, предмет і методи якої відокремлюються від інших наук про суспільство. Кожен з цих періодів має свої особливі етапи (стадії, фази) розвитку.

Розвиток соціологічної думки в Україні характеризується як проявом загальних закономірностей становлення та еволюції соціологічного знання, так і специфічними особливостями, котрі випливали з умов розвитку української історії. Насамперед, ця специфіка відобразилась у тій соціальній проблематиці, що пов'язана з боротьбою етносу за свою політичну і національну незалежність, громадянські права та свободи, за національні соціальні інститути і т.ін. У зв'язку з цим виникає потреба у перегляді ряду вироблених догматичних схем, принципів, оцінок процесів і явищ національної історії, котрі були нав'язані ззовні, не випливали з логіки розвитку науки і не відповідають історичним реаліям.

Критичного перегляду потребують заідеологізовані принципи матеріалізму, що часто зводився до вульгарного економізму та некоректного приниження духовних чинників в історії, одіозного принципу партійності та породженого ним феномену так званого "українського буржуазного націоналізму", завдяки котрому різко деформувалась справжня картина розвитку української науки, культури, історії та ін. Є потреба в уточненні й перегляді сформованих у минулому принципів періодизації історії в цілому та історії соціологічного знання зокрема, бо розвиток науки не завжди синхронно збігається з розвитком соціально-економічних процесів в історії.

Новою і важливою проблемою є ідентифікація творчого здобутку ряду діячів з українською культурою та наукою: адже багато українських діячів жили й працювали за межами України, а в Україні були учені, митці — представники інших націй, які зробили свій внесок в українську науку й культуру, і він став частиною національного надбання.

З історії української соціологічної думки було викреслено й ошельмовано багато мислителів, звинувачених в "націоналізмі", "ідеалізмі", "опортунізмі" і т.п., а інших штучно перетво-

рено в послідовників марксизму, прибічників насильницької революції, що теж вимагає корекції у відповідності з історичною правдою. Серед інших важливих соціологічних проблем, котрі потребують нового бачення, є такі як генезис українського етносу і його мови, культури, державності та її інституцій, особливості розвитку національного характеру, світосприймання, менталітету, етнічних цінностей і ціннісних орієнтацій, дослідження виникнення, розвитку й діяльності специфічних національних спільнот та інституцій, якими були, наприклад, козацтво, братства та інші типи асоціацій.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. В чому полягає специфіка розвитку соціальної та соціологічної думки в Україні?

2. Чим зумовлена необхідність відкидання, перегляду чи уточнення деяких усталених принципів і схем аналізу історії розвитку соціологічної думки в Україні?

3. Назвіть деякі принципи, котрі спотворювали процес розвитку української соціологічної думки.

4. Назвіть основні періоди в розвитку соціологічного знання.

5. Чим відрізняється зміст поняття "період" від "етапу" в розвитку соціального знання?

6. Розкрийте різницю між протосоціологічним та академічним етапами в розвитку соціологічного знання.

7. Які етапи в розвитку соціологічного знання характерні для періоду протосоціології і періоду академічної соціології в Україні?

8. Що таке ретроспективний соціологічний аналіз?

9. Розкрийте можливості ретроспективного соціологічного аналізу для дослідження соцієтальної проблематики минулого.

◊ Рекомендована література

Шаповал М. Соціологія українського відродження (З соціології і політики національного відродження). Прага, 1936.

Ноэль Э. Массовые опросы. Введение в методику демоскопии. М., 1976.

Глава 2

ПРОТОСОЦІОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ, ІДЕЇ, ВЧЕННЯ ЧАСІВ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Логіка вирішення питання знаменитого Сент-Екзюпері "Звідки я? —З свого дитинства" видається доцільною й при дослідженні історії соціологічної думки в Україні. Подібно до того як організм у процесі свого індивідуального розвитку (онтогенез) повторює деякі особливості своїх попередніх предкових форм (філогенез), так і історія наукового пізнання розкриває загальні закономірності його розвитку в певних регіонах, суспільствах, цивілізаціях, коли незалежно від історичного часу та простору в більш-менш однотипних формах відбувається повторення, наслідування чи відтворення чийогось гносеологічного досвіду. В найзагальнішій схемі цей процес можна відобразити як перехід від фантастичних і поетико-міфологічних уявлень про світ і людину (міфологія, епос) та нагромадження й систематизації емпіричного матеріалу та практичного досвіду до різних форм його узагальнення, опису та пояснення, відкриття законів і закономірностей та відтворення наукового бачення досліджуваного об'єкта.

Поетичний вислів А.Сент-Екзюпері спонукає на пошуки першовитоків, "початків", начал, без розуміння котрих глибинне пізнання об'єкта буде неможливим.

Історію соціологічної думки в Україні неможливо уявити без її прадавніх витоків.

Історія України органічно поєднана з історією слов'ян, які проживали на її терені задовго до утворення могутньої держави — Київської Русі.

Слов'яни — автохтонне (корінне, аборигенне) населення Східної Європи. Протягом століть вони мирно колонізували землі в усіх напрямках від Карпат, Вісли та Прип'яті — своєї прабатьківщини. В стародавніх римських і арабських джерелах слов'ян називали антами, венедами, склавами. Вони утворювали могутню державу, яка, за різними даними, простягалась від Дону до Чорного моря і до Вісли та Одри.

Візантійський історик і релігійний діяч Прокопій Кесарійський у VI ст. писав, що слов'яни "...з давніх часів живуть так, що порядкує громада і для того всі справи, щасливі чи лихі йдуть до громади... Єдиного бога, що посилає блискавку — вважають єдиним владикою всіх і жертвують йому кров і всяку

судьбу. Не знають долі (фатуму) і зовсім не признають, щоб вона мала якусь силу над людьми, але як хто має перед собою смерть видиму, чи в хворобі, чи на війні, обіцяють вони за життя своє, якщо не згинуть, жертву богу і врятувавшись, жертвують, що обіцяли, і думають, що тією жертвою спасли собі життя. Шанують вони річки, німф і деякі інші божества...Живуть вони в лихих хатках, селячись далеко один від одного, ідуть здебільшого на ворогів піші, маючи в руках невеликі щити і піки, а нагрудників не одягають... Всі вони високі, надзвичайно міцні, тілом і волоссям не дуже білі і не русяві, і не впадають зовсім в чорне, а рудуваті всі. Життя провадять суворе... Вони зовсім не злі і не підступні... І ім'я у Склавів та Антів колись було одно".

Держава антів проіснувала з кінця IV до початку VII ст., з її загибеллю зникає назва "анти" й утверджується нова — слов'яни. Нам мало відомий цей період історії, оскільки слов'яни тоді не мали писемності. Знання про їх життя доводиться поповнювати на основі окремих згадок, фрагментів, котрі дійшли до нашого часу з інших джерел. Проте й на основі таких даних можна скласти певні уявлення про їх спосіб життя, вірування, світогляд, систему зовнішніх і внутрішніх відносин. Не дійшла до нас і міфологія стародавніх першослов'ян у такому вигляді, як у греків чи римлян. Проте порівняння пізніших міфологічних уявлень слов'ян дають змогу побачити їх спільну генетичну основу, а це дає цікавий матеріал для соціологічного аналізу соціальних процесів та явищ того часу.

Першослов'яни — так називатимемо племена венедів, антів, склабенів, склавів, що є предками сучасних слов'янських народів,— виникли на основі спільного походження, мали свою спільну мову, названу праслов'янською. Пізніше у зв'язку з міграційними процесами, великим переселенням народів, колонізацією нових територій слов'яни розділилися на східних, західних і південних. Це привело до встановлення контактів з іншими племенами, розриву старих родових зв'язків, виникненню нових, до процесів амальгамації — взаємовпливу культур. Завдяки таким процесам поступово з'являються слов'янські діалекти, що зумовили утворення трьох груп слов'янських мов — південнослов'янської (болгарська, сербсько-хорватська, македонська, словенська), західнослов'янської (польська, чеська, словацька, лужицька) та східнослов'янської (руської, що формувалась на основі праслов'янської та діалекті придніпровських полян і стала відома пізніше як українська).

Спорідненість слов'янських мов засвідчує словниковий фонд, походження коренів слів, близькість синтаксису, семантики та ін. Це стало підставою для виникнення у XVIII–XIX ст.

"теорій" та намагань розглядати українську мову як діалект, "наречіє" мов сусідніх слов'янських народів і заперечення її самобутності й права на самостійність. Більш детально про це мова йтиме далі.

У VII–VIII ст. слов'янські племена досягли територій теперішньої України, Білорусі та Росії. Слов'янство на цих землях складалося з численних племен, відомості про які містить знаменита "Повість временних літ", — це поляни, сіверяни, древляни, уличі, сіверці, тіверці, в'ятичі та ін. Найбільшим серед них було плем'я полян, що проживало на берегах Дніпра з центром у Києві. Вигідне географічне положення міста на межі лісової та степової зон, на перехресті торговельних шляхів — "із варяг у греки" до Візантії, Залозного (до Дону та Азовського моря), Солоного (до Криму) та інших регіонів — Західної Європи, Кавказу і т.д., багатство природних ресурсів, родючі грунти, де "необроблене поле дає рослини, які годують людей своїм корінням і стеблом", — все це зумовило зростання могутності Києва — "матері городів руських" і перетворення Київської Русі в одну з наймогутніших держав того часу.

Літописець Нестор пише, що в рік 852 стала називатися наша земля "Руська земля". Назва "Україна" вперше подибується 1187 р. і пов'язується з тією територією Київської Русі, що лежала "у краю" її державних кордонів, на її порубіжжі.

Слов'янські племена займали величезні території, а незаймана природа з її первісними пущами, непрохідними нетрями, численними річками, озерами, болотами не сприяла міцним сталим зв'язкам між ними. Останні пожвавилися з формуванням Київської держави. Цей процес закладав нові передумови для об'єднання слов'ян і утворення нової спільності — давньоруської народності. Це вимагало тривалого часу й величезних зусиль для подолання племінної замкненості, відчуження, традиційного етноцентризму, зумовленого відмінностями "законів предків", звичаїв, традицій, релігійних уявлень, способу життя, діяльності, занять та ін. За таких умов поляни й Київ об'єктивно стали центром консолідації та інтеграції слов'янських племен, безпосередньо впливаючи на них через економічні, політичні, культурні й релігійні чинники, завдяки своїй чисельності та рівню культурно-економічного розвитку. Цей вплив був досить значним, про що свідчить висування на перше місце божества полян і зменшення ролі "місцевих" ідолів, визнання Києва як "стольного града", тобто беззаперечного політичного центру русичів. Саме полянська земля була названа згодом Руссю.

Через вплив полянського Києва східні слов'яни почали інтегруватися в народність, але цей процес зупинила татарська навала. Наслідком її стало розділення руського народу: Україна

з її населенням залишилась Руссю, русичами — безпосередніми носіями історії, культури, мови й традицій Київської Русі; частина руських людей, будучи ізольованою від свого історичного, політичного й культурного центру, асимілювала місцеві племена, в тому числі і не слов'янського походження (наприклад, фінські). На цій основі з часом виникли московіти (росіяни) та білоруси як народності, котрі зберегли істотні елементи традицій, мови, культури й вірувань руської народності, глибинне коріння слов'янства.

Спільність єдиних історичних витоків сучасних слов'янських народів розкриває така фундаментальна галузь сучасної науки, як славістика (чи слов'янознавство), котра інтегрує численні наукові дисципліни (історія, мовознавство, літературознавство, етнографія, фольклористика та ін.), які вивчають історію матеріальної та духовної культури слов'янства в цілому та історію кожного слов'янського народу зокрема. В цьому контексті ми теж розглядатимемо специфіку формування протосоціологічної проблематики, котра формувалась і розвивалась як елемент національної історії та культури українського народу, бо досі існує багато концепцій, що відмовляли українцям у законному праві вести свій родовід з часів Київської Русі та вважати себе таким же самостійним народом чи нацією, як багато інших.

Досить згадати "теорію" російського історика М.Погодіна про те, що на території Києва та Наддніпрянщини жили великороси, які після татарської навали в XIII ст. пішли на північ, а їх місце в XIV ст. нібито заповнили предки українців — вихідці з Галичини та Волині. За такою логікою й турки після захоплення Константинополя могли б назвати себе нащадками стародавніх еллінів, або виводити звідти свій родовід.

Звичайно, східні слов'яни — українці, білоруси, росіяни — мають багато спільного в побуті, історії, культурі, але це не підстави для ідеології, політики й практики реквізиції історії та культури іншого народу. У зв'язку з цим вважаємо доцільним провести ретроспективний соціологічний аналіз різноманітних аспектів соціального життя слов'ян періоду до- та Київської Русі — цінностей, норм, традицій, обрядів, звичаїв, котрі випливають з сумісного життя людей, їх масових взаємодій як представників різноманітних форм соціальних спільностей — елементів тодішньої соціальної структури.

Найбільший інтерес в суто соціологічному плані становить етносоціологічний матеріал, котрий дає змогу побачити соціально-генетичний зв'язок минулого з сучасним в житті українського народу, його національній культурі та характері, простежити певні витоки формування самосвідомості, менталітету

етносу, розкрити зв'язок між етнічними стереотипами, цінностями, традиціями, особливості розвитку символіки, ціннісних орієнтацій народної культури у зв'язку з розвитком фольклору, мистецтва, етнографії. Багатий матеріал протосоціологічного та соціологічного характеру міститься також у літературних та літописних джерелах того періоду, які в соціологічному плані практично ще не аналізувались.

Виникненню централізованої Київської держави передували класичні родо-племінні відносини, а пізніше з'явилися племінні князівства, наприклад Київське, Новгородське.

Родо-племінна структура тогочасних слов'ян простежується в системі їх вірувань. Слов'яни були язичниками і не вірували в єдиного Бога-творця. Характерними рисами їх віри було обожнення сил природи та культ роду. Надзвичайно цікавим для характеристики давніх слов'янських вірувань, як це ще зазначали греки, зокрема Прокопій, була відсутність віри у фатум, передвизначеність. Можливо, що причиною цього було спокійне природне середовище, яке не страхало людину землетрусами, тайфунами, надмірністю холоду чи спеки, не жахало потопами та посухами. Це породжувало відчуття певної гармонії людини з природою, що яскраво відобразилось у "Слові о полку Ігоревім" (написаним не менш як через 200 років після прийняття християнства).

Кожне слов'янське плем'я мало своїх богів. За браком повноти інформації важко сказати, чи це були боги лише "першослов'янських" племен (антів та ін.), чи культи окремих з них з'явилися пізніше. Брак інформації, які боги були головними у кожному слов'янському племені, затруднює аналіз еволюції їх вірувань в той час. Тому проблема в численних дослідницьких працях розглядається, як правило, загалом.

Для слов'янської віри характерним був *політеїзм*. Головними божествами їхнього пантеону були Перун — бог грому, блискавки і воєнний бог; Велес (Волос) — "скотій бог", можливо, що й бог багатства та плодючості (існував звичай залишати на полі після жнив пучок колосків "Волосу на борідку"), можливо, він був покровителем мистецтва (в "Слові о полку Ігоревім" автор називає Бояна Велесовим онуком); Дажбог — бог сонця (варіанти — даритель добра та земних благ); Сварог (Сварожич) — бог вогню й домашнього вогнища; Стрибог — бог вітру та посухи. Стрибог, Мокоша, Смарагд та інші — можливо, були богами менших племен і виконували функції, подібні Дажбогу, Перуну та ін. Принаймні, є згадки, що Хорс був богом сонця.

Поряд з головними богами слов'яни вірили в існування Дива, Лади, Лелі, менш значних, так би мовити "спеціалізованих"

богів — лісних (лісовики, мавки, лісовки), польових (польовики), водяних (русалки, водяники, болотяники), домашніх (домовики), серед яких було багато злих та облудних, ворожих людині сил, що заманюють її в біду (в багно, воду, ліс), здатних спричинити негаразди (вовкулаки, відьми, чарівниці, упирі (опирі) тощо). З часом під впливом християнства вони перетворилися в злих духів, пов'язаних з нечистою силою, уособленою в дияволі та його слугах.

Поряд з богами, що уособлювали сили природи, слов'яни мали ще й культ Роду, Рожаниць. Род був особливим богом, з яким ототожнювались усі предки. Це був своєрідний символ неперервності життя, його зв'язку з минулим. Слов'яни шанували своїх предків-"дідів", "пращурів"; вважаючи, що життя продовжується й після смерті, вони справляли спеціальні свята в честь Рода при відзначенні таких значних родинних подій, як народження, весілля. Смерть супроводжувалася теж особливими обрядами; спеціально для "дідів" залишали ритуальну символічну їжу та питво. Живі постійно відчували присутність предків. М.Грушевський у зв'язку з цим зазначає, що бражництво слов'ян було перенесене на християнські свята.

Культ Роду був пов'язаний з культом Рожаниць, які визначають долю новонародженого, й потрібно їх задобрити, щоб дитина росла здоровою та щасливою.

Пізніше деякі християнські проповідники закидали звинувачення, що слов'яни "начали ставити трапезу Роду и Рожаницам" раніше, ніж своєму богові Перуну, хоча творцем усього є бог, а не Рід. Це свідчить про те, що культ Роду виникає серед землеробських племен раніше, ніж культ Перуна, з яким пов'язувалася військова могутність. Род та Рожаниці були символами родючості й родинного благополуччя.

Можна припустити, що між IX–X століттями у слов'ян існувала досить складна система світогляду, котра базувалась на космологічному баченні небесних, земних і підземних сил, взаємопов'язаних між собою. Підтвердженням цього може бути "Збруцький ідол" ("Збруцький Святовит", "Род-Святовит") — скульптура IX чи X ст., знайдена в 1848 р. поблизу Гусятина у річці Збруч. Це чотиригранний кам'яний стовп заввишки 2,67 м, на якому на трьох рівнях вирізьблені три яруси з зображеннями підземного божества, що підпирає знизу землю, і людей, розміщених посередині, та богів і небо. Вінчає стовп голова з чотирма ликами, символізуючими частини світу. Складна символіка Збруцького ідола відображує тривалий процес розвитку слов'ян і свідчить про наявність складної системи світосприйняття та багатство духовного життя слов'ян із складно організованою системою зв'язків людини з силами

землі та неба: малюнки чітко вказують на взаємозв'язок підземних, земних і небесних світил.

Дослідники інтерпретують ці зв'язки-сили як своєрідний синтез попередніх уявлень, які поступово складалися в узагальнений образ цілісного всесвіту. Ряд дослідників, зокрема Б.Рибаков ("Язычество Древней Руси". М., 1987), розглядають зображеного внизу бородатого чоловіка як Род — опору, основу й силу, котра держить на собі весь світ і є символом продовження життя.

Найдавніша міфологія та вірування слов'ян, на жаль, не дійшли до нас у їх першопочатковій формі, але на основі опосередкованих даних можна стверджувати, що вони були досить складні і по-своєму пояснювали й розкривали універсальні причинні взаємозв'язки та механізми взаємодії триєдиних сфер буття — людини, природи та всесвіту.

Релігійні вірування слов'ян не мали спеціалізованих інститутів, великих культових споруд, не було професійних священиків, люди самі приносили жертви своїм язичницьким богам. Та в пошані, змішаній з сакраментальним острахом, були посередники між людиною та надприродними силами — знахарі, волхви, кудесники, відуни, ворожбити, зілійники та ін. Віра слов'ян засновувалася на *поміркованому, не перенасиченому* страхом ставленні до богів і предків. Боги й "дідичі" були зрозумілими і безпечними при доброчесному виконанні людиною своїх обов'язків щодо роду, пращурів і божеств.

Сили природи обожнювалися, персоніфікувалися в конкретних чуттєвих, хоч і незвичних (відмінних від суто земних) образах, які сприймались як вищі, але не фаталістично невблаганні, не безмилостиві, бо їх можна було задобрити жертвою, ритуальними обрядами або позбавитись, особливо від злих, численними магічними засобами.

Ця практична буденна поміркованість наших предків у їх поганських язичницьких віруваннях і "взаємовідносинах" з надприродними силами, своєрідна раціональність вірувань, безпосередньо вплетених в канву господарського, суспільного, побутового життя, стала одним з елементів формування національного характеру, світогляду й культури українського народу. Ті розсудливість, доцільність, поміркованість, урівноваженість почуттів, думок і діяльності, що так характерні для українського етносу, мають прадавні витоки. У своїй вірі, політиці, взаєминах з іншими народами українці ніколи не були сліпими фанатиками, вони належать до прагматичного типу людей, здатних на зважені компроміси.

В даному випадку ми маємо цікавий матеріал для соціологічних ретроспективних досліджень генезису системи ціннo-

стей, соціальних норм, символів минулого, які через соціально-культурну спадщину та наслідування з покоління до покоління впливали на формування й розвиток світогляду, менталітету та способу життя українців на різних етапах їх історичного розвитку.

Спадкоємний зв'язок між віруваннями, звичаями, традиціями слов'ян докиївської, Київської Русі та сучасної української нації чітко простежується в теперішніх та недавніх народних повір'ях, традиціях, звичаях, побуті українців.

Впродовж багатьох століть прадавні форми народної творчості зберігалися (з певною, звичайно, трансформацією під впливом нових історичних умов) у масах і були тими інтегруючими факторами, без яких народ в складних умовах історичного існування втратив би свою етнічну унікальність.

Магічні заклинання, прославляння в піснях, танцях, іграх, різноманітні магічно-величальні пісні, щедрівки, колядки були звернені до сил природи, і в них можна виявити чіткий прояв календарно-циклічної ритміки природи та виробничої діяльності наших пращурів у дохристиянську добу. Вони поєднують у собі двоєдину мету: задобрити, вмилостивити божеські сили, здобути їх прихильність і забезпечити на цьому грунті добробут, благополуччя та успіхи своєму роду-племені.

Органічне сплетення календарно-обрядових звичаїв із фольклорно-мистецькими формами творчості (поезія, пісня, танок тощо) та з виробничою господарчою діяльністю слов'ян за язичницьких часів було настільки синкретично цілісним елементом їх життєдіяльності, що християнство з його авторитарною обрядовістю не змогло подолати елементи язичницького культу. Він виявився дуже стійким і продовжував або співіснувати з християнською обрядовістю, або ж інтегрувався з нею, прийнявши нові форми без втрати старого змісту, або ж з часом перетворився в офіційний церковний обряд.

Русалки, мавки, домовики та інші образи явно не з християнського пантеону, але вони є органічним елементом усної народної творчості українців (і не лише їх). Творчість М.Гоголя стала своєрідною енциклопедією давнього українського язичницького фольклору, який вона зберегла, опоетизувала, донесла й ще довго доноситиме до того читача, для якого вчорашнє та сьогоднішнє буде задавненою сивою минувшиною.

Масляна, веснянки, гаївки, русальна (клечата, зелена) неділя, свято Івана Купала, уквітчані деревця-купайлиці, ворожіння перед новим роком, пущені на воду вінки в ніч на Івана Купала, жнивні свята, обжинки, весілля (з молодим князем і княгинею), родини — всі пори року природи і весь цикл людського життя відобразили дохристиянські звичаї та вірування

наших предків. І ніби завершальним акордом народної обрядовості з її обов'язковим пісенно-речитативним елементом була біль втрати та вираз безмежного горя, які звучали в пісенних голосіннях над померлими. І сьогодні в українських селах можна почути невимовно журні поховальні речитативи-голосіння, що зачіпають глибинні основи людської душі, підсвідомо примушують замислитись кожного над сенсом життя та власної екзистенції:

Нащо ти нас покидаєш?
На кого ти нас доручаєш?
Звідкіля ж тебе (синочку, доню, таточку, матінко) дожидать?
Звідкіля ж тебе виглядать?

Припадають до занімілих вуст, зігрівають холодні руки, цілують закриті рідні очі, в безсилій розпачі гладять руками дорогу істоту, намагаючись передати частину свого тепла, в безмежній тузі падають на сиру землю насипаної могили...

І все це повторюється сьогодні, як і багато віків назад. У кожній з цих індивідуально неповторних трагедій знаходить вираз те загальне, що притаманне нормальній людині, сім'ї, роду, племені, народності, нації, коли масове одиничне стає проявом особливого та загального.

Слова речитативу-приказування дуже прості. В го́рі та розпачі не до поетичних образів і вишуканих слів. Вони буденні й загальні. Але, можливо, саме ця повсякденність і всезагальність залишають їх майже незмінними протягом віків. Адже це саме ті слова, котрі зрозумілі кожній людині безвідносно до історичного простору й часу, що й перетворює пісню, обряд, ритуал у загальне, в те, що кожне покоління сприймає одразу, цілком, без особливих модифікацій чи доповнень, бо тут вони зайві. Це ілюстрація того, що перетворює масу індивідів у спільність, в народ, етнос із системою його матеріальних та духовних цінностей, етнічних атрибутів та символів.

Общинність, колективність людських відносин дохристиянських часів відчутно примітна також у народних танцях. Здебільшого це колективний масовий танок з рухом по колу, яке символізує сонце чи рух небесних світил. До наших часів зберігся відомий народний танець "Коло". Під такою ж назвою він існує у інших слов'ян, наприклад у болгар. Аналіз еволюції танцю, котрий першопочатково безпосередньо вплітається в трудовий чи ритуальний процес, пов'язаний з виконанням виробничих рухів (обробка землі, полювання та ін.) чи магічних дій, дає цікавий матеріал зміни малюнка, жестів і рухів, взаємозв'язок танцюристів, котрі в якійсь мірі відбивають зміни в системі суспільних відносин. Спочатку це загальний, колективний танець, де його учасники не диференціюються на глядачів

та виконавців: кожен може бути тим і іншим. Козацький гопак — це вже колективність у поєднанні з *особистісною* виконавською майстерністю, це індивідуальне в загальному, але ще не соло. Пізніші мазурка, вальс роз'єднують виконавців на пари, але вони пов'язані загальним малюнком і правилами танцю, чого вже немає в рок-н-ролі, твісті і т. п., де кожен виконує його в міру своїх сообистих фізичних та інтелектуальних можливостей незалежно від інших учасників танцю. Це цікава соціологічна тенденція еволюції свободи особистості та своєрідний прояв діалектики одиничного й загального.

Художні форми відтворення людського життя в усій його багатоманітності однозначно простежуються в образах і символах, спільних для слов'ян, що жили на території Київської Русі, та в сучасному українському фольклорі. Для української художньої символіки, особливо для пісень і дум, характерна символізація тваринного й рослинного світу, що відбиває язичницький світогляд українських слов'ян, для яких природа була органічною складовою частиною життя. Для слов'янської міфології більш типовою є антропоїзація природи, а не анімалізація (хоч і це має місце), що особливо примітно при аналізі пісень.

Надзвичайно поширеною формою висловлення людських почуттів, опису життєвих ситуацій чи психологічного стану є використання образів птахів як символів: голуб і голубка (любов, ніжність, вірність), соловейко (радість, переддень здійснення надій та чекань), ластівка (родинне щастя, домашній затишок), зозуля (передбачення), ворон (нещастя, смерть). Символічну функцію виконує й рослинний світ, з яким пов'язується молодецька, а пізніше козацька сила (дуб), дівочість, кохання (калина), самотність, туга (тополя), негаразди, людське горе (явір), мужність, геройство (хміль), нев'януча краса (барвінок) і т.д.

З формуванням і розвитком Київської держави відбувались істотні зміни в самій родо-племінній структурі слов'ян, котрі перейшли до союзо-племінних об'єднань зі звичаями та законами "батьків своїх", але вже тут, як зазначав М.Грушевський у праці "Нарис історії українського народу", відбувалося формування діалектів і "норовів". Згодом система суспільних відносин зростаючими темпами розвивається за територіальними, а не за кровноспорідненими ознаками. Настає переломний етап розвитку суспільства, переддень утворення державності і початок формування з племінних структур народності як етнічної нової спільноти.

Розвиток землеробства, скотарства, полювання, торгівлі, розширення міст і зростання їх економічного, соціально-політичного та оборонного значення сприяли формуванню нової

соціальної структури, висували на перший план роль Києва та київського регіону як важливого політичного, економічного й культурного центру інтеграції східних слов'ян. Виникають об'єктивні передумови для формування державності. Наявність купецтва, соціально-структурні зміни в суспільстві, організація військових загонів (тисячі, сотні, розміщені в Києві, Білгороді, Вишгороді та ін.) для охорони торговельних шляхів і захисту населення від розбійних нападів, збір данини, податки, захоплення невільників у воєнних набігах та їх продаж — всі ці елементи пов'язані з формуванням державності. Маємо всі підстави визнати, що процес формування державності в Київській Русі відбувався на власній внутрішній основі. М.Грушевський має рацію, коли заперечує норманську теорію походження київської державності і на основі зіставлення різноманітних матеріалів вважає, що "в жодному випадку не можна класти розповіді "Повісті" ("Повісті временних літ".— *М.З.*) в основу Київської держави, приймати її теорію про те, що ця держава зобов'язана виникненням скандинавським конунгам..."

Держава — продукт тривалого історичного розвитку суспільства, її неможливо створити одним або кількома вольовими чи організаційними актами. Русь була готова до державності, тут склалися всі необхідні передумови для її формування. В контексті сучасних концепцій походження держави аж ніяк не можна розглядати виникнення такого могутнього соціального інституту як одномоментний акт. Наука не може прийняти на віру як достовірний факт повідомлення Нестора про те, що слов'яни "идоша за море к варягом" просити їх "поидите княжить и володети нами". Це суперечить етноцентризмові, характерному для всіх племен і пов'язаному з настороженим або ворожим ставленням до інших етносів як до потенційних ворогів. М.Грушевський слушно зауважує, що скандинавські документи, зокрема саги, нічого "не знають про скандинавське походження київської княжої династії". До цього можна додати, що з точки зору соціологічного аналізу проблем становлення державності в Русі одного інформативного матеріалу, перевагою якого є лише те, що він серед історичних документів хронологічно перший, найдавніший, замало, щоб беззастережно визнати його достовірним. Зіставлення його з іншими документальними джерелами (археологічними, епічними, лінгвістичними та ін.) дає більше підстав заперечувати, ніж визнавати цей інформаційний факт.

Виникнення Київської держави істотно вплинуло на розвиток міждержавних відносин, на життя, побут, культуру слов'ян. Прийняття Руссю християнства ще більше поширило її зв'язки з Візантією, створило сприятливі умови для проникнення в

слов'янський світ державного, правничого досвіду могутньої імперії, значно вплинуло на розвиток освіти й культури, особливо з появою слов'янської писемності.

Ретроспективний соціологічний аналіз історії Київської держави породжує коло проблем, частина яких давно обговорюється й дискутується істориками, етнографами, мовознавцями, культурологами, політологами та іншими представниками наук. До їх обговорення сьогодні прилучаються й соціологи, бо соціологічна наука має свій вагомий досвід дослідження проблем психології та культури етносів. Як наука про процеси виникнення й функціонування різноманітних типів спільностей людей соціологія вивчає не випадкові явища та процеси, а сталі, повторювані феномени, що випливають із взаємодії спільнот і є їх закономірним наслідком, а не випадковим продуктом причинної дії якихось окремих структурних елементів.

Такими феноменами суспільного співжиття і взаємодії слов'янської етнічної спільності є їх матеріальна та духовна культура. Зіставлення її з матеріальними й духовними цінностями українського народу засвідчує прямий, безпосередній зв'язок між собою. Не випадково М.Грушевський з метою однозначної ідентифікації Давньої Русі з Україною назвав її "Україна-Русь". Першопочатково ці терміни вживалися як тотожні, та пізніше в силу відомих причин політичного й ідеологічного гатунку всупереч очевидним фактам і здоровому глузду та з далекосяжними цілями денаціоналізації було названо один із найчисельніших народів Європи "малоросами", позбавлено його споконвічної історичної власної назви.

Це була видатна політико-ідеологічна знахідка: адже саме слово "малорос" на рівні буденної свідомості емоціонально й раціонально давало багато переваг "великоросу" в якісному та кількісному відношеннях.

Психологічно у масовій свідомості поняття "великий" уживається в позитивному плані, завжди має переваги над "малим". (Згадаємо, що завдяки цьому психологічному ефектові маса надавала перевагу "більшовикам" перед "меншовиками".) Оперування термінами "Великоросія" ("Велика Русь") та "Мала Русь" на рівні психологічного сприймання автоматично ставила "Малоросію" на друге, залежне місце. Тож цілком зрозуміло, що в умовах державної та політичної залежності України її позбавили права вести свою історію з часів Київської Русі, намагалися довести, що в Україні тоді не було українців, а жили "русские", "древн*ерусская* народность", від якої згодом утворилися три нації, три братніх народи. Справді, росіяни й білоруси після розпаду Київської Русі були ізольовані від існуючої вже України, і в зв'язку з цим постає питання: хіба могло

населення Подніпров'я та пов'язаних з ним регіонів створювати нову мову, культуру, звичаї і т. п.? Це явний нонсенс. В історії такого не буває, це можливо лише в межах політичної діалектики, спрямованої на перекручення реального історичного процесу.

За допомогою силових політичних, правових, економічних та інших засобів були створені й нав'язані міфологеми, котрі не допускали й гадки, що українці з їх давньою державою та культурою, автохтонне населення історично передують "великоросам", а вірніше — "московитам", які дійсно формуються в народність, тільки значно пізніше.

Факти засвідчують, що Київ і племена, які жили в прилеглих регіонах, передусім поляни, стали центром консолідації та об'єднання слов'ян на сході в єдину давньоруську державу. З них почала формуватися руська народність. Саме ця давньоруська народність була *українською*, чи, принаймні, протоукраїнською, але аж ніяк не російською. Формування російської народності відбувається за часів становлення та зростання могутності Московського князівства, під егідою якого відбувалися процеси асиміляції слов'ян Київської Русі з неслов'янськими племенами (з відповідними процесами культурної, мовної, побутової амальгамації).

До появи Київської Русі й народності русичів уже існувала болгарська народність, що виникла на основі асиміляції південнослов'янських, фракійських і тюркомовних протоболгарських племен, які в 680 р. створили слов'янсько-болгарську державу, а в IX–X ст. консолідувалися в єдиний слов'янський народ — болгар. В X–XI ст. з утворенням Польської держави сформувалася польська народність — поляки. Чим же, в такому разі, відрізняється формування української народності від болгарської чи польської? Адже аналогічний шлях розвитку пройшла українська народність — русичі (руси, русини).

На території племені полян Придніпров'я виникає староруська держава з центром Києвом — перехрестям найважливіших торговельних шляхів між Сходом, Заходом, Півднем та Північчю. Поляни, землю яких називали Руссю, об'єднують племена в єдину державу. Нестор описує полян як найбільш цивілізоване плем'я, бо "своих отець обычай имуть кроток и тих" у порівнянні з древлянами, котрі "живяху зверинським образом, живуще скотськи: убиваху друг друга, ядяху все нечисто", та радимичами, вятичами "и север", котрі "живяху в лесе, яко же и всякий зверь, ядуще все нечисто, и срамословье в них пред отьци и пред снохами, и браци не бываху в них...Не ведущи закона божия..."

Новий політичний організм поклав край розподілу населен-

ни за кровоспорідненими ознаками, розпочинався процес формування руської народності.

Територія Київської Русі становила близько 800 тис. кв. км, а населення в різні часи налічувало від 3 до 12 млн чоловік. Половина території тодішньої Київської держави лежить у межах України. Усі основні форми життєдіяльності (економічні, політичні, культурні, культові та ін.) поступово підпадали під вплив і контроль княжої влади. В історичних документах тієї доби замість назв племен все частіше подибуються поняття "Русь", "Руська земля", "русин", "людии руски", що є свідченням зростаючого процесу усвідомлення громадською думкою, масовою свідомістю територіальної та етнічної єдності Русі та її народу, показником формування самосвідомості на рівні етносу.

Київська централізована держава проіснувала порівняно недовгий історичний період, щоб на її величезній території всі племена з їх союзами могли консолідуватись і асимілюватись у єдину стійку народність. Та цей процес розпочався, і він найбільше консолідував племена одного етнічного типу, близькі до полян з їх високим рівнем цивілізованості, що й зумовило їх провідну роль в об'єднанні слов'янських племен у державну організацію. Поляни — це руси, русичі, тотожні з населенням тодішньої "України"; отже руси є українцями як у родо-племінному, так і в "народнісному значенні цих слів, і саме під їх безпосереднім впливом інші племена перетворювались, консолідувались і усвідомлювали свою етнічну приналежність до Русі та ідентифікували себе як руських людей, русичів. В билинах — епічних творах стародавньої Русі, котрі збереглися в районах Печори, Заонежжя, Мезені та інших регіонах Росії, головними героями виступають київські богатирі, діяльність і слава котрих пов'язана з Києвом, князем Володимиром. Про те, що мовою живого повсякденного спілкування тодішніх жителів Київської Русі була давньоукраїнська, свідчать такі часто вживані слова, як "нищ*ехлибина*" (жебрак, старець від укр. "хліб", "хлібина"), "паробок"-зброєносець (укр. "парубок"), "старый казак" (козак) Ілля Муромець, "русские вершники" (укр."вершники"), "дружина хоробрая" (укр."хоробрий"), пахарь-оратай (від укр. ратай, орати) та ін.

Одним із підтверджень факту існування української мови як засобу спілкування русів є слова видатного російського історика В.О.Ключевського: "Уявіть собі, що Київ не був би взятий і зруйнований татарами... Київ залишився б столицею першої великої руської держави, а "великоруське" місто Москва не стало б центром великого князівства, а потім царства російського. Офіційною мовою стала б... не суміш старослов'янської та

фінської мов, а слов'яно-українська. Український письменник Гоголь не мусив би писати російською мовою, а Пушкін писав би українською".

Після розпаду Київської Русі саме Україна зберігала свої національні й культурні здобутки і донесла їх до XX ст. через довготривалий історичний розвиток в Галицько-Волинському та Великому Литовському князівствах під польською, австро-угорською та російською владою.

Якби українська народність не формувалася в Київській Русі, не мала свого давнього історичного грунту, то в умовах роз'єднання так званої "давньоруської" народності між різними князівствами й державами протягом багатьох століть українці не усвідомлювали б себе як етнос. Без історичного коріння українства часів Київської Русі роз'єднана б так звана "руська народність" (як неукраїнська) в умовах економічного, політичного, територіального роз'єднання асимілювалася б з іншими народами, тоді як українці-русичі усвідомлювали себе й залишалися "руськими" під будь-якою владою і завжди прагнули до об'єднання своїх земель в єдиній українській державі. Саме визнання існування руського народу як українського, тотожного "руській народності" часів "Київської Русі,— а це відповідає історичним фактам,— усуває численний ряд суперечностей і штучних міфологем ідеологічного й політичного характеру і дає можливість по-новому розглядати ряд делікатних і гострих проблем етногенезу братніх слов'янських народів. Розпад Київської Русі зупинив формування руської народності, центром консолідації якої був Київ та Подніпров'я з етновизначальними рисами культури, мови, вірувань полян та їх істотним впливом на інші регіони й племена.

Процес формування єдиної народності не був завершений, бо інтегруюча доцентрова сила — Київська держава — була розгромлена татарами, але ще досить впливовими залишались елементи родо-племінного устрою на багатьох територіях колишньої Київської держави. Економічні, політичні, культурні зв'язки, що існували між центром та периферією, були зруйновані. Саме в тих регіонах, що входили до складу Київської Русі і де особливо сильними були родові відносини та традиції, відбуваються асиміляційні процеси внаслідок спілкування та встановлення взаємовідносин з іншими, навіть і не слов'янськими племенами. Починають утворюватись інші народності, зокрема теперішня російська, яка майже до кінця XVIII ст. у всесвітній літературі відома як "московити". Їх історична пам'ять зберігала спомини про спорідненість з Київською Руссю, але до претензій вести свою історію з тих часів ще було далеко.

Поширена до того часу аргументація, що українська народ-

ність виникає після давньоруської і формується разом з російською та білоруською, сьогодні є поза критикою, бо вона не відповідала й не відповідає історичним фактам, а існувала завдяки силовим та ідеологічним засобам тиску на науку. Дещо в іншому аспекті сучасна наука розглядає механізми етногенезу й не прив'язує їх однозначно до інституту держави, як це було досить типово для "єдино вірного "вчення, бо в радянській історіографії саме з утворенням московської державності розглядалось формування російської, української та білоруської народностей. Держава — важливий, але не визначальний фактор формування етносу.

Етноси існували до держави і існують без неї, навіть без території (цигани, курди, європейські, азіатські та африканські євреї та ін.). Та це вже деталі, в які не будемо вникати, проте ще раз підкреслимо, що українська народність на історичну сцену вийшла раніше двох інших споріднених східнослов'янських народів, котрі в певній мірі можна розглядати як такі, що в силу історичних обставин були відірвані від свого київсько-руського генетичного коріння.

В соціологічному аспекті аналіз формування та розвитку Київської держави становить значний інтерес, бо тут відбувались надзвичайно цікаві соціальні процеси економічного, соціального, культурного, духовного характеру, які істотно вплинули на майбутній розвиток українського, російського, білоруського народів і на соціально-політичні й культурні процеси європейських країн.

Київська Русь є унікальним соціально-історичним утворенням, яке не знало ні класичного рабства, ні класичного феодалізму з його характерною системою васальної залежності.

Київська держава як політична система базувалася на владі князя та віча. З посиленням князівської влади віче поступово втрачало своє значення й роль, але в гострих ситуаціях, особливо під час криз, за ним залишалася вирішальна роль (наприклад, при виборах на київський престол Володимира Мономаха в 1113 р.), хоча вічова громада в Києві не відігравала такої ролі, як у Новгороді і після виборів князя не втручалася в його справи.

Князь спирався на княжу дружину, яка, по суті, уособлювала примітивну державну машину, оскільки старші дружинники були радниками князя (пізніше "боярська дума") і вищими чиновниками. Княжий двір виконував управлінські функції, а урядовців (дворецький, "печатник"-канцлер, тисяцький та ін.) призначав князь. В руках князя зосереджувалась уся влада — адміністративна, військова й судова, яку він здійснював, спираючись на "людей княжих" — членів дружини та урядовців.

Головною військовою силою була дружина, а при потребі скликалися "вої" — земське військо із смердів-селян.

В Київській державі закладались основи права, свідченням чого є договори між Візантією та київськими князями (збереглися численні посвідчення і навіть окремі документи). Своєрідним правовим кодексом є так звана "Руська Правда", першоавтором якої вважають Ярослава Мудрого. В "Руській Правді" відображені елементи публічного та приватного права, вона відбиває соціальну структуру тогочасного суспільства, соціальну нерівність людей (за скоєння того самого злочину представникам різних верств населення покладається різна кара). "Руська Правда" ще не мала сили офіційного закону, вона скорше засвідчує започаткування правової свідомості, залежної від князя та його оточення. Законодавчі правові акти ще не набули загальносуспільного значення основних механізмів регулювання суспільних відносин.

Авторитет влади як фактору сили за умов постійних міжусобиць, боротьби за престол не створював умов для формування правового менталітету, становлення правових механізмів державного управління, престолонаслідування, регулювання системи соціальних відносин. В основному право асоціювалося з силою, а сила ототожнювалася з правом. Соціально-державна практика була ще досить обмеженою, а авторитарність держави надзвичайно високою, щоб суспільні верстви, далекі від влади, почали впливати на формування законодавства. Тому в низах юридичні норми довго сприймалися через критерії "правди" чи "неправди", добра чи зла.

Соціальна структура в Київській державі була вже досить складною, що є опосередкованим індикатором існування народності. Суспільство поділялося на вільних, напіввільних, невільних людей та ізгоїв.

Вільних громадян можна стратифікувати за рангом: еліта — "княжі люди", "княжі мужі" (бояри), з їх середовища поповнювалась вища урядова верхівка; вільні громадяни міст — різні шари купецтва, ремісників. Найнижче становище серед вільних займали селяни-смерди. З поширенням християнства виникає духовенство зі своєю ієрархією від митрополитів, єпископів і аж до приходських священиків, монахів, послушників і т. д.

Напіввільні люди — це були громадяни, котрі потрапляли в борги, здавали себе в найми, тимчасово продавалися в рабство. Їх називали "закупами". Такі люди на певний час позбавляли себе волі, але могли її здобути, виконавши умови "закупу".

Невільних людей називали холопами або челяддю. Цей шар поповнювався за рахунок полонених, з числа "закупів", які тікали від господаря чи були спіймані за крадіжку. Невільни-

ками ставали діти від шлюбу з холопкою. Холоп не мав жодних прав і за своїм статусом нагадував раба. Щоправда, закон надавав можливість цим людям стати вільними. До цієї групи належали і власне раби, які були предметом купівлі-продажу чи обміну.

Ізгої рекрутувалися з людей, котрі з якихось причин вибули із своєї соціальної верстви і не приєдналися до іншої (холопи, звільнені на волю раби, збанкрутовані купці, ремісники, неписьменні діти священиків і т.д.). Це — своєрідний люпмен-пролетаріат тодішнього суспільства. Ізгої були предметом патронату церкви, яка закликала власників "невільних людей" і рабів відпускати їх на волю і морально підтримувала рабів.

Прийняття християнства Київською Руссю було важливою історичною подією, значення і вплив якої на політичне, культурне, духовне життя Русі було величезним. Молода держава завдяки тісним зв'язкам з Візантією, її багатим культурно-духовним потенціалом і досвідом швидко засвоювала культовий, політичний і виробничий доробок могутнього цивілізованого сусіда

Не заперечуючи значення цієї події, слід підкреслити, що внутрішньо в Київській державі вже був підготовлений могутній економічний, політичний та культурний потенціал, для сплеску котрого потрібен був якийсь сильний поштовх; ним і стало прийняття нової монотеїстичної християнської віри. Але й цей акт за своїм значенням сягає далеко за суто культові межі; особливо істотно він вплинув на розвиток культури Київської Русі. Проте не слід цю подію сприймати лише пієтетно, бо водночас були й негативні наслідки, пов'язані зі спробами політичного та ідеологічного проникнення і впливу Візантії на Русь. Християнська догматика заполонила літературу, культуру й особливо відчутно відбилася на розвитку наукових галузей знання — природознавства та суспільствознавства, котрі тривалий час у пізнанні причинно-наслідкових детермінант почали задовольнятися біблейськими догматами.

Одним з важливих культурних наслідків прийняття християнства стало поширення писемності на Русі церковнослов'янською мовою, чим завдячуємо болгарським проповідникам християнства, просвітителям братам Кирилу та Мефодію. Вони вели проповіді й поширювали писемність серед слов'ян. Візантія з її політичним досвідом не заперечувала проти проповідей християнства серед інших народів на їх мові. Кирило та Мефодій проповідували нову віру на південнослов'янському мовному діалекті, зрозумілому в Чехії та Русі.

Відомий український історик Наталія Полонська-Василенко посилається на факти, котрі дають певні підстави вважати, що Кирило виступав із християнськими проповідями в Києві.

Під час проповідей Кирила та Мефодія в Криму вони "знайшли Євангелію та Псалтир, написаний "руськими письменами" і християнина, який розмовляв руською мовою. На основі цих "письмен" св.Кирило уклав "глаголичне" письмо і переклав Євангелію на слов'янську мову". Якщо це так, то "руське"письмо має більш давню історію, а "глаголичне", можливо, набуло поширення завдяки якимось перевагам над попереднім, і особливо тій, що на ньому писалися релігійні тексти християнства, що проникало в усі куточки слов'янського світу. Можливий і інший варіант гіпотези. Але згадка про існування до Кирила й Мефодія "руського" письма викликає інтерес, тим більше, що в історичних документах є свідчення, що на Русі початку X ст. був тип письма, названого "Івановим письмом". Якщо ж справді "глаголичне письмо" Кирило склав на основі "руського письма" (це сталося близько 848 р.), а на початку X ст. згадується "Іванове письмо", то ретроспективно можна передбачати, який високий рівень духовного розвитку мала Київська Русь, котра могла використовувати різні типи письма. Після 988 р. кирилиця широко увійшла в ужиток і стала ефективним каталізатором розвитку й поширення релігійної та світської літератури на території Київської Русі, зумовила становлення різних літературних жанрів: за цих часів набули поширення проповіді, писались житія святих, гімни, літописи, моральні повчання, епічні твори, вершиною яких є "Слово о полку Ігоревім".

За такий короткий історичний час подібні культурні протуберанці неможливі, якщо до цього не були сформовані відповідні грунтовні соціокультурні передумови та духовний потенціал, котрий матеріалізувався в умовах взаємодії з візантійською культурою.

Одним із істотних наслідків прийняття християнства на Русі було прилучення її до європейських держав, що змінювало ставлення останніх до неї як нецивілізованої язичницької країни з химерними віруваннями та звичаями. Доречно сказати, що князеві Володимиру, який хотів одружитися з сестрою візантійських імператорів Анною, спочатку відмовили на тій підставі, що грецька царівна не може бути дружиною язичницького князя невідомої варварської країни.

З християнством встановлювались нові елементи у взаєминах із слов'янськими народами, частина яких (болгари, поляки) були християнами.

Нова монотеїстична віра прискорила формування державної ідеології, котра підтримувала політичну практику централізації руських земель, а єдинобожжя християнства як державної офіційної релігії надавало сакраментального блиску князівській владі. Поширення нової віри серед населення притягува-

ло його до єдиного головного релігійно-державного центру — Києва.

З християнством у Київській Русі започатковується організація системи освіти. Князь Володимир "нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное. Матере же чад сих плакахуся по них, аще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся",— повідомляє "Повість временних літ" і зазначає, що "Володимир же провещен сам, и сынове его, и земля его". Школа була при Десятинній церкві. Князь Ярослав у Новгороді Великім послав на навчання 300 дітей старост і священиків. Звичайно, просвітою були охоплені вищі верстви суспільства, вона не сягала глибинних народних прошарків, хоч і проникала в середні елементи соціальної структури. Для цієї доби притаманний своєрідний культ знання, мудрості, котрий безпосередньо пов'язувався з писемністю та книгою, яку літописець порівнює з ріками, що поять землю, називає її джерелом мудрості з незмірною глибиною, що втішає в печалі і стає уздою поміркованості. Книги були дуже дорогими і недоступними для мас, але грамота на рівні навичок читання й письма була відома багатьом, про що свідчать написи на іконах, зброї, на виробах ремісників. Дійшли до нас і написи на стінах соборів, особливо цікаві з них так звані "графіті" (написи на свіжій штукатурці, які робила, пустуючи, молодь).

В тодішній Русі-Україні формувався прошарок людей розумової праці. Це були в основному представники духовенства і в меншій мірі "княжі" люди. Не випадково перші літописи, тексти релігійних проповідей, писання та переписування книг, переклади з іноземних мов, перші бібліотеки виникають при монастирях і храмах. Духовенство було попередником інтелігенції.

Багато хто з верхівки вільних людей знали іноземні мови, особливо грецьку та латину, які вивчали в школах. Володимир Мономах писав, що його батько Всеволод Ярославович знав п'ять мов. Шанували книгу князі Володимир, Ярослав Мудрий, Святослав, вони мали свої бібліотеки. Митрополит Іларіон говорив, що на Русі є багато людей, що набралися "мудрості книжної".

Найбільш поширеною була церковна література — Біблія, Євангеліє, богослужебні книги, житія святих, патерики (особливо знаменитий Києво-Печерський патерик, написаний у першій половині XIII ст.). Чимало книг перекладалося на церковнослов'янську мову, що давало змогу ознайомитись з багатою літературою греків та римлян. В Київській Русі були переклади з грецької, латинської, болгарської мов, праці з історії, географії, художня література (хроніки Іоанна Малали, Георгія Амар-

тола, Констянтина Манасії, "Шестиднев" Василія Великого, "Історія Іудейської війни" Йосипа Флавія, "Космографія" Козьми Індикоплова, повість "Стефаніт та Іхнілат" та багато інших).

З оригінальних власне руських праць до нас дійшло 30 творів XI ст. і 65–XII ст. Переважно це духовна література з невеликою кількістю світських творів, у яких також відчувається духовна атмосфера християнства.

Вплив християнського світосприймання надзвичайно сильний, всю духовну спадщину проймає головна ідея боротьби добра та зла, відчутні елементи фаталістичного (в християнському розумінні) утвердження добра та його перемоги над злом, але пізніше, не на цьому світі. Тут же людина має нести кару, послану згори, за "гріхи наші" та провини перед Богом, і ця кара здійснюється через земні сили.

Християнство поставило споконвічні проблеми філософського гатунку про зміст добра й зла, але на слов'янському грунті вони набули переважно земного, мирського морального змісту. Цей феномен, вірогідно, є наслідком мовчазного протистояння язичницького світогляду новій релігії серед простого люду. Це протистояння не набуло форми антагоністичного конфлікту, а привело до поступової еволюційної інтеграції старих поглядів, обрядів, традицій, вірувань з новою вірою, внаслідок чого на основі своєрідного консенсусу Перун перетворився в пророка Іллю, Волос — у святого Власа, Дажбог — у святого Юрія. Помірковане язичництво з його оптимістичним баченням світу не дозволило перетворити ідеали християнського аскетизму в тотальний спосіб свого життя. Це надзвичайно цікава форма синтезу двох ворожих, протилежних систем світогляду й вірувань, що характеризує наших предків як релігійно дуже толерантних, терпимих, поміркованих. Ці риси українського національного характеру дуже відчутні в духовній спадщині того часу. Так, князь Володимир Мономах у своєму "Поученії" говорить, що ні "самітництвом, ні монашеством, ні голодуванням, котре дехто з чеснотливих потерпає, але малою справою можна одержати милість божу". Краще невелика справа, ніж великі самопожертви аскетичного життя. Подібна заява в Західній Європі в ті часи вважалася б єретичною і не залишилася б для автора безкарною. Співіснування язичницького та християнського світогляду особливо відчутне у видатній пам'ятці світської літератури XII ст. "Слові о полку Ігоревім", шедеврі світового красного письменства часів Київської Русі. Описані в ньому події відбувалися 1185 р. Автор "Слова" — християнин, він прославляє боротьбу князів та дружини, що б'ються "за християн з полками поганих". Водночас текст засвідчує про великий вплив народних вірувань,

символіки, фольклору на систему світогляду, образів, художніх засобів геніального художника, його зв'язок з народним життям, у якому ще зберігалися елементи язичницького світогляду.

Автор "Слова о полку Ігоревім" згадує Велеса (бога достатку й у тексті покровителя мистецтва, чиїм внуком він називає Бояна), Дажбога, Карну, Жлю (уособлення горя, скорботи й печалі), Хорса, пише про "тьмутараканського істукана" — ідола якогось язичницького божества і т.д. Якщо зав'язку "Слова..." починаючи з сонячного затемнення 1 травня 1185 р. можна інтерпретувати як погану прикмету в системі християнства і язичництва, то часте згадування безпосередньо язичницьких богів без їх осудження чи критики з точки зору релігійної ортодоксальності є переконливим доказом своєрідного консенсусу двох вірувань. Цей факт особливо цікавий в соціологічному плані: адже на час написання "Слова..." (близько 1187 р.) християнська релігія була вже домінуючою, а до цього (між 1037–1050 рр.) було написане "Слово про закон і благодать" митрополита Іларіона, присвячене розвитку богословської проблематики, ідеї рівності християнських народів і прославлення Володимира та його сина Ярослава Мудрого за те, що завдяки їм віра благодатна "до народу руського дійшла". "Поученіє" Володимира Мономаха теж спирається на християнське вчення, а історія власного життя, проблеми державності, управління, настанови дітям при домінанті в творі світської тематики теж виходять з християнського вчення й моралі, віри в боже провидіння, оскільки все "от бога повелено".

Автор "Слова о полку Ігоревім" людина, безумовно, світська, не приналежна до вищих державних осіб чи служителів церкви, його віра не фанатична; вона не відкидає елементів попередніх і, вірогідно, вже значно трансформованих язичницьких уявлень, котрі побутували в народі.

Світоглядна традиція населення Київської Русі трансформувала християнську обрядність і культ на основі власної культури й традицій. Східні слов'яни не сприйняли християнський аскетизм, бо масова свідомість не була настроєна на месіанські очікування (притаманні римським рабам із їх надією на краще), ескатологічні настрої та покірно-споглядальне подвижництво. Не випадково Володимир Мономах заповідає дітям, щоб сонце не заставало їх у ліжку, бо лінощі — "всьому мати".

Родо-общинні традиції на Русі, де загальне, родове переважало над індивідуальним, особистим, теж не сприяли сприйманню персональної відповідальності кожної людини за недосконалість і гріховність світу. Візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський у праці "Війна з готами" писав, що у слов'ян

"щастя та нещастя у житті вважається справою спільною... Долі вони не визнають і взагалі не визнають, що вона стосовно людей має яку-небудь силу". З прийняттям християнства відбувалася дифузія двох систем вірувань, внаслідок чого воно набувало певної етнічної форми. Римський кардинал Д.Еш писав, що руські люди так переплели своє християнство з язичництвом, що важко сказати, що саме переважає в цій суміші: "...чи то християнство, що прийняло в себе язичницькі начала, чи язичництво, що поглинуло християнське вірування". Тут католицький ортодоксальний єпископ дещо згущує барви, але він має рацію стосовно впливу язичництва на православну церкву Русі. Такі факти спостерігаються й дотепер.

У соціальних відносинах, світогляді, наукових уявленнях, у побуті та культурі Київської Русі є чимало проблем, пов'язаних зі специфікою функціонування різноманітних соціальних інституцій, організацій, взаємовідносин між соціально-структурними елементами суспільства та іншими питаннями, що безпосередньо стосувалися предмета соціологічної науки. У зв'язку з цим особливий інтерес становлять соціальні норми, що є засобами регуляції діяльності й поведінки соціальних груп та індивідів і які контролюють, регулюють та оцінюють останні з точки зору їх відповідності чи невідповідності існуючим соціальним потребам та інтересам. Ми не маємо достатньо емпіричного матеріалу для детального аналізу соціальних норм і пов'язаних з ними систем соціальних цінностей, притаманних кожному соціально-структурному елементові тодішнього суспільства, але в загальному плані цю систему нормативів і цінностей можна виявити через аналіз відомих загальних політичних, правових, естетичних, моральних, релігійних та інших імперативів у суспільній свідомості, що уособилися в розумінні добра й зла.

Це загальнолюдські оціночні категорії, що в умовах конкретного історичного простору й часу матеріалізуються в актах поведінки і викликають відповідні оцінки як належного і морально позитивного чи негожого, негативного й осудливого відповідно до системи ціннісних орієнтацій та її ієрархічної структури.

На підставі наукового матеріалу з історії Київської Русі простежуємо еволюцію синкретичних уявлень про добро й зло від їх універсально-абстрактного значення до поступової диференціації на більш спеціалізовані форми та нормативи.

Перші уявлення людини про добро й зло формувалися в процесі її взаємодії з природою. Своєрідність "врівноваженої" природи на території України сприяла відповідному світосприйманню слов'ян, де світ природи не протиставлявся світові людини як абсолютно ворожий і загрозливий, хоча природні явища

були загадкові, втаємничені, а то й небезпечні. Перенесення існуючих моделей суспільних відносин на природні сили антропоморфізувало їх і уособлювало у відповідних образах добрих і злих, могутніх, а часом і небезпечних для людини сил. Але ці сили не сприймалися як фатальні, невблаганні, бо їх можна умилостивити, задобрити, викликати їх прихильність; коли ж це були божества, що несли лише негаразди, то їх можна було зупинити відповідними магічними діями чи заклинаннями, що нейтралізують злі наміри, відлякують або умилостивлюють джерело зла. На цих етапах добро й зло асоціювалося з відповідними конкретно-чуттєвими образами (Жля, упирі, мара, Перун, Дажбог та ін.), пізніше категорії добра й зла пов'язуються з більш абстрактними уявленнями ("лукавий день", "пристріт", "переляк"), котрі можна розглядати як явище, стан, наслідок. Життєві ситуації породжували віру в прикмети, що несуть добрі чи погані наслідки. Єпископ Кирило Туровський у XII ст. писав, що слов'яни вірять у зустріч, чхання, пташині голоси та ін.

Уявлення про добро й зло виникає на основі практичної взаємодії з природою, хоча їх зміст суто соціальний, бо він переносить на природні сили суспільні відносини з відповідною оцінкою їх наслідків для людини. З часом поняття про добро й зло набирають більш земного значення, стають більш предметними. Найчіткіше ця зміна простежується на етапі переходу від міфологічної свідомості до епічного відображення дійсності.

Епос як оповідь про минуле відтворює картину народного життя й констатує історичний час і простір. Мова йде про героїчно-побутову форму епосу, в якому народна фантазія створює героя, що втілює ідеали етносу й сили добра — з одного боку, а з іншого — завдяки етноцентризму, пов'язаному з протиставленням власних етнічних цінностей чужим чи з реальною боротьбою проти конкретних ворогів, сили зла уособлюються в реальному або вигаданому супротивнику. Як правило, це представники сусідніх ворожих етносів, образи яких залежно від давності епічного твору уособлюються у фантастичних і напівфантастичних зображеннях чи набувають більш конкретного історичного відтворення.

У найдавніших формах слов'янського епосу — легендах, переказах, билинах киянин Кирило Кожум'яка перемагає змія (абстрактне втілення зла). Пізніші епічні київські богатирі на службі в князя Володимира перемагають Солов'я-розбійника та "Ідолище погане". Це — людино-чудовиська (перехід від міфічних уявлень). Солов'я-розбійника (чару вина "в півтора відра" випиває "за єдиним духом", від його посвисту та звіриного покрику "темні ліса до землі хиляться, а люди замертво лежать") та "Ідолище погане" ("зросту як копиця сіна, очища як чаши-

ща", за один раз з'їдає бика, бочку вина випиває") убиває "старий козак" Ілля Муромець. Альоша Попович перемагає Тугарина — "росту страшенного", голова як "пивний котел, очища як чашищі", його "кінь на крилах вогненних". Тугарин — уособлений образ половецького Тугоркана, символ постійної небезпеки зі степу. Згодом сили зла позбавляються міфологічних атрибутів і виступають в образах злого татарина, жорстокого турка тощо. В епосі добро пов'язується з масовим усвідомленням загальновизнаних ідеалів, що забезпечують існування етносу — патріотизм, необхідність захисту своєї батьківщини від ворогів, ідеалізація розуму, сили, добробуту свого етносу. Проте з розвитком державності ці категорії деталізуються й виступають у формі правди, справедливості, істини та закону.

Контент-аналіз документів цієї епохи засвідчує, що поняття "закон" мало більше моральний, релігійний зміст, ніж правовий. У "Повісті временних літ" Нестор посилається на "Хроніку" візантійського автора Георгія Амартола, який під законом родів і племен розумів "отец свои обычаи", та й Нестор пише про закон як традиції та звичаї предків: кривичи "не ведущи закона божия, но творяще сами собе закон", половці "...закон держат отцов своих". Правові акти здійснювалися з часів князя Аскольда, про що є згадка в договорах Олега з греками (907 і 911 рр.), де греки присягались додержуватись договору "по християнському закону", а русичі присягали Перуном, Велесом і покладанням мечів. З прийняттям християнства поняття "закону" на Русі ототожнювалося з біблейськими заповітами (скрижалі Мойсея). Підтвердженням цьому є "Слово про закон і благодать" митрополита Іларіона, який пише, що закон "був попередником і слугою благодаті та істини; істина ж і благодать служать...життю нетлінному... Спочатку закон, потім благодать...Коли бог відвідав людство...народилась благодать та істина,— істина, а не закон..." Коли євангельська віра "до нашого руського народу дійшла, і озеро закону висохло, євангельське ж джерело наповнилось водою, покрило всю землю і на нас пролилося".

Отже, посилання греків на "християнський закон" у договорі з Олегом, твір митрополита Іларіона свідчать про те, що закон спочатку ототожнювався з релігійними нормами, а не нормами права.

Право й правові відносини в Київській Русі теж виходили з моральних норм, були пов'язані з родообщинними традиціями, звичаями та моральними вимогами, в яких належне й негативне оцінювалось як "правда" чи "неправда", а у фольклорних уявленнях слов'ян і досі Правда й Неправда в образах двох жінок скитаються по світу. Тому не випадково перша збірка світських законів дістала назву "Руська Правда". Вона збереглася в спис-

ках XIII–XVII ст. у двох редакціях — коротка та велика Правда; в них виділяють два розділи — "Стародавню Правду" та "Правду Ярославичів" (доповнення попередньої "Правди" синами Ярослава та його онуком Володимиром Мономахом).

Найдавнішою є "Стародавня Правда" чи "Правда Роськая", її авторство пов'язують з ім'ям Ярослава Мудрого, котрий, на гадку ряду вчених, створив її на основі більш ранніх невідомих нам творів. У цьому документі ще є норми архаїчного родового права ("закони отец своїх"), але вже відчутна сила державної волі, чітко виражена соціальна нерівність: холопи й раби не є суб'єктами та об'єктами права. Соціальна нерівність відображена і в законах про різні міри покарання за той самий злочин, скоєний представниками різних соціальних верств. Так, у великій "Руській Правді" (стаття 3) говориться, якщо "кто убиеть княжа мужа в разбои... то 80 гривен; паки ли людин, то 40 гривен". У "Правді" Ярослава Мудрого ще визнається право помсти за вбивство (родова помста), але є й штраф за такий злочин (так зване "головництво" — плата потерпілому або його родичам). За злочин вводиться штраф ("віра"), який іде в казну князя. Ослаблення кровоспоріднених зв'язків і зростання значення особистості відбивається у покаранні за образу честі. Багато місця займають питання позики, купівлі, продажу, право успадкування майна тощо.

Лише короткий перелік статей показує, який широкий спектр соціальних відносин охоплювали перші збірки правових норм тодішньої держави, яка покладає початок формування інституту права.

Права та обов'язки визначалися не лише світськими, а й церковними документами, якими були церковні устави. Вони регулювали систему конфесійних відносин. (В уставах, наприклад, зазначалося, що неписьменні сини священиків вибувають з духовному стану і перетворюються в ізгоїв.) Держава передає частину правових функцій церкві — ті, котрі "не подобает сих судов судити и тяжеб, князю и бояром его ни судьям его", що зафіксовано в "Уставі князя Володимира". Церква уповноважувалася вирішувати такі питання, як "распусты" (розлучення), " смилное" (порушення подружньої вірності), "заставанье" (чоловіком жінки), "умыканье", "пошибанье промежи мужем и женою", "ведовьство, уреканье" (образа словом), "узлы" (магічні вузли проти хвороби), "зелье", "еретичьство", "зубояденье" (кусання зубами), "иже отца и матерь бьют, или сын или дчи (дочки) бьются, или братья бьются, и иже тяжються о задници" (спадщині). Церковний устав князя Володимира визначав соціальні групи — "митрополичи люди церковные: игумен, игуменья, поп, попадья, чернець, черница, диякон, дьконова, про-

скурница, понамарь", а також "вдовица, калика, сторонник (мандрівник, прочанин.— *М.З.*) хромець, слепець, дьяк и вси причетници (члени церковного причту.— *М.З*) церковнии". Якщо ж хтось із цих людей скоював злочин, то судити їх мав церковний суд. Таким чином, за церквою закріплювались обов'язки опіки та право вершити суд.

Наступала епоха формування правосвідомості. Цей процес ішов зверху, тому серед низів залишалися старі уявлення та оцінки системи суспільних відносин через критерії справедливості, правди, добра й зла, істини тощо, в яких вони синкретично зливались і діяли в єдиному комплексі. Масова свідомість ще не вбачала відмінності між нормами права та нормами моралі, проте це розрізнення вже започатковувалось, хоч самого законодавства як інституту, звичайно, ще не було. Це започаткування виражає один термін, що згадується в обох варіантах "Руської правди", — "покон" ("поклон"), котрий трактується як устав, звичай. Устав і звичай — поняття загальні і не конкретні щодо міри покарання, тоді як у тексті "Руської правди" поняття "покон" розглядається як визначена міра покарання, як правова норма, як закон. У Троїцькому списку "Великої правди" (стаття 9) є посилання на те, що "покони вирнии были при Ярославе", а це вже можна розглядати як юридичний прецедент (посилання на попередні норми), а саме з таких прецедентів у багатьох країнах йшло формування норм права. В історії Київської Русі в терміні "покон" найбільш чітко у порівнянні з іншими термінами відображено поняття "норма", "закон" у його юридичному значенні. Проте процес становлення права, чіткого розуміння його норм і відмінностей їх від інших форм нормативних регуляторів (моральних, релігійних, статутних і т. п.) не набув розвитку у зв'язку з розпадом Київської держави та недостатньо високим рівнем розвитку соціального знання.

Система соціального знання була ще не диференційованою і містила мало елементів наукового знання. Причиною цього був досить пізній вихід слов'ян (у порівнянні з греками та римлянами) на історичну сцену, тривала відсутність централізованої держави та її скора загибель. На цей процес вплинуло й християнство, котре зі своїми давніми традиціями і монополією на власну істину не заохочувало до пошуків наукових істин. Істотною причиною низького рівня пізнання була нерозвиненість системи соціальних відносин у тій мірі, коли може відбуватися спеціалізація людей, зайнятих розумовою працею.

Тому в епоху Київської Русі система знання про природу й суспільство нагадувала період еллінської історії з існуванням

філософії як єдиної науки — "любомудрія". Щоправда, "любомудріє" перебувало тут на стадії становлення, а його еволюція відбувалася за якісно нових умов, про які мова частково йшла вище. Можна назвати й інші чинники, пов'язані зі слов'янським менталітетом. Для нього, скажімо, не була типовою споглядальність, спрямована на пошуки емпіреїв чи спроби пізнати самого себе (спосіб життя не залишав для цього ні часу, ні можливостей). Їх боги були простіші, більш зрозумілі, а подробиці їхнього життя не становили предмета особливого інтересу, тим більше, що слов'янська міфологія була простішою і не наштовхувала на роздуми про існування ейдосів, світу ідей та їх тіней тощо. Духовний потенціал новосформованого суспільства ще був недостатньо багатий для цього. А пізніше християнство дало свої відповіді на численні питання про походження світу й людини, сенс життя, норми моралі та інші, які в стародавній Греції та Римі виникали на основі їх саморозвитку й потребували самостійних рішень шляхом пошуків, зіставлення різних точок зору, дискусій, що сприяло нагромадженню відповідного інтелектуального потенціалу науки. А тимчасом сама постановка питань про першоелементи світу чи механізми його формування й розвитку в умовах середніх віків, про те, що таке людина та інше, не кажучи про відмінні від релігійних догматів способи їх вирішення, вже були небезпечною єрессю. Не випадково епоха середніх віків повсюдно загальмувала розвиток наукових знань, навіть там, де вони мали глибокі традиції.

Але, можливо, найголовнішим у розгляді соціокультурних проблем давньої Русі є не стільки прив'язування їх до загальноєвропейської схеми, скільки необхідність більш глибоких досліджень своєрідності їх становища. Європоцентристська концепція підсвідомо тяжіє над дослідницькою методологією, бо стала невід'ємним елементом сучасної суспільно-наукової парадигми, хоч сама парадигма фактично орієнтована не на загальноєвропейський процес розвитку культури, а на його частину — еллінсько-римську цивілізацію. Проте майже паралельно з процесами на території давньої Русі такі ж само чи аналогічні події, пов'язані з розкладом родових відносин, становленням народностей, прийняттям християнства тощо, відбуваються серед романо-германських племен, унаслідок чого йде формування німецької, французької етнічних спільностей — народностей (близько IX ст.), англійської (XI–XIII ст.) та ін. У цьому плані розвиток Русі відбувається в межах загальноєвропейського історико-культурного процесу, і порівняння його з відповідними здобутками античної Греції та Риму буде не зовсім коректним. Нерозумінням цього можна пояснити заяву російського філософа Г.Шпета, котрий назвав давньоруський етап у розвитку

культури "невіглаством" з низьким культурним рівнем її творців та "відсутності розумових натхнень у тих, до кого вони звертались".

З подібними оцінками давньоруської культури погодитися не можливо, бо вони виходять з інших критеріїв, інших культур і не засвідчують високого рівня знання предмета. Досить одного "Слова о полку Ігоревім" для оцінки високості духовної культури того періоду.

За часів Київської Русі існував своєрідний культ знання, надзвичайно високо цінувалося "книжництво", освіченість. Слід враховувати, що на цьому етапі відбувалось, так би мовити, первинне нагромадження інформаційного знання, його репродукція, а не творіння (бо не було ще відповідних умов). Але й за таких обставин Русь дала шедеври історико-літописного, світського та релігійного характеру — твори, без яких наші знання історії, культури, побуту, звичаїв, норм, вірувань, соціальної психології, етики тих часів були б гранично обмежені.

Становлення елементів наукового знання в Русі дуже нагадує творчість логографів у Греції, які збирали й записували генеалогії родів, географічні та історичні повідомлення (уперше подані в хронологічній послідовності), розповідали про подорожі в далекі краї, збирали краєзнавчі матеріали і т.д. За часів Київської Русі виникають елементи природничо-наукового знання.

Перекладались книги з грецької та болгарської мов природознавчого характеру (наприклад "Фізіолог" — збірник з описанням фауни та флори, в якому були як достовірні, так і вигадані дані), великою популярністю користувалась книга Василія Великого "Шестиднев" про створення Богом природи.

"Повість временних літ" містить багатий географічний матеріал про різні країни та регіони, котрі дісталися синам Ноя Сіму (Схід), Хаму (Південь), Іафету (північні та західні землі), а також про розселення слов'янських племен на території Європи, у тому числі і Східної, з цікавими описаннями та характеристиками їх способів життя. Природознавчі й географічні відомості містились в інших книгах, особливу увагу серед яких привертала праця "Житье и хожденье Данила Руськыя земли игумена" про його подорож в 1106–1108 рр. до Єрусалима з детальним описом відвіданих ним місць, пов'язаних з життям та діяльністю Ісуса Христа й християнських праведників, тут є чимало географічних матеріалів.

Започатковуються елементи математичних знань, щоправда досить примітивних: математика обмежувалася знанням чотирьох правил арифметики та дробів. Найвідомішим досягненням у цій галузі була праця диякона Кирика Новгородця "Учение, или же ведати человеку числа всех лет" (1136), яка містила

математичні, календарні та хронологічні матеріали, а також власний розрахунок Кирика, що від часу написання його роботи до моменту створення світу минуло 29120652 дні.

У Київській Русі були відомі праці чи уривки з них Піфагора, Епікура, Діогена, Сократа, Платона, Демокріта, Арістотеля та інших філософів античності, а також істориків Геродота, Фукідіда, Плутарха, драматургів Есхіла, Софокла та ін. Широке коло освічених людей знало працю Іоанна Дамаскіна "Джерело знання", особливо її перші дві частини — "Діалектика" та "Богословіє", котрі в перекладах слов'янською мовою часто подаються разом. Написана під впливом філософії Арістотеля, особливо його логіки, ця книга дбала про релігійні цілі, розглядала людину як богостворену істоту з "безтілесною душею", завдяки якій вона пов'язує "чуттєве та осягане розумом". Філософія Іоанна Дамаскіна вплинула на розвиток давньоруської філософії на релігійній основі і стала зразком для наслідування.

Значного розвитку в Київській Русі набуло історичне знання. Тут відомі були візантійські хроніки Григорія Амартола, Синкела, "Хроніка" Іоанна Малали, "Александрія" (оповідь про життя Олександа Македонського) тощо. Вони стали своєрідною школою для руських історіографів. У багатьох монастирях Києва, Чернігова, Переяслава, Пскова, Новгорода та інших велися щорічні записи подій, що відбувалися в житті країни чи регіону (хроніки, оповіді, бувальщини, легенди). Найвідомішими історичними документами такого типу є літописи, що містять багатий матеріал, констатуючий не лише історичні факти, але й їх коментарі, матеріали спостережень, оцінки, характеристики історичних особливостей та ін.

У Києво-Печерському монастирі на основі таких записів, оповідей учасників подій, грецьких хронік, стародавніх переказів був написаний літопис, названий його автором монахом Нестором "Повість временних літ, откуду бисть пішла Руська земля". Цей фундаментальний історичний документ (закінчений 1113 р.) доніс до наших часів не лише фактографічний матеріал, а й відбиток духовного життя епохи, її ментальність, ідеологію державної єдності, осудження міжусобиць, ідеї єдності руського народу. Для дослідника тут багато цікавого з питань політики, релігії, побуту руського суспільства, його ідеології та культури.

Літописні дані доповнюються "житійною" літературою про князів-святих та подвижників церкви і містять важливі політичні та соціальні проблеми ("Житія Бориса та Гліба", "Житіє Феодосія Печерського" та ін.). Видатними пам'ятками Київської доби є Києво-Печерський патерик, Іпатіївський, Галицько-Волинський, Лаврентіївський та інші літописи й документи. Зви-

чайно, з точки зору сучасних критеріїв ці матеріали ще не досить досконалі, вони містять ряд неточностей, пізніших додатків і т.п. Тут ще не ставляться методологічні питання про достовірність поданих матеріалів, відсутні посилання на джерела інформації та ін. Рівень розвитку наукового знання був ще занадто низьким, щоб історичний опис зміг піднятися до розробки проблем методології історичного пізнання, але важливі кроки для становлення історіографії (збирання, систематизація фактів, їх хронологічна подача) вже були зроблені. В історичних літописах наявні спроби концептуальної подачі матеріалу (оповідь у "Повісті временних літ") про відвідання руської землі апостолом Андреєм, котрий піднявся на Київські гори, "благословив їх, поставив хрест, де пізніше виник Київ", сказав своїм учням, що на цих "горах воссяє божа благодать, буде велике місто і воздвигне бог багато церков"), чітко відбита ідеологія єдності Русі, її величі й ролі в історичному процесі, послідовно проводиться тема патріотизму.

Для менталітету часів Київської Русі характерні патріотизм, гуманізм, демократизм, усвідомлення своєї етнічної єдності, могутності та авторитету своєї держави, вболівання за біди, що випадають на долю її країни у зв'язку з міжкняжими розбратами, татарською навалою та іншими трагічними подіями.

Високий патріотизм проймає всі літературні пам'ятки цього часу. Це простежується у творах видатних представників духовної культури — митрополита Іларіона ("Слово про закон і благодать", XI ст.), проповідях митрополита-"філософа" Климента Смолятича, Кирила Турівського — знавця античної літератури, творчості Гомера, Арістотеля ("Лист до просвітера Хоми") та ін., в суворих проповідях архімандрита Серапіона (XII ст.), котрий розглядає татарську навалу на Русь як покарання боже за неправедне життя.

Митрополит Іларіон вшановує язичників "старого Ігоря", "славного Святослава" за їх мужність і перемоги, котрих скрізь пам'ятають: "Не в бідній і невідомій країні були вони владиками, а в Руській землі, котра відома й славна в усіх кінцях землі..." Він прославляє Георгія (християнське ім'я Ярослава Мудрого) за великі справи його, за славний "город твій Київ, що сяє величчю", за "проквітаючі церкви". Іларіон розглядає акт прийняття християнства Руссю як добровільний вибір, а не наслідок ініціативи Візантії. Це багатозначна заява, котра свідчить про існування якихось політичних та ідеологічних посягань Візантії щодо Київської держави. У зв'язку з цим надзвичайно цікавим фактом "Слова" є згадка Іларіона про ведення князівської династії князя Володимира від "старого Ігоря", а не від Рюрика та Олега. Можливо, що це була спроба (або безсум-

нівний факт для Іларіона) підкреслити внутрішній, іманентний характер розвитку Русі, її державності й віри, що розвивалися незалежно від Візантії та варягів на своїй власній основі.

Іларіон не випадково акцентує увагу на таких проблемах, оскільки Візантія погордливо, зверхньо ставилася до Русі, а з уведенням християнства, ймовірно, робилися спроби ідеологічного й політичного тиску чи експансії, що ображало патріотичні почуття русичів. Досить згадати відмову Константинополя видати Анну за "варвара" Володимира, присилання в Київ вищих грецьких ієрархів на церковні посади — представників Візантії, для яких Русь не була рідною землею і через яких, можливо, Візантія претендувала на першість у релігійних (і не лише релігійних) справах: своєрідний варіант сприймання Києва як "меншого брата". В цьому плані "Слово" Іларіона є не просто релігійною проповіддю на богословську тематику, а глибоким філософсько-політичним документом.

Усвідомлення самобутності й незалежності Русі можна розглядати як істотну компоненту руського менталітету, бо акцентування Іларіона на цих питаннях не єдине для періоду києворуської держави. В контексті протидії візантійським претензіям деякі вчені розглядають повідомлення Нестора (бл. 1113 р.) про запрошення норманів правити Руссю як спробу ідеологічного обгрунтування незалежності Київської держави та її здатності проводити свою політичну лінію, оскільки Русь нікому нічим не зобов'язана. Інші дослідники вважають, що ця легенда була створена не раніше першої половини XI ст. і, можливо, Нестор не був її автором, але це істотно не впливає на гіпотезу про запрошення варягів, в основі якої, можливо, лежали антивізантійські настрої літописців, бо не від норманів, а від Візантії виходила загроза.

Таким чином, у світогляді й менталітеті русичів формуються якісно нові ідеологічні, соціально-політичні концептуальні елементи світосприймання, що спираються не лише на віру, а й на раціональне осмислення фактів і подій власної історії. Це вже був прояв не родо-племінного етноцентризму, заснованого на соціально-психологічному баченні соціальних явищ, а певна система політичних і соціальних поглядів із чітко вираженою ідеологічною спрямованістю.

Тематика самобутності Київської держави та її віри, ідеї єдності Руської землі, осудження міжусобиць, що роздирають Руську землю,— такі ідеї виникають на основі аналітичного сприймання історичних процесів. Вони утворюють цілісну концепцію, котра, безумовно, відображає домінуючі ідеї та настрої суспільства й громадської думки того часу.

Віддзеркаленням глибинних масових почуттів є основопо-

ложна ідея патріотизму та єдності, котра є головною віссю розгортання сюжетних подій в знаменитому "Слові о полку Ігоревім". Цей твір відбив найгостріші, найболючіші проблеми, настрої, ідеї та дух своєї епохи; його болючі точки, високі почуття патріотизму є безсумнівним і переконливим індикатором стану народного менталітету відтвореної автором історичної доби.

З одного боку, в цих рисах русичів відбився вплив християнства з його заповідями морального змісту ("не убий", "возлюби ближнього свого" та ін.), а з іншого — досить міцні традиції ще дохристиянських "законів" і принципів общинного співжиття. З розвитком політичної організації досить примітні активні кроки правничого характеру до припинення кровної помсти за вбивство, введення більш гуманних способів покарання у формах штрафів. Відбувається поступова передача функцій покарання (наприклад, за вбивство родича) органам влади та її уповноваженим. Це видно з статей "Руської правди". Найпримітнішою рисою цього правничого кодексу є відсутність смертної кари, покарання шляхом нанесення каліцтва та тілесних видів кари (хоча такі були в церковних судах).

Особливо багато статей, котрі захищають честь і гідність людини (покарання за побиття "батогом, любо жердью, любо пястью или чашею" і т.п.). Це вже визнання автономності індивіда і прав особистості.

Княжа влада визнавала також вічове начало в політичному житті, особливо при вирішенні складних питань, таких як престолонаслідування (віче могло вибрати або прогнати князя), загроза ворожої навали та ін.

Цікаво, що правові норми захищали представників усіх верств вільного населення, хоч і диференціювали міри покарання.

Гуманістичні ідеї несе в собі "Повчання" Володимира Мономаха, котрий заповідає не забувати "убогих", "подавати сироті та вдівцю", не дозволяти "сильним губити людину". Продовжуючи традиції "Руської правди" щодо скасування смертної кари, через півстоліття Володимир Мономах ніби підтверджує їх наказом: "Ні правого, ні винуватого не вбивайте і не наказуйте вбити його. Коли й буде повинний смерті, то не губіте ніякої християнської душі". Піклуванням не лише про добре ім'я своїх дітей, а й про гостинність і славу Русі сповнені слова Мономаха: "Куди б ви не тримали путь по своїх землях, не давайте отрокам спричинити шкоду ні своїм, ні чужим, ні селам, ні посівам, щоб не стали проклинати вас". Він говорить про необхідність шанувати гостя, "звідки б він не прийшов, чи простолюдин чи знатний, чи посол", бо гості "прославлять людину по усіх землях чи добрим, чи злим".

Високою патетикою захисту права людини на життя перейнятє "Сказання про Бориса та Гліба" — ростовського й муромського князів, підступно вбитих своїм братом Святополком , прозваним "Окаянним". Автор гнівно осуджує тих, хто "швидкий на пролиття крові без правди", хто творить зло й беззаконня. Автор "Сказання" в напутній художньо-повчальній формі на прикладі Святополка Окаянного, покараного Богом безумством та хворобами за свої криваві дії, котрий "лишився життя ангельського" і від могили котрого "несе смородом для повчання людям", послідовно проводить ідею гуманізму й патріотизму, в основі якої лежить заклик до єдності землі Руської. Звертаючись до тіней Бориса й Гліба, проголошених святими, автор розглядає їх як символ єднання: "Ви нам зброя, землі Руської щит, опора і меч двосічний...Допомагаєте батьківщині...не про один град, не про два, не про села турбуєтесь і молитесь, але про всю Руську землю".

"Сказання про Бориса та Гліба" (кінець XI чи початок XII ст.) належить до так званих агіографічних творів, присвячених життєопису святих. Та воно відрізняється від канонічних житій історичною конкретикою опису місця й характеру зображуваних подій, соціально-політичною спрямованістю й громадськими мотивами, осудженням розбрату й політичного суперництва і більше тяжіє до твору світського змісту.

Серед інших соціокультурних і соціологічних проблем київськоруської історії примітно вирізняється проблематика соціального статусу жінки в суспільстві. Соціальний статус визначає місце й положення (становище) соціальної групи чи індивіда в системі соціальної структури суспільства з відповідними правами та обов'язками щодо їх соціальних ролей, котрі оцінюються в масовій свідомості через існуючу ієрархічну систему цінностей з точки зору соціального положення групи чи особи, яке вони займають в суспільстві. Соціальний статус жінки — матері, дружини, члена суспільства був досить високим. Це випливало не лише з її великої ролі в сім'ї та суспільстві, а й із підсвідомих залишків матріархату та язичницьких традицій, звичаїв і вірувань в силу материнського начала й сприймання його як основи життя.

Вже у визначенні Києва як "*матері* городів руських", а не як *батька* (що було б точнішим і граматично) відчутне усвідомлення сакральності жіночого начала як першопочатку та основи життя. Повага до жінки, визнання її авторитету й ролі в суспільстві червоною ниткою проходить через історичні документальні та літературні пам'ятки того часу.

Ознайомлення з матеріалом на цю тему сьогодні породжує дивне відчуття адекватності чи тотожності сприймання жінки-

матері понад тисячу років тому і в сучасній українській, особливо селянській родині, де при загальновизнаному статусі чоловіка як глави сім'ї де-факто провідні родинні функції виконує жінка — дружина, мати, бабуся, господарка, вихователь, головний чинник родинного благополуччя й добра, злагоди й щастя.

Своєрідним індикатором визнання материнського начала та його беззастережного авторитету в масовій свідомості є народні та авторські пісні, переважна більшість яких присвячена саме жінці, матері, а не чоловіку чи батьку. З глибинного багатовікового досвіду в розумінні провідної ролі жінки в сім'ї виходить українська народна мудрість: "Мудрі діти — мудрий тато. Дурні діти — дурна мама". Вражаюча філософська глибина народного спостереження й висновку.

Шанобливе, сакральне ставлення до жінки в часи Київської Русі яскраво відтворено в опоетизованому образі Ярославни, плач якої на стінах Путивля з відчуттям безмежно дорогої втрати і звертанням до сил природи — вітру-вихорю, Дніпра-Славутича, світлого-пресвітлого сонця — врятувати її милого набуває масштабів вселенської катастрофи, від якої може врятувати лише кохання цієї жінки, і воно рятує князя Ігоря. Це вічні біль і розпач, вічні тривоги й утрати мільйонів Ярославн і однієї — Руської Жінки.

Князь Ярослав також заповідає дітям "жону свою любити", але застерігає, щоб не надавали їй "власті над собою". Не дарма його прозвали Мудрим, бо ця побічна порада підтверджує рівноправне становище жінки в Русі й застерігає, що рівність не передбачає залежності.

Про рівні права жінки з чоловіком говорить стаття 88 "Правди руської", яка проголошує, що "хто убиєть жену, то тим же судом судити, яко же і мужа", що стосується не лише дружини, а жінки взагалі.

Однією з характерних рис, що поєднують сучасний український етнос з його безпосередніми пращурами, є гумор. Його сліди залишилися в пустотливих написах на свіжій штукатурці, про що вже йшла мова, в старих рукописах, в яких стомлені важкою відповідальною тривалою працею літописці та переписувачі знімали напруження, вставляючи в текст свої гуморинки типу "Радіє віл, як визволиться з ярма, так і писець, як закінчить книгу", "Рад заєць, як утече з сільця, так і писець, коли скінчив останній рядок" і т.д. У "Повісті временних літ", пройнятій святим почуттям до минувшини, у такого серйозного дослідника, як монах Нестор, теж проскакує інколи елемент гумору. Так, розповідаючи про воєводу Володимира, якого прозивали Вовчий хвіст, посланого на підкорення радимичів, котрі

жили на річці Пищані, Нестор іронізує, що після цього "Пищаньци волчья хвоста бегають".

Витончено, з почуттям гумору розповідає Нестор про серйозну справу — вибір русичами віри. Після наради Володимира з боярами, котрі порадили князеві побачити "кто како служить богу", бо "своего никто же не хулить, но хвалить", руські посли пішли знайомитися з релігіями інших народів.

Володимир не сприйняв іудейську релігію, бо їудеї хочуть інших прилучати до своєї віри, а "сами отвержены от бога и расточени" по чужих землях. Мусульманська віра не сподобалась руським послам, бо віруючі в храмі "стояще без пояса... и глядить семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них", а ще й існують заборони "свинины не ясти, вина не пити". Володимиру дуже "бе (було) нелюбо... неяденье мяс свиных, а о питии отнудь". У ці доленосні хвилини епохального за своїм значенням вибору князь сказав: "Руси есть веселие питье, не можем бес того быти", тим паче, що "Бохмит" (Магомет) обіцяє гурій по смерті, тоді як сам Володимир "бе бо женолюбец, яко же и Соломан (Соломон)". Але тут Нестор дещо перебільшив, бо за його ж "даними" у Соломона було "жен 700, а наложниць 300", тоді як у Володимира лише Рогнеда, грекиня, чехиня, болгариня і "наложьниць бе у него 300 Вышегороде, а 300 в Белегороде, а 200 на Берестове в селци". Тут наявний весь спектр комічного: сарказм, іронія, гумор.

Досить загальний огляд історії до- і Київської Русі, особливо з моменту утворення давньоруської державності, все ж показує багатство протосоціологічної проблематики, котра становить значний інтерес для розуміння системи давньоруського суспільства як живого соціального організму зі складною соціальною структурою, системою еволюціонуючих моральних, релігійних, політичних, правових нормативно-ціннісних регуляторів суспільних відносин між різними спільностями — класами, верствами, групами, прошарками тогочасного суспільства.

Протосоціологічне знання епохи становлення й розвитку Київської держави стає конструктивним елементом для поглиблення знань про реальний процес суспільного життя наших далеких пращурів, показує давні витоки психології, культури, традицій, вірувань, ментальності, котрі дійшли крізь віки до нас.

З численних історичних першоджерел, як бачимо, можна діставати різноманітний матеріал на основі емпіричних даних для безпосереднього чи опосередкованого аналізу тодішнього соціального життя, для теоретичного моделювання та відтворення явищ, подій і процесів минувшини. У зв'язку з цим виникає істотна, на наш погляд, проблема: можливо, замість

протосоціології як структурного підрозділу історії соціології доцільніше ставити питання про необхідність створення якісно нової галузі соціологічного знання — ретроспективної соціології, об'єктом якої буде *соціальне* (спільнотнісне, групове, колективне, соцієтальне) як синтез інтеракційних внутрішніх і зовнішніх соціальних відносин між соціоструктурними елементами (соціальними спільностями) та індивідами, а предметом — соціальні групи (спільності), системи їх взаємовідносин, взаємозалежностей, взаємозв'язків, потреб, інтересів, цінностей, нормативно-регулюючих, ціннісно-орієнтаційних принципів організації суспільних відносин і т.д. Методами цієї науки можуть бути історико-порівняльний (еволюційний), контент-аналіз, лінгвістичні методи, відповідно трансформовані та адаптовані до предмета методи ретроспективного передбачення, етнографічні та інші. Окремі з них ми використали в даному розділі.

Занепад Київської держави, наступні соціально-політичні процеси, пов'язані з княжими міжусобицями, боротьбою за владу, виникнення численних дрібних, постійно ворогуючих між собою князівств знаменували закінчення величної епохи, що залишила яскравий слід в історії східнослов'янських народів і частково збереглася в історичній пам'яті, побуті, звичаях, традиціях до наших днів.

Колишня могутня держава, розірвана на шматки й знесилена внутрішніми суперечностями, стала здобиччю татаро-монголів після захоплення ними Києва у 1240 р. Під їх владою вона перебувала до першої половини XIV ст., хоч криза Золотої Орди не створювала їй сприятливих можливостей для повноцінного керування цією територією. Проте для України це нічого не дало, оскільки знову складаються вкрай несприятливі умови для її розвитку, бо вона стає об'єктом експансії Литви, Польщі та інших сусідів, котрі перетворювались у значну економічну та військово-політичну силу.

З XIV ст. Литовська держава поступово приєднує частину українських і білоруських земель і, поширюючи свою владу на лівобережжі Дніпра, в 1362 р. захоплює Київ. Майже одночасно розпочинається польське вторгнення в Україну. З утворенням польсько-литовської об'єднаної держави — Речі Посполитої внаслідок Люблінської унії 1569 р. домінуючу роль почала відігравати Польща, до якої перейшло більшість українських земель. Литовське князівство занепадало, а з ним і та широка культурна автономія і вплив, які мала Україна в цій державі. Литва глибоко сприйняла культуру Київської Русі, її мову, котрою велися суд, навчання в церквах і школах; вищий політичний орган литовського князя "Пани-Рада" був створений на зразок боярської думи часів Київської Русі, а в її складі та на

інших високих державних посадах було багато руських людей. Литовська держава, як слушно зауважує О.Єфименко, "була більше руською, ніж литовською", а литовські правителі з династії Гедимінів розглядали приєднання території Київської Русі як збирання руських земель в одне ціле.

Після 1569 р. українська шляхта була зрівнена в правах із польською, і її більшість стала активно служити новим господарям. Польща розпочала активну експансію в Україну, віддаючи у володіння польській шляхті величезну кількість земель. Українське селянство втратило право на землю, зростала панщина, обмежувалося право селян переходити до іншого власника. Розпочиналось ополячення та окатоличення населення.

Наприкінці XV ст. виникає Кримська орда — васал Туреччини, а вже 1482 р. кримський хан напав на Київ. Для України виник ще один осередок небезпеки — з півдня.

Все це становило велику загрозу для України. Вона вступала в епоху, пов'язану з новими зовнішніми та внутрішніми реаліями політичного, економічного, соціального, культурного, етнічного характеру, виникали нові умови й проблеми її існування, розвитку та самозбереження. Відкривалась нова сторінка історії України, пов'язана з добою козаччини, а її матеріали містять ряд соціальних проблем, пов'язаних з предметом соціології.

* * *

Елементи протосоціологічного знання в Україні виникають з давніх часів. Початок уявлень про людину, суспільство, соціальні відносини можна виявити в міфології та епосі слов'ян. Утворення Київської Русі при домінуючій ролі полян — головного чинника інтеграції слов'янських племен — створило умови для формування давньоруської народності, але й цей процес був порушений усобицями та татаро-монгольською навалою. Полянська земля була названа Руссю, а її істотний вплив на культуру слов'ян дотепер зберігся в їх історичній пам'яті.

Поляни — генетичне ядро української народності, доцентрова сила її історичних витоків у формуванні мови, культури, ментальності, традицій, світосприйняття. Органічний зв'язок культурних явищ між давнім і теперішнім у житті й побуті українців зберігся в народних піснях, танцях, віруваннях, обрядах, символіці та ін.

Поява Київської держави не була одномоментним актом, бо держава — продукт тривалого історичного розвитку, пов'яза-

ний із суспільним поділом праці, становленням соціально-класової структури, нових форм управління, формуванням особливого апарату примусу, з територіальним принципом об'єднання людей і т.д. З її утворенням започатковується формування нової системи соціальної диференціації.

Перетворення християнства в офіційну релігію Русі-України дало новий поштовх для розвитку культурного і духовного життя. Глаголична писемність сприяла розвиткові релігійної та світської літератури, нагромадженню й збагаченню знань, відкривала доступ до багатих літературних візантійських та інших європейських писемних джерел, котрі засвоювались і збагачували культуру русичів. Розвивається освіта. Зростали економічні, політичні й культурні зв'язки з іншими європейськими народами. В цей час спостерігаються в Київській Русі цікаві соціологічні процеси засвоєння візантійської та західноєвропейської культури, взаємного пристосування християнства та язичництва, які не набули форми конфлікту, а привели до їх своєрідного синтезу.

В духовній культурі Київської Русі розвиваються уявлення про соціальні норми (добро, зло, закон), котрі з абстрактних і релігійних понять наповнюються поступово соціальним змістом, знаходять прояви елементи демократизму, гуманізму, позначаються перші контури щодо визнання автономності індивіда та деяких його особистих прав, у тому числі права на життя, визнається високий соціальний статус жінки в суспільстві ("Руська правда", "Сказання про Бориса та Гліба", "Слово о полку Ігоревім" та ін.). Започатковуються елементи наукових знань (математики, історіографії, географії тощо). Примітно виділяється тема патріотизму (Іларіон, К.Смолятич, К.Турівський, Серапіон, "Слово о полку Ігоревім" та ін.).

В силу політичної єдності Київської держави формується цілісність світогляду й ментальності руського народу, для якого характерні вже елементи аналітичного світосприймання та оцінок, що уособилось в ідеологічному обгрунтуванні незалежності Київської Русі та її протистояння претензіям Візантії на втручання у внутрішні справи країни на правах "старшої сестри".

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Чому в соціології велике значення має вивчення витоків соціальних процесів та явищ?

2. Коли розпочинається процес формування українського етносу?

3. Чому регіон Києва став центрооб'єднуючим для Київської Русі?

4. Проаналізуйте основні етапи розвитку слов'янських племен у народності. У чому полягає специфіка цих процесів для кожного народу?

5. Охарактеризуйте роль і значення полян у формуванні державності й культури Київської Русі.

6. Назвіть спільні риси в культурі і традиціях русичів та сучасних українців.

7. Розкрийте особливості розвитку самосвідомості русів часів Київської Русі.

8. Проаналізуйте особливості розвитку понять "добро", "зло", "закон" за часів Київської Русі.

9. Розкрийте основні елементи соціальної структури в Київській Русі.

10. У чому полягало значення християнства для розвитку науки і культури в Київській Русі?

11. Назвіть авторів і праці, де ставляться проблеми самобутності Русі, її державної єдності, патріотизму, демократизму.

12. Охарактеризуйте соціальний статус жінки в період Київської Русі.

13. У чому полягає пізнавальне значення соціології для вивчення і теоретичного відтворення соціальних процесів минулого?

◊ Рекомендована література

Былины. Русские эпические песни: сказания в изложении и обработке А.Н.Нечаева. К., 1978.

Горюнов Я.Н. Несколько слов об украинцах //Возрождение. Париж, 1961. Кн. 115.

Грушевский М.С. Очерк истории русского народа. К., 1990.

Єфименко О.Я. Історія України та її народу. К., 1992.

Иларион. О законе данном Моисеем, и благодати, и истине, данные Иисусом Христом (Слово "О законе и благодати" митрополита Илариона) //Хрестоматия по русской литературе. М., 1974.

Кессарийский Прокопий. Война с готами //История средних веков. Хрестоматия. М., 1988.

Повесть временных лет //Хрестоматия по истории СССР. М., 1960.

Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. К., 1992. Т.1.

"Поучение" Владимира Мономаха //Хрестоматия по древнерусской литературе. М., 1974.

"Правда Русская". М.; Л., 1940.

Симонов Р.А. Кирик Новгородец—ученый XII века. М., 1980.

Січинський В. Чужинці про Україну. К., 1992.

Сказание о страстях и похвала святым мученикам Борису и Глебу //Хрестоматия по древнерусской литературе. М., 1974.

Смирнов М. Ягелло-Яков-Владислав и первое соединение Литвы с Польшей. Одесса, 1868.

Субтельний О. Україна. Історія. К., 1992.

"Устав" князя Владимира //Хрестоматия по истории СССР. М., 1960.

Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922.

Глава 3

СОЦІЄТАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА КОЗАЦЬКОЇ ДОБИ

§ 1. Специфіка козацтва як соціального феномену в історії України

Витоки української козаччини дослідники пов'язують з різноманітними причинами — від появи в XV ст. в степах здобитчиків, утікачів від панщини, які утворювали тимчасові ватаги для організації в багатих природними ресурсами південних степах України мисливських, рибальських, бортничих промислів, до організації об'єднань озброєних груп людей, котрі займалися добуванням щедрих природних дарів степу, боронилися від татар і самі нападали на їх поселення, залишаючись жити, працювати й воювати в степах України.

Цих людей називали козаками. Козак — слово тюркського походження, але точне первинне значення його невідоме (під цим поняттям різні автори розуміють і юнака, молодця, і вартового, сторожа, і степового добичника — борця за волю, і вільного шукача пригод, авантюриста, і навіть степового розбійника).

Спочатку козаччина формувалась із різних верств населення і не була сталим утворенням: козаки тимчасово об'єднувались, а потім ці групи розпадалися. Починаючи з другої половини XVI ст. козаки поселяються в пониззі Дніпра. Енергійний князь Дмитро Вишневецький (Байда) 1550 р. закладає фортецю на Малій Хортиці, об'єднує розрізнені козацькі групи у військову організацію. З цього часу козацтво набирає сили як соціальна організація, поступово перетворюється у своєрідну інституцію, котра на кілька століть стане істотним чинником української історії, склавши козацьку добу, чи епоху. Польська й російська історіографія переважно негативно оцінювала козаччину. Так, польський історик Т.Корзон розглядав козацтво як болючий нарост на тілі Польщі й Москви, а російський історик С.Соловйов — як антидержавний елемент.

Справжніми причинами виникнення козацтва, як підкреслював М.Грушевський, були поневолення й закріпачення українських селян, запровадження уніатства, ополячення населення, захоплення українських земель польськими феодалами. Безпосередніми причинами формування козацького стану на

безлюдних південних просторах України були, безумовно, причини соціально-економічні, політичні та релігійні: люди тікали в українські степи від соціального та економічного гноблення, експлуатації їх праці польськими панами, від жорстоких форм насадження уніатства, від національного поневолення чужинцями, від нестерпності дедалі зростаючого утиску польської і власної шляхти, що зрадила свій народ і віру, віддала їх на поталу чужим зайдам.

Розглядаючи феномен українського козацтва з позицій історичної дистанції як соцієтальне явище, не можна не побачити, наскільки багатогранним і поліфункціональним стало воно в українській історії. Адже козаччину можна розглядати в найрізноманітніших аспектах: 1) як верству населення певної епохи (тобто як елемент соціальної структури тодішнього суспільства); 2) як своєрідну форму соціальної організації людей, об'єднаних спільними цілями на підставі певних норм і правил, бо це було своєрідне братство, до якого могла прилучитися кожна людина чи залишити його за своєю волею; 3) як певний різновид релігійної організації, оскільки козацтво об'єднувалося на основі православної віри і боролось за неї, захищаючи її ідеологічно, а в разі потреби — і силою зброї; 4) як певний соціальний інститут, котрий уособив у собі численні форми регулювання та організації суспільних відносин, систем різноманітних норм, установ і спеціалізованих функцій діяльності як внутрішнього, так і зовнішнього життя країни; 5) як військова організація; 6) як складова частина тогочасного українського суспільства в соціально-структурному, територіально-регіональному, економічному, політичному, правовому, релігійному, моральному планах.

Епоха козаччини залишила глибокий слід в народній пам'яті, істотно вплинула на менталітет нації при формуванні народних уявлень про добро, правду, справедливість, систему ідеалів і цінностей, соціальних, державно-політичних, національних, конфесійних та індивідуально-особистісних уявлень про ідеали сили, краси, мужності, здоров'я, справедливості, гідності. В менталітеті українця козак, козаччина — це унікальний своєрідний соціологічний "ідеалізований об'єкт" і в суто епістемологічно-категоріальному, і в світоглядному та ціннісно-орієнтаційному планах як зразок, норма, бездоганний образ (ідеал), вершина в ієрархії цінностей.

Козацька доба в історії України починається наприкінці XV ст. в часи надзвичайно важкі для українського народу, позбавленого своєї державності, незалежності, землі, й продовжується до другої половини XVIII ст., коли була зруйнована Запорозька Січ. Епоха козаччини істотно вплинула на всі сто-

рони життєдіяльності українського етносу і становить цікавий об'єкт для соціологічних досліджень різноманітних процесів і явищ цього періоду української історії. Особливо визначну роль козацтво як політична та ідеологічна сила відіграло в боротьбі проти уніатства — нової загрози, що насувалася в Україну наприкінці XVI ст.

§ 2. Історичні процеси та проблеми в Україні XVI— початку XVII ст. і їх вплив на розвиток соціального знання та просвітництва

Становище України в XVI ст. було одним із найскладніших у її історичному розвитку. Після татарської навали і втрати колишнього впливу Русі на соціально-політичне й культурне життя Великого князівства Литовського, після Люблінської унії (1569) Україна стає об'єктом активної експансії з боку Польщі, котра стала міцним державним утворенням — Річчю Посполитою. Над Україною нависла реальна загроза — вірогідність ополячення, асиміляції, окатоличення й загалом зникнення як історичної етнічної спільності.

Саме з цього часу й упродовж кількох наступних століть дедалі чіткіше проступає специфіка важливих історичних процесів, подій і різноманітних соціальних проблем у житті українського народу, котрі спочатку відтворюються в масовій буденній свідомості, соціальних почуттях і настроях, з часом осмислюються на більш глибокому раціональному рівні й породжують різноманітні ідеї, концепції, теорії, пов'язані з усвідомленням свого поневоленого становища.

В Україні розпочинаються якісно нові процеси, що впливають на світогляд, менталітет, національну психологію, епічну народну творчість, просвіту, науку та її проблематику. Вони пов'язані з самоусвідомленням українським етносом свого існування як окремого народу, осмисленням власного історичного становища й долі та намаганням віднайти причини цього.

В силу відомих історичних обставин усвідомлення й переосмислення історичної долі своєї країни та народу починає розгортатися навколо тих емпірично констатованих соціальних процесів і явищ, котрі сприймаються на рівні буденного досвіду, а в міру розвитку елементів наукового знання завершуються їх теоретичним осмисленням.

Завойовники, іноземні зайди для українського населення були *етнічно* чужими людьми з їх незрозумілою чи незвичною мовою (турки, татари та ін.), *політично* — представниками ворожих держав (Туреччина, Кримське ханство, Річ Посполита та ін.), *конфесійно* — носіями чужої віри (мусульманської, ка-

толицької), *в культурно-побутовому* плані були суб'єктами інших звичаїв. традицій, обрядів, психології, звичаїв і т. д. і т.п. Не випадково в українській мові слово "німець" означає ще й "німий, не зрозумілий", а "турок", "затурканий" і до сьогодні характеризує не лише етнічну приналежність людини. Звичайно, це не науково-теоретичне, а етноцентричне, буденне і навіть інтуїтивне сприймання незвичного, чужого, нетрадиційного.

Спрацьовували споконвічно діючі механізми етноцентричного сприйняття інших етносів, а отже, й свідомого чи не до кінця усвідомленого відомого соціологічного механізму розподілу на "Ми" й "Вони", особливо, коли "Не-Ми" ("Вони") несли загрозу фізичного знищення, економічного, політичного чи культурного поневолення й т.д.

Тому не випадково, що вся соціальна проблематика в історії української суспільної думки, в тому числі протосоціології, а пізніше й власне соціології насамперед була пов'язана з осмисленням і розробкою проблем свободи й незалежності — державно-політичної, економічної, національної, мовної, культурної тощо.

Проблеми національного самоствердження, самовизначення та самоусвідомлення відігравали важливу роль у консолідації українського етносу, особливо на тих етапах його історичного розвитку, де народ був позбавлений ряду об'єктивних передумов, у межах яких відбувалися природні для інших етносів процеси становлення й розвитку його від народності до нації.

В XVI ст. склались особливі умови для *політизації* громадської свідомості, її ідеологічно-національної загостреності, бо українська народність безпосередньо зіткнулася з численними актами прямої чи завуальованої загрози власному існуванню. Внаслідок назрілих суспільних потреб в Україні виникає та інституціалізується низка нових форм суспільних об'єднань, спільнот, організацій і установ, відбувається консолідація та згуртування інтелектуальних сил на грунті протистояння зовнішній загрозі. Занепад одних і відсутність інших соціальних інститутів зумовлює необхідність створення нових форм і засобів спеціалізованої діяльності для забезпечення функціонування відповідних суспільних відносин. Саме на цей час припадає становлення козаччини як провідного історичного суб'єкта, виникнення інституту братств, котрим належала важлива роль у регулюванні суспільних відносин, створюються необхідні передумови для формування освітніх, культурних, ідеологічних закладів та організацій як необхідних умов для виконання організаційно-управлінських і виховних функцій в українському суспільстві.

Соціологічна ретроспекція дає змогу побачити й теоретично

відтворити складне розмаїття системи суспільних відносин, що істотно вплинуло на подальший історичний розвиток України, викликало кризу православної церкви та її відродження, породило запеклу релігійну полеміку, зумовило розвиток освіти й просвітництва, заклало основу національної свідомості та ідеології, привело, врешті, до національно-визвольної боротьби, окреслило коло проблем, що були головними для вітчизняної науки до XX ст. включно.

Після поділу християнської церкви на католицьку й православну (1054) не припинялися спроби знову об'єднати їх. З захопленням столиці Візантійської імперії Константинополя турками (1453) українська православна церква була позбавлена духовного центру й поступово почала занепадати. Вищі єпископські посади обіймалися за призначенням польських королів, купувалися за гроші, нижчі верстви духовенства були малоосвіченими чи й зовсім неписьменними, польська шляхта примушувала їх працювати на панщині разом зі своєю паствою, що принижувало авторитет православ'я навіть серед своїх мирян. Дехто з високих церковних чинів і української шляхти схилялися до ідеї об'єднання двох церков з метою підняти авторитет православної віри.

Без узгодження з православними священиками й віруючими, без вироблення чітких умов, котрі забезпечували б рівні права православної церкви, під впливом єзуїтів чотири православних спископи розробили принципи унії, котрі визнав у 1595 р. папа Клемент VIII, а сама унія була проголошена на церковному соборі 1596 р. в м. Бересті (Бресті) й стала відомою як Берестейська (Брестська) унія. Це викликало обурення й гнів населення України і більшості православного духовенства.

Розпочалася жорстка релігійна полеміка. В неї були втягнуті кращі інтелектуальні сили з обох сторін, а з часом ідеологічна боротьба вилилась у війну між прихильниками унії та православної церкви. Вона в Україні вийшла далеко за межі міжконфесійного конфлікту й перетворилася в національно-визвольну війну. Релігійний конфлікт став приводом, поштовхом, фокусом, у якому зосередилася маса суперечностей — соціальних, економічних, політичних, ідеологічних, етнічних, соціально-психологічних і т.п., які вже неможливо було вирішити мирними засобами.

Епоха зародження й розвитку козаччини майже синхронно збігається з періодом зародження реформаційного руху в Україні, розвитком національної самосвідомості та іншими процесами релігійного, політичного, соціального й культурного характеру, що інтегрально можна виразити як культурно-духовне пробудження народності після занепаду Київської держави.

В історії України мало досліджень, присвячених питанням впливу європейської реформації на українське суспільство (а це мало місце, хоч і не набуло таких розмірів, як на Заході). Якщо на Заході однією з причин реформації були вимоги перекласти Біблію з латини й правити службу народною мовою, то в Україні завдяки відносному розумінню населенням церковнослов'янської мови, в основі якої лежала болгарська, ця проблема не стояла так гостро. Крім того, православна церква не була такою могутньою політичною силою, як Ватикан і набагато терпиміше ставилась до інаковіруючих, не завжди була категоричною щодо певних новаційних елементів. Можливо, що це був досвід минулого співіснування православ'я з язичництвом чи розуміння складності релігійної обстановки в країні у зв'язку з ослабленням своїх позицій, уніатською експансією та різними реформаційними рухами, що проникали в Україну. Тому, слушно зауважує І.Огієнко, застереження Івана Вишенського: "Евангелия и Апостола в церкви на литургии простым языком не выворачивайте; по литургии же для вырозуменья людского попросту толкуйте и выкладайте" було не на часі, і проста мова дедалі більше й більше входила до церковного вжитку.

В XVI ст. було вже кілька перекладів Євангелія українською мовою, серед яких найвідомішим є Пересопницьке, але це були видатні події культурного життя України, котрі не розглядалися православною церквою як єретичні акти в дусі реформації, хоча й вона докотилась із Заходу до української землі.

У таких регіонах України, як Галичина, Волинь, Побужжя, Полісся, набула певного поширення радикальна течія кальвіністського вчення як рух антитринітаріїв (унітаріїв чи аріан). Його прихильники визнавали існування єдиного бога, заперечували його триєдиність і вважали, що Христос за своєю природою був людиною, заперечували кальвіністське передвизначення людської долі, таїнства, ікони і т. ін. Це вчення поширював у Європі італієць Соцін Лелій (1539–1604), тому воно має ще одну назву — соціанство.

У світлі боротьби православ'я з уніатством наприкінці XVI — на початку XVII ст. постає питання, чому радикальні протестантські вчення набули певного, хоч і не значного поширення серед українців і чому навіть найбільш стійкі й послідовні захисники православної церкви, як наприклад, український князь Костянтин Острозький, підтримували зв'язки з соціанами й прихильно ставилися до них? Мабуть, справа в тому, що реформатори активно боролися проти католицизму, а в умовах зростаючої опозиції щодо Польщі, котра нарощувала свою експансійну політику в Україні, соціан вони вважали за своєрідних політичних союзників, оскільки ті зовсім не зачіпали проблем

православної віри й культу. На Волині, де польський тиск був особливо відчутним для українців, це була, можливо, і своєрідна форма протесту, як на Поділлі та Київщині, де теж були окремі невеликі осередки антитринітаріїв. Незабаром вони стали об'єктом переслідувань у Польщі та на периферії королівства і з часом зникли.

Наступ уніатства викликав реакцію протидії та опору в різних верствах українського населення. Католицька церква на територіях Польщі й Литви з утворенням Речі Посполитої почала проводити активну політику на знищення православної церкви "вогнем і мечем"; здійснювалася детально розроблена програма уніфікації соціального, політичного й релігійного життя Польщі за принципом "один король, одна держава, одна віра".

Зубожіння православної церкви, збіднілість, безправність і малоосвіченість духовенства, порушення традиційних форм виборності та призначення на церковні посади, занедбаність і низький рівень українських шкіл, нестача літератури, котра в основному обмежувалася лише церковними книгами,— все це не сприяло авторитету православної церкви в очах народу та освічених людей. Цю ситуацію майстерно використовувала Польща. Пропаганда католицизму відбувалася завдяки підтримці його державою, організацією добре поставлених польсько-латинських шкіл, куди українців приймали у виключних випадках. Розвивалось інтенсивно книгодрукування і освіта, видання різноманітної літератури церковного та світського характеру (на початку XVI ст. Польща мала 20 друкарень і понад 3000 парафіальних шкіл). Велась активна масова пропагандистська робота численних місіонерів з різних католицьких орденів (домініканці, францісканці, бернардинці, єзуїти). Все це становило реальну загрозу ополячення та католизації українців. Це зрозуміли найбільш далекоглядні й освічені представники православної української шляхти й духовенства і розпочали боротьбу за відродження православ'я як реального духовного та організаційного чинника, здатного зберегти цілісність українського народу.

Серед діячів цієї плеяди найзначнішою за своєю роллю та значенням є особистість відомого мецената української науки й культури, борця за православну віру, політичного діяча князя Костянтина (Василя) Костянтиновича Острозького.

Костянтин ОСТРОЗЬКИЙ (1526-1608) належав до впливового княжого роду Острозьких — українських магнатів, що володіли величезними маєтками на території Волині, Київщини, Поділля, Галичини за часів Великого князівства Литовського та Речі Посполитої, його батько Костянтин Острозький (бл. 1460–1560) був брацлавським старостою і великим гетьманом Литовським.

Костянтин Острозький був київським воєводою, якого називали "некоронованим королем України". Спочатку під впливом давньої ідеї про об'єднання католицької та православної церков в єдину християнську князь Костянтин схилявся до цього й обговорював з католиками проекти такого роду, за що відомий польський політик, ксьондз-єзуїт Петро Скарга, один з ініціаторів Брестської унії, присвятив йому свою книгу "Про єдність церкви божої". Костянтин Острозький схилявся до такого об'єднання за умов збереження обрядів і служби православної церкви, надання їй рівних прав з католицькою і за умови вирішення об'єднання (унії) на загальному соборі обох конфесій, а не келейно, у вузькому колі зацікавлених осіб. Коли ж стали відомими таємні переговори й закулісні махінації єзуїтів і чотирьох православних єпископів про підготовлений акт про унію та умови її реалізації, це поставило православну церкву в скрутне становище. Першим ударив на сполох князь Костянтин Острозький, який у своєму посланні до православних закликав виступити проти унії і назвав православних єпископів Г.Балабана, К.Терлецького, Д.Збіруйського, Л.Пельчицького зрадниками. Одночасно він запропонував протестантам взяти участь у соборі, спрямованому проти унії.

Спроба об'єднання двох церков спричинила ще глибший розкол між ними і поставила Україну й Польщу на грань війни.

Князь Острозький був не стільки проти унії, скільки проти тих засобів, котрі застосовувалися для її реалізації. Тут були, щоправда, й особисті мотиви: впливова авторитетна особа, думку якої враховував сам король, була поставлена перед фактом, адже вся підготовка велась таємно і ніхто з учасників нічого не повідомив князя про це. Та хоч би як там не було, об'єктивно значення діяльності Костянтина Острозького в соціально-політичному, культурному та релігійному житті України другої половини XVI — початку XVII ст. величезне. Усвідомлюючи занепад православної церкви, він здійснює рішучі кроки для подолання цього стану.

Він писав про низький культурно-освітній рівень православних священиків, їхні моральні вади: "Ми до віри охололи, правила та устави нашої церкви зневажають всі іновірці, а наші не лише не можуть заступитися за церкву божу, але й самі сміються з неї. Немає вчителів, немає проповідників Божого слова, повсюдно голод слова божого, відступництво від віри..."

Враховуючи досвід зразково поставленого навчання та виховання в єзуїтських і протестантських школах, князь на власні кошти відкриває школи для православних у містах Турові й Володимирі, після чого цей процес набуває розвитку і в інших містах.

Близько 1580 р. у своїй резиденції (м.Острог) князь відкрив Острозьку колегію, названу академією. Це був перший вищий освітній заклад в Україні. Тут вивчали церковнослов'янську, грецьку й латинську мови і сім традиційних університетських "вільних наук": trivium — граматика, риторика і діалектика (як мистецтво диспуту) та quadrivium — арифметика, геометрія, астрономія, музика.

Острозька академія стала центром об'єднання й підготовки кращих інтелектуальних сил. Тут працювали запрошені князем Костянтином греки Кирило Лукаріс (пізніше Константинопольський і Александрійський патріарх), Діонісій Палеолог, протосінклер Никифор, Масхопуло, професор Краківського та Падуанського університетів математик і астроном Ян Лятос, Христофор Філалет (Бронєвський), випускник італійських університетів Василь Суразький, редактор і перекладач священик Дмитро Наливайко — брат козацького старшини Северина Наливайка та ін. Ректором академії був шляхтич Герасим Смотрицький, батько знаменитого автора "Граматики" Мелетія Смотрицького, котрий теж закінчив цю академію.

Костянтин Костянтинович Острозький організував видавничу справу, створивши в Острозі друкарню для забезпечення православного люду літературною продукцією. Керував друкарнею Іван Федоров, який змушений був утекти з Москви, бо переписувачі книг звинуватили його в причетності до нечистої сили. Він видав тут близько 30 книг. Вінцем видавничої діяльності друкарні став ретельно відредагований повний текст Біблії, якого ще не було в православних східнослов'янських народів: це знаменита Острозька Біблія, котра вийшла у світ 1581 р. і стала видатною подією в історії не лише української культури, а й східнослов'янської, де вона була знана й вельми шанована, а перше видання Біблії в Москві 1663 р. було копією Острозької.

Діяльність князя Острозького та його прихильників одразу стала відчутною серед православних, про що свідчить один із сучасників: "...православіє наше почало сіяти, як сонце, і люди вчені почали в церкві божій показуватися, учителі й будівничі церкви Божої та книги друковані стали множитись". Цю діяльність і справді важко переоцінити. На етапі глибокої кризи православної ідеології — єдиного (крім залишків історичної прам'яті народу) реально існуючого інтеграційно-консолідуючого українську народність центру в умовах зовнішньої дискредитації та зростаючого скептицизму самих православних до своєї віри й церкви князь Острозький сам-один із найбільш авторитетних і впливових представників української шляхти зумів організувати протистояння та опозицію тим конфесійним амальгамаційним і дифузним процесам, за яких православ'я

при загальній зневірі навряд чи могло вистояти, що мало б, можливо, катастрофічні наслідки для українського етносу загалом. Вірогідність цієї гіпотези можна підтвердити ще й тим, що в Польщі з 60-х років XVI ст. орден єзуїтів зміг подолати реформаційні течії і виховати нове покоління польської шляхти в дусі ревного ортодоксального католицизму, нетерпимого щодо іновірців-"схизматів", тим паче, що й за наявності православної церкви в Україні Польща згодом повела інтенсивну політику ополячення українців та ліквідації їх релігії, і навіть уніатів лише терпіла, але не визнавала їх за повноцінних тому, що ті були українцями, а не поляками.

Смерть князя Острозького (1608) була надзвичайно тяжкою втратою для українства, бо всі шляхетні українські роди фактично ополячились, окатоличились і були вірними прислужниками ворожої до України держави, котра підкорила останню, насаджувала кріпацтво, душила традиційну батьківську віру й з висоти своїх уявних переваг і гонору споглядала на українських хлопів.

Вищі, найбільш освічені й творчі в інтелектуальному та організаторському відношенні елементи соціальної структури українського суспільства зрадили свій народ, стали його гнобителями як економічно, так і політично та духовно. Фанатична католичка Анна-Алоїза, внучка князя Острозького, нищила все те, що створював її дід, після смерті якого вона перетворила Острозьку академію в єзуїтську колегію. Не випадково Мелетій Смотрицький написав свій "Trenos албо плач Єдиної Вселенської Апостольської Східної Церкви" (1610), в якому, сумуючи з приводу смерті К.Острозького, звертався до ренегатів-відступників з української шляхти від імені церкви: "Де той безцінний камінь-карбункул, блискучий як світильник... де дім князів Острозьких, що стояв понад усі інші блеском світлості своєї віри? Де інші дорогі каміння тієї корони, славні доми руських князів...: княжата Слуцькі, Заславські, Збаражські, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські, Пронські, Масальські, Лукомські, Ружинські та інші несчисленні, що їх довго було б рахувати?"

Ідея відданості своїй землі, почуття патріотизму, вірність вірі своїх предків були настільки очевидними, а психологічний вплив "Треносу" таким сильним, що польський король Сігізмунд III наказав знищити цей твір. Та громадська свідомість пробуджувалась, активізувалася діяльність православної церкви, особливо в її виступах проти уніатства, зростала активність козаччини, котра дедалі більше усвідомлювала необхідність захисту віри й народу України, частішали селянські виступи проти закріпачення й виливались у повстання проти чужої і своєї

шляхти, а посилення польських репресій викликало консолідацію різних верств українського населення. Зрада вищою елітою інтересів України, звичайно, дуже утруднювала боротьбу проти Польщі, що відбивалось на організації суспільних сил протистоянню різним формам іноземної експансії, проте усвідомлення в різних шарах тодішнього суспільства необхідності захисту своїх етнічних традицій, звичаїв, віри, культури породжувало нові форми організації людей, інтегрувало їх у певні об'єднання по захисту православ'я, допомозі вдовам і сиротам тощо. Спочатку такі організації утворюються при церквах, а потім виникають серед торговців, ремісників, купців, об'єднуючи жителів міст у компактні групи, де життя регулювалося відповідними правилами, обов'язками й правами.

§ 3. Братства як специфічний соціальний інститут

Наприкінці XVI ст. в Україні на зміну окремим подвижникам, подібних князю Острозькому, приходять масові об'єднання, згуртовані організаційно та ідейно,— релігійні братства. Братства — унікальний феномен в національній історії українського народу щодо ролі, яку вони відіграли в консолідації народності на ідеологічних засадах православ'я та завдяки просвітницькій роботі серед усіх верств населення. Цей феномен цікавий не лише в культурно-просвітницькому та ідеологічному плані, а й у суто соціологічному. Він показує, як за відсутності офіційних, усталених державою організацій, установ та інститутів політично й національно поневолений народ стихійно створює на основі самодіяльності власні неофіційні об'єднання та організації, котрі займаються спеціалізованими видами діяльності і забезпечують пригнобленому етносу здатність у певних межах виконувати організаційні, виховні, регулятивні функції в системі суспільних відносин як внутрішніх, так і зовнішніх, виконувати відповідні соціальні ролі на основі системи норм, прав та обов'язків, вироблених у своєму етнічному чи груповому середовищі, застосовувати прийняті санкції у формах заохочення чи покарання і т.ін.

Можна сказати, що братства в Україні XVI–XVII ст. були своєрідними національними інститутами поневоленого чужими державами народу. Спочатку вони виникають як форми організації міських верств населення — міщан. Поява братства у міщанському середовищі є характерною ознакою зростання активності ще одного з складових елементів соціальної структури тодішнього суспільства, котрий до того нічим особливо не виявляв себе і був досить індиферентним як суб'єкт соціальної

активності. Але з часом соціальний склад братств істотно змінюється, вони перетворюються в організацію, членами якої може бути представник будь-якого соціального стану чи групи православного українського населення — шляхта, духовенство, міщани, селяни, молодь, жінки, представники найбідніших верств населення.

Братства — явище досить відоме в історії Європи. Ще в середньовічні часи виникають об'єднання ремісників у добровільні угруповання з метою релігійної, благодійної, професійної та інших форм діяльності (цехові братства, братства підмайстрів, купецькі гільдії тощо). В окремих країнах Заходу були навіть селянські братства, що об'єднували сім'ї для ведення господарства й захисту своїх інтересів від зазіхань синьйорів (французькі фререски, наприклад).

Цетроутворюючою основою таких групувань, як правило, були храми, монастирі, каплиці, при яких формувалася переважна більшість братств. Основними їх функціями були релігійні та благодійні. В історії України такі братства існували з давніх часів, і численні дослідники генези українських братств називають різні джерела їх витоків. М. Грушевський вважав, що братства мають місце ще в родовому суспільстві як союз рідних братів, що підтримували між собою зв'язки після виділення свого господарства з родинного; М. Зібер розглядав українські братства як загальнолюдські форми кооперації людей для сумісної діяльності, котрі виникають на певних етапах розвитку суспільства. Російський історик С. Соловйов пов'язував їх з "братчинами" — колективними банкетами слов'ян у складчину ще з язичницьких часів. Інші пов'язували зародження братств з "медовими братствами" чи організаціями, котрі опікали церкву й допомагали їй у організації служби та піклування про знедолених.

Така розбіжність у поглядах на історію генезису братств дає певні підстави розглядати причини їх виникнення й розвитку в Україні не стільки в жорстко детермінованому зв'язку з минулими формами, скільки в контексті тих об'єктивних реалій існування українського народу, котрі неминуче зумовлювали необхідність і потреби організаційно-ідеологічних об'єднань для захисту своєї народності, віри, культури від тієї загрози,що нависла над ними. Тому не випадково, що саме в регіонах найбільшого духовного й політико-економічного засилля Польщі виникають перші соціальні інституції типу братств, діяльність яких зосереджується на головних соціальних проблемах тодішнього українського суспільства — захисті православної віри, збереженні, примноженні й пропаганді національної культури й мови, просвітницько-виховній діяльності серед українців, створенні необхідних матеріальних засобів реалізації цих

цілей — навчальних закладів (насамперед братських шкіл різного типу — початкових, середніх, вищих), відкриття друкарень, випуск різних жанрів літературної продукції (релігійної, світської, навчальної), організації за рахунок внесків, пожертвувань і коштів братств грошових фондів для підтримки церкви, благодійної діяльності й допомоги біднішим членам громади та їх родинам, проведення масових зібрань, захисті інтересів своєї церкви перед королем, в судах і сеймі та ін.

Братства фактично закладали основи українського просвітництва, вони стали активними суб'єктами в організації справи національного й духовного відродження України. Активна діяльність їх у цій галузі припадає на другу половину XVI–XVII ст.

Найдавнішим братством, котре уперше згадується в історичних документах, є львівське Успенське братство (1463) та луцьке Хрестовоздвиженське (1483). Перші братства виникають і на білоруській землі у Вільно (1458). Тривалий час їх діяльність була непримітною й обмежувалася релігійною сферою (догляд за порядком у церкві, купівля ікон, свічок та ін.). Але з часом їхні роль і значення в суспільному житті виходять за межі локальної церковної служби, вони висуваються на передній план соціального життя України в зв'язку зі зміною соціально-економічної, політичної та релігійної ситуації з кінця XVI ст. Кількість братств різко зростає: вони утворюються в містах Кам'янець-Подільський, Рогатин (1589), Берестя (1591), Перемишль (1592), Городок (1591), Замостя (1606), Комарно, Сатанів, Галич, Красностав, інших містах і навіть селах. У 1615 р. в Києві засновується Богоявленське братство.

У 1586 р. антіохійський патріарх Іоким (Яким) затвердив статут львівського Успенського братства, надавши йому статус ставропігії, тобто незалежності братства від влади єпископа, підпорядкування лише патріархові й прав контролю за діяльністю членів братства і служителів церкви аж до єпископа включно. З цього приводу в Уставі (Статуті) зазначалось: "Аще же и епископ сопротивится закону, истинне, и не по правилам святых Апостол и святых отец строяще церковь, таковому епископу сопротивится, як врагу истины".

Статут львівського братства часто брався за основу при створенні нових братств, які густою мережею покривали Україну й почали перетворюватися в могутню силу у боротьбі за життєво важливі інтереси народності. Це вже був серйозний і ефективно діючий соціальний інститут пригнобленої народності. Його діяльність спрямовувалася на закріплення й забезпечення умов і можливостей функціонування православної церкви та віри, відповідних моральних норм, виховання членів суспільства, самозахист українства як народності, його мови й культури.

Інститут братства керував досить складною системою зовнішніх і внутрішніх відносин. Він мав свої політичні, правові, освітні, культові, виховні установи та організації, систему писаних і неписаних нормативів, правил, вимог, заохочувальних і примусових санкцій у вигляді різноманітних винагород і покарань. Братчики стежили за строгим додержанням моральних і релігійних норм; вони мали власний суд; право судової влади впливових братств визнавала офіційна влада.

Добре поставлена й розгалужена церковна пропаганда через систематичні проповіді, введення посад професійних проповідників у найбільших містах України, поширення грамоти та освіти серед населення, впровадження системи самоосвіти, обговорення на зборах різних питань духовного й світського характеру, широке залучення молоді до навчання й виховання в дусі своїх батьків — все це стало могутнім фактором у самозбереженні українського етносу.

Братства мали своїх постійних представників чи уповноважених, котрі боронили національні й конфесійні інтереси українського населення безпосередньо перед королем чи на засіданнях сеймів, і це ще раз засвідчує, що їх не можна зводити до розуміння як суто релігійних спільностей, оскільки їхня діяльність була пов'язана практично з усіма сферами соціального та економічного життя. Члени багатьох братств, наприклад міщани м.Львова, мали економічні зв'язки й торговельні відносини з Туреччиною, Угорщиною та іншими країнами.

Особливо велике значення діяльність братств мала для розвитку культури та освіти в Україні. За кілька десятків років активної діяльності українські братства високо підняли культурний рівень громадян, освіту, грамотність населення, виховали високоосвічених діячів культури, науки, православної церкви, неписьменні священики якої ще недавно були об'єктом відкритого зневажання з боку католицьких опонентів і втрачали авторитет навіть серед власної пастви.

Кожне братство закладало школи, завдяки чому в містах і селах грамотність населення стала звичайним явищем. За наявності відповідних матеріальних ресурсів започатковувалися так звані "гімнасіони", де молодь здобувала середню освіту. Безпосередньо з діяльністю найбільш впливових і авторитетних братств пов'язане формування вищої освітньої школи в Україні (крім уже згадуваної Острозької академії вищою школою була Львівська).

Високий культурний рівень, досягнутий в Україні завдяки діяльності братств, відзначив сирійський церковний діяч, мандрівник і письменник Павло Алепський, котрий разом зі своїм батьком — антіохійським патріархом Макарієм III двічі відвідав

Україну (1654, 1656) і описав свої враження про жителів першого українського міста Рашків, на землю якого він ступив: "Починаючи цим містом, себто по всій Козацькій землі, ми помітили прегарну рису, що нас дуже дивувала: всі вони, за малим винятком, навіть здебільшого їх жінки та дочки, вміють читати чи знають порядок богослужби й церковний спів. Крім того, священики вчать сиріт та не дозволяють, щоб вони тинялися неуками по вулицях", а говорячи про наставників Києво-Печерської лаври, він підкреслює, що серед них "...є люди, вчені, правники, промовці, знають логіку й філософію та працюють над глибокими питаннями". Іван Огієнко, характеризуючи просвітницьке значення братств, зазначав, що вони "...рано пізнали, що добра освіта — то найкраща зброя для оборони батьківської віри" та зрозуміли "всю силу друкованого слова".

Розвиток освіти, котру братства поставили на сучасний їм європейський рівень, вимагав відповідної інформаційної та культурної бази — літератури з богослов'я, філософії, логіки та інших наук, шкільних підручників і т.д. Тому разом з організацією системи шкіл вони закладають численні друкарні, що починають видавати різноманітну літературу — богословську, наукову, навчальну та ін. За короткий проміжок часу друкарні були відкриті у Львові, Острозі, Києві, Чернігові, Крем'янці, Луцьку, Почаєві, Дермані, Заблудові, Крилосі, Рохманові, Стрятині, Супраслі, Унові й у багатьох інших місцях. Серед численних видань були книжки, написані живою народною мовою.

Патріотична діяльність братств давала нову силу в боротьбі народу за свої права — силу знання. Українці пробуджувалися від історичної сплячки й захищали своє право на існування як народу.

На час прийняття унії українська народність вже не була такою пасивною, а церква як духовний пастир — такою пригніченою й безпорадною, щоб покірно сприймати виклик. Тим більше, що в соціально-політичному плані вже з'явилася нова сила — козацтво, котре, як і братства, в житті України виконувало численні функції — економічні, політичні, ідеологічні, що перепліталися з загальнонаціональними. Ця сила дала для українців те, що не мали ні православна церква, ні братства, а саме — військову організацію, здатну зброєю захищати свої інтереси, що збігалися з інтересами українського народу.

Назрівала криза. Вона розпочалася з полеміки навколо унії.

§ 4. Проблеми соціального життя українського суспільства в полемічній літературі наприкінці XVI — першій половині XVII ст. (Х.Філалет, І.Вишенський, С.і Л.Зизанії Тустановські, З.Копистенський, Г. і М. Смотрицькі)

Полемічна боротьба в Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. була провісником радикальних соціально-політичних змін. І хоча вона мала релігійний характер, проте це була, по суті, зовнішня форма, а глибинний зміст її визначався більш фундаментальними економічними, соціальними, політичними, культурними, етнічними та іншими чинниками, що викликали безліч суперечностей, нагромадження яких не могло не спричинити соціальний вибух. На цьому відтинку історії України простежується загальна закономірність, коли ідеологічна боротьба передує радикальним соціальним перетворенням.

В культурно-історичному плані боротьба православної церкви проти унії зумовила появу в Україні полемічної літератури. Остання пов'язана з вирішенням актуальних проблем, наявністю протилежних точок зору та засобів їх вирішення. В соціально-історичному контексті полемічна література, як правило, завжди пов'язана з наявністю полярних ідеологічних доктрин, що взаємовиключають одна одну й уособлюються в певних носіях — суб'єктах (ідеологи, партії, класи, держави, інші інституції, організації тощо).

Українська полемічна література цього періоду представлена іменами мислителів, учених, релігійних діячів, таких як Герасим Смотрицький, його син — Мелетій Смотрицький, Іван Вишенський, Христофор Філалет, Стефан Зизаній, Захарія Копистенський, Юрій Рогатинець, Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Кирик Острозький та ін.

Гострота полеміки, крім безпосередньо видимих причин, мала ще й менш помітні, які були викликані новими історико-культурологічними процесами, котрі відбувались в Європі і так чи інакше впливали на зміну світогляду, формування нових уявлень про природу, суспільство, людину та її світ.

Духовна культура в Україні була на той час достатньо високою для сприймання ідеології Відродження, Реформації та Просвітництва.

Ситуація в Україні була надзвичайно складною, суперечливою, неоднозначною, що намагалися використати в своїх інтересах обидві ворогуючі сторони. Вона викликала сумніви, хитання, інколи ставила перед необхідністю чіткого вибору, зумовлювала вагання, нерішучість і невпевненість у власних переконаннях, кидала людей до протилежного табору й спонукала до повернення назад. Серед таких полемістів можна наз-

вати Стефана Яворського (1658–1722), Мелетія Смотрицького (1577–1633) — надзвичайно енергійного й творчого вченого й діяча православної церкви, одного з найактивніших полемістів у захисті православної віри, але й не менш відомого своїми хитаннями між православ'ям та уніатством, Гедеона Балабана (помер 1607 р.) — одного з ініціаторів унії, котрий не приєднався до неї на Брестському соборі, та ін.

Таким само тяжким був сам процес підготовки, прийняття та реалізації унії, котрий у радянських дослідженнях однозначно оцінювався як украй реакційний акт (в основі такої оцінки були не стільки наукові, скільки ідеологічні причини). Тим часом в обопільних спробах окремих українських і польських діячів та ієрархів церкви прозиралися як щирі спроби подолання церковного розколу, так і сподівання зміцнити своє становище за рахунок протилежної сторони, оскільки суб'єкти переговорів перебували далеко не в рівних умовах. В останньому й містилась та сила-силенна релігійних, політичних, економічних, культурних, етнічних, державних, класових, групових та індивідуальних антагоністичних інтересів і цілей, котрі призвели до конфлікту.

Головні цілі, що ставили перед унією політичні й релігійні діячі православної віри, полягали в зміцненні авторитету своєї церкви, збереженні свого обряду, зрівнянні в правах з католицьким духовенством, вивільненні православної церкви та її священиків від того принизливого становища, в котре вона потрапила під тиском польської корони та католицької церкви.

Сильним поштовхом православних до унії стали події, пов'язані з приїздами в Україну антіохійського патріарха Іоакима в 1585 р. та особливо Константинопольського Ієремії в 1588-1589 рр. Останній без знання ситуації в Україні своїми непродуманими, часто суперечливими й різкими розпорядженнями та діями (порушення старих традицій православної церкви, втручання в її справи, спроби пересварити церковних ієрархів, хабарництво, посилання в Україну численних наглядачів, що здебільшого займались зиском, хабарництвом) викликав обурення серед віруючих і особливо ієрархів української церкви. Навіть Івану Вишенському в далекому Афоні стало відомо про це, і він назвав приїзд Ієремії "яко дурный, неславный, непожиточный приезд".

Взагалі ідея злуки двох церков (унії) не обмежувалась польсько-українським простором. Вона була досить популярною й у Візантійській імперії, цар якої в першій половині XV ст. під натиском турків і з надією одержати допомогу від папи в 1439 р. прийняв унію, котру підтримала більшість грецьких владик, а також київський митрополит Ісидор. Проте це рішення, при-

йняте на соборі у Флоренції, не було сприйняте паствою ні в Греції, ні в Києві, а незабаром Візантія впала під натиском турків. Та польські королі і особливо католицька церква, котра зуміла подолати кризу й знову міцно стати на ноги в Польщі, продовжували підтримувати ідею об'єднання двох церков, але ця далекосяжна ідея була націлена здебільшого на Україну, де вона особливо популяризувалася з другої половини XVI ст.

У 1577 р. вийшла в світ талановито й досить переконливо написана книга єзуїта Петра Скарги (Павенського) "Про єдність Церкви Божої". Її автор виявив себе майстерним полемістом, переконливо розкрив кризу православної церкви, показав принизливе становище її духовенства — збіднілого, малоосвіченого. Поставивши далекосяжні цілі підкорення православ'я Риму, П.Скарга писав, що греки обдурили руських людей, бо вони дали їм віру, але замість грецької мови ввели в службу слов'янську, котра нібито неспроможна дати дійсно правдиве розуміння та пізнання Святого Письма, його істин і досягти відповідного розвитку освіти й культури для людей, а тому головний засіб спасіння — в об'єднанні православних і католиків, злука (унія) церков на спільному соборі. Але Скарга не визнавав права на існування православної церкви, а унію розумів як процес поглинання православ'я римською церквою. І це була точка зору не одного Скарги.

Келейні домовленості, таємні переговори, різноманітні махінації, ігнорування громадської думки православної пастви та їх священиків у зв'язку з підготовкою унії — все це привело до того, що більшість православних на Брестському соборі 1596 р. не підтримали унію, котру проголосили її організатори. Спроба об'єднання церков лише поглибила їх розкол та протистояння, а православну церкву розколола на прихильників і противників уніатства. Боротьба між конфесіями ще більше загострилася.

1597 р. польською та руською мовами виходить ще одна праця Петра Скарги під назвою "Описання та оборона собору руського Берестейського (На захист Брестської унії)", автор якої висунув ряд звинувачень на адресу православних, зокрема заперечуючи право світських людей вирішувати долю унії, звинувачуючи в неканонічності та юридичній неправочинності православного собору, котрий засудив уніатів, тощо.

Відповіддю на це видання стала праця Христофора Філалета "Апокризис або відповідь на книжки про синод Брестський" (1597 р. вийшла в світ польською мовою, а через рік — руською). Автор її — талановитий публіцист, острозький шляхтич Христофор Мартин Бронєвський, котрий переконливо доводив справедливість православного собору та його рішень щодо унії, обгрунтовував право його учасників вирішувати питання пред-

ставниками усієї православної общини, всіма регіонами й верствами населення України. Надзвичайно цікавою була ідея Христофора Філалета соборності церкви. Згідно з цією ідеєю при розгляді важливих питань релігійного характеру вирішальний голос повинен належати не лише спископам (що відстоював П.Скарга), а виноситися на спільний собор, представлений як церковнослужителями, так і репрезентантами релігійної общини. В цій ідеї закладені елементи демократизації церкви.

Ми мало знаємо про життя й діяльність Христофора Філалета, хоча є дані, що він позитивно ставився до протестантства. Можливо, що цей чинник якось уплинув на ідею соборності церкви.

"Апокризис..." Христофора Філалета привертає увагу тим, що його автор захищає ідею широкого представництва інтересів різних верств і різних регіонів єдиновірного населення. Це, безумовно, одна з перших в історії України чітко висловлена формула демократизації церковного життя, чим підкреслюється ще одна перевага соборної православної церкви над авторитарною, де рішення приймаються вузьким колом виборних осіб. Є підстави вважати, що ця ідея Х.Філалета не лише була навіяна реформаційними рухами на Заході, а й відбивала особливості українського менталітету, його стихійний демократизм і традиції вирішувати життєво важливі суспільні питання колективом, громадою.

Теза про демократизацію церкви з її спрямованістю проти католиків одночасно мала істотне значення й для православної церкви, оскільки дехто з її ієрархів був проти втручання в церковні справи братств "хлопів", "шевців, сідельників та кожум'як", але саме завдяки рішучій позиції останніх православна церква не була асимільована. Вона залишилась ідеологічною та організаційною силою для українського народу й об'єктивно була дійовим фактором самозбереження його як етносу з самобутньою власною культурою, мовою, менталітетом, традиціями тощо.

Численні підходи, концепції та ідеї українських полемістів відображали не лише спільне в дискусіях проти католицизму та уніатства, але й специфіку суб'єктивного бачення кожним автором різноманітних політичних, соціальних, культурологічних та богословських проблем.

Одні учасники полеміки вбачали вихід із ситуації, що склалася, в поверненні до старої візантійської віри, відмові від науки, просвіти, зосередженні духовного життя на вивченні Святого Письма та інших релігійних джерел, відмові від будь-яких нововведень у православну релігію (Іван Вишенський). Інші, навпаки, вважали за необхідне оновлювати ці процеси, робити

віру доступною для народу, використовуючи досягнення європейської науки, культури, освіти, намагаючись практично сприяти цим процесам завдяки веденню проповідей народною мовою, виданням церковної та світської літератури для народу, треті намагалися знайти компромісні варіанти, вбачаючи вихід в об'єднанні церков, і т. д.

В процесі полеміки крім суто релігійних часто ставились гострі соціальні, економічні та інші проблеми, пов'язані з життям простого люду,— їх експлуатацією, закріпаченням, насильством, здирництвом і т. д. Чи не вперше поневолена маса, простолюдин, посполитий стали об'єктом соціального захисту з боку окремих представників більш високих соціальних верств суспільства.

Полемічна література значною мірою була звернена до народної маси, до братств, а це зумовлювало зменшення кількості літературних джерел, проповідей, книжкових видань важкозрозумілою старослов'янською мовою і стимулювало полемістів до використання живої народної мови. Цей напрям у розвитку полемічної літератури історично виправдав себе, бо завдяки йому полемісти досягли головної мети — боротьби проти окатоличення та ополячення українського населення — з одного боку, а з іншого — це породжувало необхідні умови для формування українського письменства на основі живої народної мови.

Ретроспективний соціологічний аналіз релігійних дискусій між двома конфесійними таборами показує, що їх наслідки далеко вийшли за межі суто богословської проблематики і мали дуже істотні соціальні, політичні, культурні, соціально-психологічні результати. (Слід пам'ятати, що релігійна боротьба в XVI ст. відбувалася в особливих умовах, коли Україна знаходилась під польською короною, а православна церква була в критичному становищі.)

Розпочата полеміка не вщухала тривалий історичний час. Змінювались її учасники, проблеми, їх гострота, але з проголошенням унії, виникненням ще однієї інституції — греко-католицької (уніатської) церкви в соціальній структурі українського суспільства відбувається диференціація не лише за класово-становими ознаками, а й за релігійними, що ускладнювало й без того тяжке становище в Україні.

Хоча початок полемічної боротьби історики пов'язують з виходом праці Петра Скарги, неофіційна полеміка розпочалася фактично ще до прийняття унії. Її матеріалізований прояв — у створенні братств, організації шкіл, запровадженні книгодрукування та ін. Це була реакція на політику ополячення та окатоличення українців, яка крім релігійного мала чітко виражений соціально-політичний зміст, прихований за релігійною оболонкою, оскільки масова свідомість тієї епохи мала релігійний ха-

рактер і була зорієнтована на біблейське розуміння правди, закону, добра й зла, котрі набували відмінної інтерпретації того самого джерела в системі різних концептуальних і світоглядних підходів.

Ретроспективний соціологічний аналіз подій, фактів, оцінок того часу засвідчує, що менталітет як певний стан чи рівень масової колективної, групової та й індивідуальної свідомості в період середньовіччя (до якого належать і розглядувані нами процеси) формувався на основі існуючих умов життя з його культурою, системою суспільних відносин, цементуючою силою яких була система релігійних цінностей та релігійного світосприймання. Тому не дивно, що останні висувалися на перший план, оскільки економічні, політичні та інші проблеми вважалися похідними, вторинними.

Повертаючись до першовитоків релігійної полеміки між поляками та українцями, слід назвати Івана Вишенського, котрий перший ударив на сполох ще до прийняття Брестської унії, поставив ряд гострих проблем, навколо яких пізніше відбувалася запекла ідеологічна боротьба між православними й католико-уніатами.

Іван ВИШЕНСЬКИЙ (бл. 1545–1550 рр. — 20-ті роки XVII ст.) — один з найвідоміших представників полемічної літератури XVI–XVII ст. і водночас найменш знаний серед українських полемістів цього часу. Точно невідомі роки його народження й смерті, ми маємо скупі фрагментарні автобіографічні дані в його творах та нечисленних документальних джерелах. Невідомо навіть, чи Вишенський справжнє прізвище "Иоана, мниха з Вишне", чи це літературний псевдонім.

Вважають, що Іван Вишенський народився близько 1545–1550 рр. у містечку Судова Вишня поблизу Львова. Нічого не відомо про його батьків, дитинство та юнацькі роки, як і про час прийняття чернецтва й поселення у Греції на півострові Афон з однойменною горою. Не знаємо про причини його аскетичного, відлюдницького життя в афонській печері-одиночці. Є відомості, що на початку XVII ст. І.Вишенський відвідав Україну, а через два роки знову повернувся на Афон, де й помер у 20-х роках XVII ст.

З літературно-полемічної спадщини Вишенського відомо 16 праць, котрі за його життя поширювалися в Україні в рукописах. Найбільш знана його "Книжка", котру він сам упорядкував, включивши до неї 10 творів, написаних у XVI ст., решта припадає на 1600–1616 роки XVII ст.*

* Часто назва твору в "Книжці" не збігається з його назвою, поданою в "Оглавлении писанного в книжке сей, краткословии" (вступу).

Твори добровільно усамітненого далеко від рідної землі монаха чи не найбільше вражають глибоким знанням ситуації в Україні та психології мас, силою логічної аргументованості, досконалим мистецтвом автора впливати на її розум і почуття. Це свідчить про непересічність, неординарність Івана Вишенського як письменника-публіциста, політика-полеміста й мислителя. В українській історії він один з перших усвідомив і передбачив ту соціальну, політичну й духовну небезпеку, яка насувалася на рідний край з боку Польщі. І хоч його критика виходила нібито із суто релігійних міркувань і захисту православної віри, але за змістом вона глибоко соціальна, містить політичну й моральну пересторогу проти завислої над Україною загрози.

Якщо у своїх перших працях Іван Вишенський критикує католицизм як віру з суто моральних позицій, заперечує її, розглядає як віру неправедну, що не несе істини, то в пізніших творах, теж написаних до Брестської унії, акцентує увагу на соціальних і політичних вадах Речі Посполитої. Звичайно, що в основі цих звинувачень лежить глибоке особисте переконання Вишенського, що все це — наслідок "хибної" католицької віри, що й зумовило існування Польщі як "страны грешной": "Где бо ныне в Лядской земли вера, где надежда, где любов, где правда и справедливост суда, где покора, где евангельские заповеди, где апостолская проповедь, где святых законы, где хранение заповедей, где непорочное священьство, где крестоносное житие иноческое, где простое и благочестивое христианство?.. И почто именем христианским себе гласити безстудне дерзаете, егда силы того имени не храните?.."

У своєму праведному гніві полеміст проголошує, що нехрещені мусульмани "от диавольского слуги и лжепророка Махомета, турки честнейшие ест перед богом в суде и правде... нежели крещенные ляхи...".

Нищівний і непримиренний афонський аскет дуже послідовний у своїй боротьбі проти католицизму й тих колишніх православних, котрі відійшли від батьківської віри, зокрема "панов руского роду". Особливої гостроти набуває перо Вишенського в боротьбі проти Брестської унії. У працях "Послання єпископам-відступникам від православ'я" та "Короткословна відповідь Піотру Скарзі" він нищівно викриває зрадницьку політику та аморальність поведінки православних єпископів, що прийняли унію, й запитує, чи "знайдут ли там у Скарги правду" православні, бо від нього "о правде николи слыхати не могут". Одначе попри всю суб'єктивну щирість Вишенського в захисті православної віри, побоювання, щоб "християне Малое Руси" не "поеретичали" і не втратили її внаслідок польсько-католицької

експансії, автор залишається на досить консервативних позиціях, серед найпримітніших з яких можна назвати його безкомпромісність щодо необхідності збереження православної церкви та її обрядності незмінними, старотрадиційними, позбавленими будь-яких нововведень. Для того часу такі вимоги об'єктивно не могли зміцнити й без того сильно підірвані основи православної церкви, котра перебувала в стані глибокої кризи. І.Вишенському притаманні непримиренність і неприйнятність наукових та культурних змін, що відбувалися в суспільстві. Очевидно, що за тих умов не всі православні, особливо найбільш далекоглядні представники православного духовенства й мислителі, могли беззастережно сприймати заклики з далекого Афону не друкувати церковні книжки народною мовою, не використовувати її в процесі церковної служби та ін. На той час подібна ортодоксія нічого корисного не принесла б, а це ще більше послаблювало б позиції православ'я в суспільстві. Архаїчними були намагання Івана Вишенського виступати проти зростаючого на фоні епохи Відродження й гуманізму інтересу до античної культури, неможливо було протидіяти й реформаційним процесам, гулке відлуння яких долинало до України.

Новими ідейними й науковими віяннями була наповнена Західна Європа, йшло становлення нового світогляду й менталітету, відбувались істотні зміни в культурному житті європейських народів, формувалися нові наукові парадигми, і в цей час вказувати, що "ныне поганские учители, Аристотели, Платоны и другие подобные машкарники и комидийники в дворех Христа бога владеют", було вже відгомоном минулого.

Вишенський не зміг провести демаркаційну лінію між католицизмом і культурою гуманізму, ототожнивши їх із грецькою мовою і латиною, котра, за його висловом, "будет с диаволом в геене огненной". Церковна старослов'янська мова була для нього індикатором православ'я та істинної віри. І це можна зрозуміти, особливо в контексті його аргументів, коли він називає старослов'янську мову як "плодоноснейший от всех языков и богу любимший: понеж без поганских хитростей и руководств, се же ест кграматик, рыторык, диалектик и прочих коварств тщеславных, диавола вьместных...".

Захист Вишенським "словянского языка" (поза незрозумілим для нього значенням граматики й риторики) мав, безумовно, прогресивне значення в період полеміки з католиками, бо останні теж намагалися дискредитувати церковнослов'янську мову як некультурну, грубу, нездатну для осягнення "істини". Одначе він робить поспішне узагальнення та ототожнення різних за своїм змістом явищ. Його відкидання "кграматик" і "рыторык" відбувалося незадовго до появи їх в Україні, де вони стали

першими великими здобутками в науково-культурній спадщині нашого народу та його історії, бо були ефективним знаряддям захисту мови, культури й способу життя українців.

Полемічна творчість Івана Вишенського надзвичайно цікава й самобутня в соціальному контексті. Перебуваючи далеко від рідної землі, він виявляє глибоку обізнаність із ситуацією в Україні, особливо з питань тяжкого становища її простого люду. З притаманною йому прямотою та гнівом Вишенський протестує проти соціальної несправедливості й жорстокості, стає на захист знедоленої частини українського суспільства, особливо закріпаченого селянства, незаможного міщанства, що потерпали від "жестоких людей несытых".

У його посланнях відтворені всі елементи соціальної структури тогочасного суспільства — королі, канцлери, гетьмани, воєводи, старости, "войски, подкомори, судии" та інші "дикгнитары" (значні особи, вельможі) — представники владних структур, міщанства — купці, митники, корчмарі, ремісники, майстри тощо, представники духовного стану — єпископи, архієпископи, папи, попи, "кашталяни", всі ті, хто "от сусед прославитися и грошики собрать могл", "господарем дому, древа, и земле шмата називатися".

В "Писании к утекшим от православныя веры епископам", зверненому до групи ієрархів, що підтримали унію, Вишенський гнівно й масштабно викриває злочини правителів та ієрархів усіх рангів щодо беззахисного трудового народу, коли "...на сироты церковные и прекормление их от благочестивых християн наданых лупите и з гумна стоги и обороги волочите... а подданые бедные и своее неволи рочнего обходу удовлети не могут, а детми ся стискают, оброку собе уймуют, да им хлеба до пришлого урожаю дотягнет... Не ваши милости ли сами обнажаете, из оборы коне, волы, овце у бедных подданых волочите, дани пеняжные, дани пота и труда, от них вытягаете, от них живо лупите, обнажаете, мучите, томите... а бедные подданые и день и ноч на вас трудят и мучат; ...тые бедные подданые и простое сермяжки доброе, чем бы наготу покрыти могли, не мают!"

Свою нищівну критику соціальної несправедливості Вишенський не обмежує переліком фактів, не зводить до риторичної постановки питання. Чи не першим в історії української соціальної думки він робить спробу поставити свої емпіричні факти на теоретичну основу.

Захищаючи простий пригноблений люд, Іван Вишенський показує перевагу бідності над багатством, простоти життя над всевладдям і могутністю.

Полемічна майстерність Вишенського, його логічна переконливість і теоретичний аналіз сягають апогею саме в цьому пи-

танні — питанні рівності людей: "...Нехай будет хлоп, кожемяка, седелник и швец, але... як брат вам ровный во всем ест", тому не можна зневажати просту людину, вважати її нижчою ("подлейшим от себя чините"), принижувати її людську гідність, віддавати на наругу. Великий самітник показує, що ці люди мають право на життя, гідність та повагу, як і всі інші, бо ні влада, ні золото, ні сила не надає їх володареві переваг. Адже сам Ісус Христос народився "...плотию на земли межи земными", від земних людей собі земне тіло взяв, тому "нищих, а не богатых, безчесных, а не славных, простых, а не хитрых родителей собе избирает; теслю, а не кроля или воеводу отцем именует; во вертепе, а не в замку или палацах ся родит, во ясляех скотских, а не на ложках или одрах коштовных, на соломищу и гной, а не на подушках скупых ся покладает... Ато для чого так чинит, то ест последнейшее, безчеснейше и неславнейше ся родит? Для того... абы мира сего гордост, пыху, славу и могутство тым безчестием убил, уморил и до конца стлумил. Для того ся так нищетно родит, абы потом в замках, палацах и коштовных дворех родячиеся над тых, которые ся в хлеве родят, не возносили и лепшими не чинилися. Для того ся теселским сыном зовет, абы тые, которые сут кролевские и кнежацкие сынове, над кожемячиных сынов не возносили и лепшими не чинилися".

Концепція рівності усіх людей перед Богом не нова, вона зародилася разом з християнством за часів античного рабства, а І.Вишенський доповнює її новим змістом у відповідності зі специфікою історичної епохи, надаючи їй історичної конкретності. Проголошення і захист принципу рівності людини перед людиною тут має суто соціальний, практично-буттєвий, екзистенційний, а не теософський зміст, і саме в цьому контексті гуманізм Вишенського сприймається адресатом — читачем чи слухачем. Можливо, що ідеї гуманізму й демократизму, так відчутні в творчості Івана Вишенського, були ще й відлунням тієї західноєвропейської ідеології Відродження, гуманізму, реформації, котру сам автор не сприймав, критикував. Та саме в цьому пункті між його розумінням рівності людей та ідеологією гуманістів епохи Відродження є багато спільного, хоч обидві сторони спиралися на різні світоглядні й методологічні принципи.

Віддаючи належне силі критики І.Вишенським сучасного йому соціального устрою, не можна не відзначити, що він не висуває своєї чіткої програми організації суспільного життя, а ті ідеали, що пропонує, пов'язані більше з минулим, ніж із сучасним, а тим паче майбутнім соціальним устроєм. Можна сказати, що пропонована Вишенським розпливчаста модель со-

ціального переустрою й перебудови суспільства за своєю ілюзорністю, нездійсненністю споріднена з соціальними утопіями Т.Мора та Т.Кампанелли, де індивідуально бажане пропонується як загально необхідне для досягнення вселюдського блага.

Іван Вишенський — прибічник скромності, вбогості життя, ворог достатку й багатства як причини світового зла. Багата палітра матеріального й духовного життя суспільства, позбавленого злиднів, створюючого нові матеріальні й духовні цінності — все це для нього несприйнятне разом з обрядами, звичаями, традиціями народу і навіть його мовою, якщо ті виходять за межі канонічних християнських приписів і правил.

Тут відчувається орієнтація Вишенського на чернечий спосіб життя, в тому числі й власного, тяга до моделей життя первісної християнської общини з її формальною соціальною рівністю людей, скромністю, покірністю та смиренністю. Можливо, на ці ідеали Вишенського вплинула й поширена в той час в Україні "Легенда про царство попа Івана", де ізольоване суспільство жило у злагоді й християнській любові, не знало воєн та не мало зброї, де земля щедро давала плоди свої людям, а золото й срібло не цінувалось, люди були смиренні, чесні, не крали, не грабували, їм усього було вдосталь для чесного благовірного життя.

Ця легенда — один з небагатьох прикладів українських соціальних утопій того часу, але її обмежене поширення свідчить про те, що подібні орієнтаційні суспільні ідеали не були характерні для народного менталітету тих часів. Якщо ж припустити, що ця легенда була відома Івану Вишенському, що дуже вірогідно, то в її контексті стає більш зрозумілим і його соціальний ідеал.

Адресатами Вишенського були князь Костянтин-Василь Острозький, діячі церкви, братств, увесь український православний люд. Палкі, пристрасні послання Вишенського, спрямовані проти унії, на захист православної церкви та пригноблених справляли сильне враження на сучасників, ефективно використовувались православними для захисту своєї віри. Є історичний документ 1621 р. про рішення православних священиків з Луцька запросити Івана Вишенського та інших захисників віри з Афону в Україну для протидії розгорнутому католицькому наступу та захисту православ'я. Не відомо, чи цей заклик дійшов до Вишенського, можливо, його вже не було в живих, але полум'яне слово за віру, за соціальну справедливість жило й боролось. Воно піднімало бойовий дух народу, кликало до боротьби за людську гідність і свободу простої людини.

Аналіз творчої спадщини Івана Вишенського засвідчує, що він не лише мав необхідну інформацію про предмет своїх пи-

сань, а й був майстерним пропагандистом, трибуном, полемістом, котрий володів мистецтвом переконливого слова й добре знав механізми впливу та особливості сприймання масою писемного й живого слова. Власне він розробляє принципи, дає поради для читання своїх творів індивідуально та для масової аудиторії, котрі передують його Книжці", це своєрідні методичні рекомендації — "О чину прочитания сего писания" і "Ко прочитателю наедине сего писания".

При читанні "Книжки" вголос для маси слухачів той, хто читає, має бути мастаком, двічі чи тричі не "повтаряючи и заикаючися на одной речи", читати рівномірно, "на запятых" робити паузу меншу, ніж на крапках, "где бы ся речение разумения кончило", тоді робиться пауза ("там духови да отпочивает, отдыхает и постоювает"), щоб неписьменні слухачі могли усвідомити прослухане. Збирати людей на читання потрібно вранці "...по проспании нощном, доколя еще молва мирская смущение... на мысль бодрую и здравую не вьзыйдет" і "доколя еще чрево не наладовано...". При читанні не слід "обременяти слухи... многочтением" і після тридцяти чи більше сторінок закінчувати читання й запрошувати слухачів "на наступний ранок", бо після прочитання "познают християне, что ест наша простая восточная вера".

При самостійному читанні Вишенський рекомендує шукати не "хитростей слогов", а "след существа правды", не читати "скорогонцем", не пропускати окремі місця написаного, замислюватись і бачити "судом мысльним", чим і як "истина от лжи" відрізняється, свідомо сприймати "существо правды".

Ці поради засвідчують глибоке знання Вишенським тих масових процесів, які пов'язані з особливостями сприймання інформації соціальними групами та індивідами; це своєрідні першопочатки й витоки майбутніх концепцій соціального спілкування та інших комунікативних процесів.

Вишенський майстерно використовує різноманітні психологічні й художні засоби впливу на читача (зокрема такі, як іронія, гумор, сатира, сарказм, метафори, гіперболи та ін.), що вражало слухачів "сильніше й переконливіше, ніж найвитонченіші богословські резони".

Часті риторичні запитання, узагальнені та поокремі факти з реального життя, їх емоційна подача примушували читача й слухача замислюватись, гніватись, сміятись, діяти.

Для стилю Івана Вишенського характерні особлива ритміка фраз, нагромадження контрастних матеріалів, зокрема там, де потрібно підкреслити переваги чи недоліки описуваних явищ або процесів. Так, звертаючись до людей, в "Лядской земле живущих", полеміст свідомо концентрує увагу читача на домі-

нації негативних процесів і явищ у життєдіяльності католицького суспільства і щоб переконати його в масштабах величезного зла, він майстерно протиставляє добру перелік зла в найрізноманітніших формах його існування й прояву: так, замість "смирения и простоты" він констатує гордість, хитрість, шахрайство, здирництво ("лихоимство"), суду й правді протиставляє панування несправедливості, брехні, кривди, хитрощі, суперечки, наклепи, лицемірство, лестощі, "кгвалт" антихристовий". Тому не випадково майстерна комбінація логічних, моральних, художніх та інших засобів переконувала читача в справедливості вироку Вишенського, що в "лядской земли" все є "струп, все рана, все пухлина, все гнилство, все огонь пекельный, все болезнь, все грех, все лукавство, все хитрост, все коварство, все кознь, все лжа, все мечтание, все сень, все пара, все дым, все суета, все тщета, все привидение — сущее ж нест ничтоже".

Таке протиставлення за допомогою нарощення відповідних характеристик є ефективним засобом психологічного впливу на реципієнта як об'єкта пропагандистської дії. Це вміло використовує Вишенський — блискучий полеміст, мудрий проповідник, майстер риторики, котру сам зневажав, і, "бувши ворогом хитрых диалектических силлоизм", тим не менше їх використовує. Але такі парадокси часто бувають в історії.

Високий мораліст і знавець людської душі, Іван Вишенський наповнює свої послання звеличеннями й прокляттями, заохоченнями й погрозами, докорами, картанням, осудом, осторогами, благаннями, закликами, що викликає відповідний психологічний стан у суб'єкта. Впевненість автора у справедливості своїх слів надає творам провидчого характеру.

Оцінюючи позитивні сторони творчості Івана Вишенського, можна погодитись з існуючими оцінками його як сильного в запереченні, але слабкого у творенні.

Захищаючи старослов'янську мову як мову церкви, відкидаючи Платона та Арістотеля й нові науково-культурні процеси, захищаючи пригноблені маси й осуджуючи їх народні традиції тощо, Вишенський не відчув того, що для "зрозуменья людского" коментування Святого Письма народною мовою в той час вже було недосить, а доцільніше було б уводити народну мову до вжитку церкви. Він не відчув, що Платон, Арістотель, антична й сучасна йому європейська духовна спадщина, глибоко засвоєні й трансформовані до українських умов, дали б більш надійну богословську, філософську, риторичну зброю в боротьбі проти полонізації та унії, ніж заперечення їх, він не зміг прийняти народну культуру як найбільш стійкий елемент способу життя українців, завдяки якому вони зберігали себе й свою віру. За тих умов безкомпромісна старослов'янська ортодоксальність

спричинила церковну кризу, й на цьому шляху православна віра не втрималась би на арені української історії. Але нової програми Вишенський виробити не міг, а майбутні процеси не підтвердили правильності пропонованої ним моделі збереження православної церкви та його надії на ефективність вироблених ним способів виходу з кризи. Проте значення творчої спадщини його велике: ця людина вболівала за долю свого краю й народу. Як ніхто інший, він чітко й однозначно став на захист поневоленого селянства й бідних міщанських верств. Він таврував не лише католиків та уніатів, а й православну знать та інші заможні верстви українського суспільства, що несли відповідальність за визиск, знущання й зневагу до бідніших елементів соціальної структури тодішнього українського суспільства. Ці соціальні аспекти творчості І.Вишенського виявились найбільш істотними й зберегли свою актуальність дотепер.

Серед відомих полемістів були брати Стефан та Лаврентій Зизанії-Тустановські (справжнє прізвище — Кукіль), котрі були "книжно перехрещені" (М.Грушевський) й більше відомі як Зизанії.

Стефан ЗИЗАНІЙ-ТУСТАНОВСЬКИЙ (бл. 1570 — бл. 1621) — письменник-полеміст, педагог, був ректором Львівської братської школи, з 1593 р. запрошений проповідником і вчителем у Вільно, де активно продовжував боротьбу проти унії. Він автор таких праць, як "Катехизис" (виданий 1596 р., присвячений проблемам церковної православної догматики, до наших часів не зберігся), "Науки к читаню и розуменю писма словянского", "Казанья святого Кирилла патриархи иерусалимьского" (праця, що передувала Брестській унії). Як і Вишенський, Стефан Зизаній рішуче критикував католицизм та унію, котра вже готувалася.

Він був ученим і майстерним полемістом. Його проповіді та "Казання святого Кирила..." засвідчують його статус як ідеолога православ'я, котрий послідовно проводить концепцію, згідно з якою папство, католицизм розглядаються як царство антихриста, до якого уніати намагаються залучити православну церкву та її віруючих. "Казання..." широко розповсюджувалось серед читачів, спонукало православних до активних виступів і навіть погромів та переслідування тих православних діячів церкви, котрі підтримували унію. Одночасно Стефан Зизаній піддавав нищівній критиці польських феодалів. Усе це викликало переслідування автора шляхетсько-католицькою верхівкою, польський король після масових виступів православних наказав посадити С.Зизанія до в'язниці, звідки той втік через димар.

Брат Стефана Зизанія — отець Лаврентій ЗИЗАНІЙ-ТУ-

СТАНОВСЬКИЙ теж активний учасник полеміки. З метою захисту слов'янської мови від польських опонентів він видає підручник "Грамматіка словенска", перший слов'яно-український словник "Лексисъ сиречь реченія, в кратце сьбранъны и из словенскаго языка на простый рускій діялект истолъкованы" і найпершу друковану українську абетку-буквар.

Щоб читачеві було зрозуміло, що означав для Л.Зизанія "рускій діялект", наведемо кілька прикладів з його словника: "глаголю — мовлю", "житница — клуня", "злак — паша", "мерзость — бридкость", "месть — помста", "молва — гомон", "папа — тато", "юноша — парубок". Таким чином, вже наприкінці XVI ст. "руський діялект" означав українську мову, а її слова чотири століття тому звучали так само, як і сьогодні.

Велику роль відіграв Лаврентій Зизаній в культурно-освітній діяльності України. Він був серед активних діячів Києво-Печерської лаври, серед зачинателів українського *казнодійства* (мистецтво проповіді, ораторське мистецтво), першим розробив теорію віршування в додатку до "Граматики".

Лаврентій Зизаній — автор "Великого катехізису" (твору, де популярно викладено зміст головних положень християнського вчення), виданого в Москві 1624 р. й незабаром спаленого, бо, як писав митрополит Макарій у своїй "Истории русской церкви", тоді в Москві ще не розуміли високого керівного значення цієї книги. Про непересічний талант Л.Зизанія як ученого, письменника, полеміста, проповідника, засвідчує й те, що він належав до культурного оточення гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, а Петро Могила запросив Л.Зизанія як письменника-полеміста й відомого казнодія (проповідника, оратора) до участі в теоретичній боротьбі проти унії.

В суто соціологічному й соціально-філософському плані постать Лаврентія Зизанія привертає до себе увагу тим, що він поставив надзвичайно цікаву проблему про "самовладдя людини" (він розуміє під цим її активність і свободу у виборі між добром і злом). Це нагадує ідеологію гуманізму епохи Відродження, де людина має можливість вибирати між ницим і високим, бо вона сама творець власної долі, хоч і створена Богом.

Л.Зизаній у "Великому катехізисі" пише: "Самовладдям людина звертається до доброчесностей, яко ж і злоб". Це одна з перших в історії української соціальної думки концепцій, де виразно відчутна перехідна епоха від теологічного до метафізичного світосприймання, від релігійних до природничо-наукових парадигм — у методологічному плані і в переході від Середньовіччя до Нового часу (епохи гуманізму та просвітництва) — в культурно-історичному.

В діяльності Стефана та Лаврентія Зизаніїв ми бачимо тво-

рення нових елементів культури, проти яких майже одночасно виступав Іван Вишенський.

З першого десятиріччя XVII ст. інтелектуальний потенціал України, представлений насамперед його церковними діячами, пересувається на Схід і зосереджується навколо Києво-Печерського монастиря. Ціною великих зусиль він зміг відбитися від захоплення уніатами й почав перетворюватися в осередок релігійного та культурно-просвітницького життя України. Тут гуртувались кращі наукові сили України, де було чимало вихідців із її західних регіонів.

Серед найвідоміших культурно-духовних представників цього часу слід назвати печерського архімандрита Єлисея Плетенецького, котрий відіграв величезну роль в об'єднанні інтелектуальної еліти України й перетворив Києво-Печерський монастир у дієву активну духовну силу та організацію, де зосередились такі видатні діячі, як Памво Беринда, Іов Борецький, Тарасій Земка, Лаврентій Зизаній Тустановський, Гавриїл Дорофеєвич, Захарія Копистенський та інші відомі полемісти, захисники православ'я, вчені, літературні діячі. Недарма З.Копистенський у зв'язку з цим назвав Єлисея Плетенецького батьком Лаври й українського народу.

З початку 10-х років XVII ст. завдяки діяльності Є.Плетенецького та створеного ним гуртка інтелектуалів починається масове книгодрукування в Києві, де за 15 років було видано кілька десятків книг, більше, ніж загалом в Україні до цього часу.

Соціально-політичний, культурно-духовний потенціал Києва значно зріс ще й завдяки створеному в 1615 р. міщанством, шляхетством і духовенством братству. Майже одночасно на кошти багатої шляхтянки Гальшки Гулевич-Лозки (Гулевичівни), котра подарувала землю на Подолі, зводять будівлі для монастиря, школи та "гостиницу для странныков духовных". Братство з'єдналося з фондом Гулевичівни й почало називатися Богоявленським братством. Кількість його членів швидко зростала: ними стали діячі гуртка, організованого Є. Плетенецьким, багато світського люду. Першим ректором при створеній школі став Іов Борецький.

Найважливішою подією став вступ до Богоявленського братства гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного з усім Запорозьким військом. Цим самим гетьман і козацтво взяли опіку й захист братства в свої руки, пообіцявши підтримувати "православ'я і духовенство, що не зрадило нашої старої віри". Це була не риторична декларація, бо Петро Сагайдачний, чудовий організатор, мудрий політик, талановитий воєначальник, високоосвічена людина (випускник Острозької академії), зумів ре-

формувати козацькі ватаги в регулярне, дисципліноване військо й здобути багато перемог. Тому Польща не могла не враховувати цей чинник, а загроза їй самій з боку Туреччини та Московського царства примусила польський уряд піти на компроміс, зробивши деякі поступки православній церкві. Менш гострою зовнішньо стала полеміка між православними й католиками та уніатами. Щоправда, це затишшя було тимчасовим, оскільки стратегічні цілі сторін залишалися незмінними, а компроміс — вимушений обставинами зовнішнього та внутрішнього характеру, що відбилось на ході полеміки. Принаймні дослідники зазначають, що деякі полемічні твори в Україні цього періоду не були надруковані саме з цих причин. До таких праць належить рукопис книги Захарії Копистенського "Палинодій чи Книга оборони".

Захарія КОПИСТЕНСЬКИЙ (? –1627) — відомий церковний і культурний діяч, письменник, перекладач, видавець, редактор, "муж учительный" — народився в Перемишлі, навчався у Львівській братській школі. Після переїзду до Києва (1616) займався полемічною та видавничою діяльністю. З 1624 р.— архімандрит Києво-Печерської лаври. Автор праць "Часослов" (1617), "Книга о вере единой..." (видана анонімно), знаменитої "Палинодії чи Книги оборони" — трактату-відповіді на звинувачення православ'я та захист унії, висунуті у книжці Л.Кревзи "Оборона церковної єдності", виданої в Польщі 1618 р.

"Палинодія" була підготовлена до друку між 1621–1622 рр., розповсюджувалась в Україні, Росії, Білорусії в рукописному варіанті (оцінювалась як фундаментальний церковно-історичний трактат, як наукова праця, котра відзначалась своєю аргументованістю, багатством використаних матеріалів — античних, візантійських джерел, праць західноєвропейських істориків, польських хронік, давньоруських літописів, літературних матеріалів та інших даних, які З.Копистенський сам збирав в різних регіонах (наприклад на Буковині в бібліотеці монастиря Путна).

В історико-соціологічному плані Захарія Копистенський становить інтерес своїм дослідженням православної церкви як соціального інституту, її генезису, сучасних проблем та ін. Ці дослідження дають можливість побачити на конкретному матеріалі ту справді глибоку кризу, в якій перебувала православна церква. Постановку автором "Палинодії" цих проблем певною мірою можна розглядати як своєрідну спробу соціологічного аналізу. Емпіричною базою вивчення стану церкви є матеріали спостережень, документальні дані державних, громадських і церковних установ, інші джерела історичного, побутового, етнографічного, соціального, літературного характеру.

Копистенський розкриває соціальні умови й проблеми життя та діяльності духовенства, зокрема його нижчих верств. Він показує, що неосвічені священики, більшість з яких не знали навіть правил церковної служби, не вміли ні читати, ні писати, а тому були не здатні чомусь навчити паству. Вища церковна ієрархія перетворювала власність церков і монастирів у свої маєтки, хутори. Місцеве духовенство перебувало в цілковитій залежності від свавілля владик, старост, панів. Священика могли принизити, побити, ув'язнити. Малоосвічені, невиховані пастирі не користувалися авторитетом у своїх віруючих. Копистенський пише, що прості чесні люди соромилися священиків, котрі частіше бували в корчмі, ніж у храмі.

Церква сама потребувала опіки й контролю, тому Захарія Копистенський підтримував існування інституту ставропігії — контролю віруючих над церквою. Коли митрополит Іов Борецький спробував ліквідувати цей контроль і передати церковну владу єпископам, Захарія Копистенський різко виступив проти, бо добре розумів негативні наслідки такого акту для православної церкви, котра фактично втратила систему управління. Копистенський був прихильником демократизації церкви в питаннях управління. Цей факт свідчить водночас, наскільки складною була конфесійна ситуація в Україні, де навіть серед церковної верхівки існували суперечності, за якими приховувались найрізноманітніші економічні, політичні, релігійні та інші інтереси, проблеми та цілі особистого й групового характеру. Всебічний аналіз стану православної церкви в Україні спонукає Захарію Копистенського та інших церковних діячів узяти активну практичну участь у зміні ситуації.

Ще раніше були видані праці з питань церковної догматики, зокрема "Ісповідання православної церкви", два катехизиси, укладені Стефаном та Лаврентієм Зизаніями, та інша література. Це була істотна підтримка для православ'я, котре поступово почало виходити з кризового стану.

Для забезпечення потреби православної церкви в нормативах і правилах виконання церковної служби та обрядів складається й видається "Номоканон, чи Законоправильник (законне правило)", в якому були зібрані матеріали вселенських, апостольських, помісних соборів, що визначали розпорядок, вимоги й правила здійснення відповідних релігійних обрядів і процедур (сповіді, накладання покути за гріхи, норм етикету духовної особи при виконанні своїх обов'язків тощо). "Номоканон" був підручником для навчання священиків.

Точно не можна сказати, чи "Номоканон" був складений З.Копистенським, як про це пише М.І. Костомаров, чи лише редагований ним, проте відомо, що одне з видань (1624) мало

передмову Копистенського. Та не залежно від того, хто склав цю книгу, в ній привертає увагу те, що вона містить повідомлення про поширеність різноманітних форм марновірства та язичництва в народі. А це свідчило про те, що православна церква в силу її внутрішньої дискредитації та самодискредитації, організаційно-управлінського хаосу та внутрішніх чвар втрачала свою важливу духовно-виховну функцію, не забезпечувала духовних потреб маси, а та компенсувала це за рахунок зростання марновірств, відродження язичницьких вірувань, чарування, ворожби і т.д. Це ще один доказ загальної соцієтальної закономірності, що організаційно, інституціонально не забезпечені потреби реалізуються стихійно.

Захарія Копистенський був активним полемістом. У своїй "Палинодії" він детально на основі аналізу історичних документів показує відмінність між католицькою та православною церквами, захищає догмати останньої як істинної та канонічної. Захисники католицької церкви, посилаючись на відомі слова з Євангелія "Ты еси Петр, и на сем камне созижду церковь мою", розуміли їх як підтвердження зверхності Папи Римського, бо апостола Петра (буквально: камінь) вважали першим папою. Копистенський же, заперечуючи, відзначає, що Ісус Христос назвав каменем не Петра, а церкву, будуючи її не на людині, а на вірі. Сучасному читачеві такі аргументи можуть здатися невагомими, але враховуючи час, систему догматів та традицій схоластики, для сучасників Копистенського вони були нові й переконливі.

Серед полемістів цього часу досить відоме ім'я Герасима Смотрицького.

Герасим Данилович СМОТРИЦЬКИЙ — шляхтич зі Смотрича (Поділля), учений, поет, ректор Острозької академії, автор відомого твору"Ключ царства небесного". Він один з перших наблизився до розуміння необхідності народної підтримки православної церкви та її духовенства. Саме в цьому українському загальноетнічному контексті звучить його звинувачення проти іноземного засилля над православ'ям і поневоленим зубожілим народом. У праці "Календар римський новий" Герасим Смотрицький констатує тяжкий економічний і соціальний стан українського населення, коли бідна, убога людина "от праци рек (рук) своих и в поте лица мусить ясти хлеб свой и с тое же праци и поту мусить чинити и давати пану, што ему розкажуть (накажуть)", але це ярмо настільки тяжке, що люди впадають у розпач: "Зверху нендзя (нужда, бідність), а внутр сумнення грызет. Чего иншим способом ратовати не могучи, мусить нареканем, вздыханем и слезами часто беду свою нагорожати".

У захисті маси й протесті проти її поневолення відчутні

натяки на "инши способи" порятунку. В контексті тодішньої ситуації це могло означати лише одне — інтеграцію народності на основі її згуртування навколо православної церкви та віри. Тим паче, що ця праця присвячена критиці введеного папою Григорієм XIII нового календаря та спробам католиків примусово перевести православні свята з старого стилю на новий, проти чого виступила вся православна громада та її пастирі.

Наводить на роздуми характеристика рис менталітету народної маси (нарікання, зітхання, сльози) — та безмежна міра терпіння, яке не переросло в насильницькі дії, збройну боротьбу чи агресивність щодо інших народів. Це свідчить про те, що народному менталітету не були притаманні руйнівні орієнтації, оскільки українці до цього не були панівною державницькою народністю, бо саме держава істотно впливає на формування таких агресивних настроїв у своїх громадян.

Примітне місце в історії української культури належить письменнику-полемісту, відомому вченому-філологу, видатному культурно-просвітницькому та релігійному діячеві Мелетію Смотрицькому, сину Герасима Смотрицького.

Мелетій Герасимович СМОТРИЦЬКИЙ (бл. 1577–1633) навчався в Німеччині, після виходу його знаменитого "Треносу" прийняв чернецтво, був архієпископом в Полоцьку. Ревний захисник православної віри, він гнівно виступив проти полоцького уніатського архієпископа Іосафата Кунцевича, котрий закривав храми, відмовляв православним у благословінні на шлюб, наказував виносити померлих за межі міста, переслідував православне духовенство, чим викликав загальну ненависть населення й був убитий. Вважаючи себе винуватцем цієї розправи, Мелетій Смотрицький утік до Царгорода, потім прийняв унію, знову повернувся до православ'я, публічно знищивши все написане ним проти Східної церкви (1628), а незадовго до смерті знову перейшов до уніатів і помер архімандритом уніатського монастиря.

Суперечлива, бентежна натура, відома своїми хитаннями між православ'ям та уніатством, Мелетій Смотрицький залишив глибокий слід в історії української науки й культури як учений, мислитель, якого Д.Бантиш-Каменський назвав "мужем многоязичним".

Він багато зробив для розвитку української мови. В 1618 р. вийшла його відома "Граматика", значення якої було надзвичайно велике, оскільки правила правопису, викладені М.Смотрицьким, стали нормою, або моделлю для інших слов'янських мов. Ця книга була перекладена на всі слов'янські мови і багато разів перевидавалась. Вона стала основою для створення російської граматики: на неї спирався М.В.Ломоносов і називав її

"вратами учености". Про вплив "Граматики" М.Смотрицького на "московську" орфографію та літературу писав відомий російський професор Архангельський, зазначивши, що "Смотрицькому... значною мірою належить наша граматична термінологія, котра частково залишилася, не дивлячись на спроби Ломоносова змінити її".

Мелетій Смотрицький розробляв питання орфографії, орієнтуючись на старослов'янську мову як прамову, на якій базувалися мови слов'янських народів, і це зробило книгу надзвичайно популярною у слов'янському світі. Й до наших днів збереглося багато її основних понять у граматиці слов'ян (орфографія, синтаксис, етимологія, назви частин мови, роди, відмінки і т. д.).

Творчість Мелетія Смотрицького привертає до себе увагу і в суто соціологічному плані. Він був першим, хто звернув увагу на проблему національної еліти, її роль і значення в історичному процесі розвитку українського етносу.

У вже згадуваній праці Мелетія Смотрицького, виданій під псевдонімом Ортолога, "Тренос", що привернула до себе увагу не лише православних, а й католиків, автор підкреслює, що Україна та її церква втратили значну кількість "руських" (тобто українських) іменитих княжих родів, котрі були "родовиті, славні, всьому світу доброю славою відомі доми", міцно трималися своєї православної віри й "руського" роду і чиї нащадки ополячились, прийняли католицьку віру, вчинивши подвійну зраду, що дорого обійшлася Україні, яку нікому захистити.

Ортолог-Смотрицький називає княжі роди Слуцьких, Збаражських, Вишневецьких, Сангушків, Чарторийських, Пронських, Масальських, Лукомських, Ружинських, Соломерицьких, Головчинських, Крашинських, Горських, Соколинських та ін.; від імені православної церкви він з тугою запитує, де ті "славні, сильні, в усьому світі відомі мужністю та доблістю" Ходкевичи, Глібовичі, Кишки, Сапеги, Дорогостайські, Хмелецькі, Войки, Воловичі, Зеновичі, Тишкевичі, Паци, Скумини, Корсаки, Хребтовичі, Тризни, Горностаї, Мишки, Гойські, Семашки, Гулевичі, Ярмолинські, Чолганські, Калиновські, Кирдеї, Загоровські, Мелешки, Боговитіни, Павловичі, Сосновські та ін.?

Цей перелік втрат елітних верств українського етносу справді вражає. Явище такого роду не лише відбивалося на соціальній структурі суспільства, а й істотно впливало на функціонування соціальних інститутів суспільства, організацію, управління, систему соціальних відносин, розвиток культури, духовності, суспільної та групової психології і т. ін.

Окатоличення та ополячення української ("руської") шляхти

було добре спланованою й організованою акцією. М.І.Костомаров дає цікавий соціологічний аналіз технології цього процесу. Він має рацію, зазначаючи, що унія сама по собі не змогла б швидко вкорінитися, оскільки матеріальна сила залишалась би на боці православ'я. Тому єзуїти як досвідчені практичні люди зрозуміли значення шляхетського українського стану та його організаційної ролі в суспільно-політичному та релігійному житті народності і шляхом поширення освіти й виховання нової генерації руської православної шляхти, продуманою системою безкоштовного навчання, витонченим мистецтвом ненав'язливого, прихильного виховання молодих нащадків руських родовитих сімей поступово зуміли різко змінити ситуацію. За три десятиріччя вони перевиховали українське дворянство в потрібному їм дусі, і навіть уніати уболівали за те, що дворянство руське відступило в латинство: "Вже унії зі свічкою доводиться шукати руського шляхтича, а не то щоб сенатора".

Безумовно, що крім цього використовувались інші чинники впливу — дискредитація українства та його церкви, підкупи, політичні, економічні, психологічні засоби, про що вже мова йшла вище. Разом взяте, безумовно, все це впливало на значну частину української шляхти, особливо на її вищі верстви. А тим часом в силу історичного досвіду, традицій саме вони, концентруючи в своїх руках економічну й політичну владу, були найбільш організованою, компетентною і впливовою соціальною силою, здатною керувати суспільством. Звичайно, деукраїнізація та ополячення української шляхти мали згубні наслідки для України. Це глибоко усвідомлював Мелетій Смотрицький і відобразив цей процес у своєму "Треносі".

Манкуртизація ополячено-окатоличеної верхівки, зрада нею спільної з народною масою віри, що об'єднувала етнос в єдине ціле, не могли не вплинути на суспільну свідомість, мислення, настрої й почуття цієї безправної експлуатованої маси. Втрата національної вищої еліти об'єктивно породжувала потребу у формуванні нових систем інститутів та організацій для забезпечення життєдіяльності мас. Тому не випадково відбувається становлення братств, поступове перетворення козацтва зі стихійних ватаг здобитчиків в організовану військову, політичну та ідеологічну силу.

Однією з характерних особливостей української історії цього періоду була втрата суспільством значної кількості власного дворянства як самодіяльного активного історичного суб'єкта, верхівки, в якій маса вже вбачала ворога, а не спільника. Місце його незабаром зайняла козаччина.

Збурена українська народність, не задоволена польською політикою окатоличення, ополячення, нав'язуванням унії, закрі-

паченням посполитих, відбиранням і передачею польській шляхті земель і т.п., шукала інтегруючого, об'єднуючого начала, яким і стало українське козацтво, котре в союзі з православною церквою стало провідним чинником і активним новим суб'єктом української історії. Це була нова політична, соціальна та ідеологічна сила, що консолідувала народність і повела її на боротьбу за свою державність, національну й релігійну незалежність. Вона змогла об'єднати навколо себе селян, міщан, інші категорії населення, а також стала доцентровою силою для організації й приєднання тієї частини менш родовитої й заможної шляхти, що не бажала окатоличення, ополячення та уніатства. На історичну арену України вийшов новий творчий, самодіяльний суб'єкт, котрий відігравав провідну роль у її історії протягом майже двох століть.

Велике значення в процесах інтеграції української народності відігравала православна церква, що поступово виходила з кризи завдяки активній підтримці частини патріотично настроєної шляхти, міщан, посполитих, братств, козацтва та, особливо, різнобічній культурно-виховній і просвітницькій діяльності видатних українських мислителів, учених цієї епохи, серед яких чільне місце займає Петро Могила.

Після смерті Захарії Копистенського архімандритом Києво-Печерського монастиря вибирають Петра Могилу, з діяльністю якого пов'язані значні події в політичній, релігійній, культурній та просвітницькій історії України XVII ст.

§ 5. Значення Києво-Могилянської колегії та інституційних реформ П.Могили для розвитку просвітництва і протосоціологічного знання (П.Могила, Й.Кононович-Горбацький, І.Гізель, Л.Баранович, Ф.Прокопович, Г.Кониський)

Петро Симеонович МОГИЛА (1597–1647) — видатний діяч української церкви й культури; народився в сім'ї молдавського господаря, котрого турки незабаром позбавили влади. Петро Могила навчався в Парижі, був на військовій службі в Польщі, брав участь у воєнних діях П.Сагайдачного проти Туреччини. В 1625 р. прийняв чернецтво в Печерській Лаврі, а в 1628 р. обраний її архімандритом. Велику увагу приділяв питанням освіти, реорганізації підготовки професійних діячів православної церкви. З цією метою в 1631 р. він створює при Печерському монастирі колегію (на зразок західних шкіл), яка наступного року була об'єднана з школою Богоявленського братства, перенесена на Поділ і названа на честь її засновника Києво-Могилянською колегією (на початку XVIII ст. стала академією).

1633 р. Петро Могила стає митрополитом і ще активніше

займається питаннями просвіти і культури. Його культурно-просвітницька діяльність становить, на нашу думку, більший інтерес, ніж наукова творчість. Остання не мала такого значення для долі української культури, науки, просвітництва, як його внесок у реформу церкви, організацію системи освіти, науки, культури. На закладених ним підвалинах постала ціла культурно-історична епоха в духовному житті України, котру інколи називають "Могилянською добою".

П.Могила свідомо й цілеспрямовано скеровував свою реформаторську діяльність на благо православної церкви та української народності. У своєму духовному заповіті він так писав про це: "Коли Бог благословив мене бути пастирем столиці митрополії Київської, а перед тим ще архимандритом Печерської Лаври,— з того часу, бачучи занепад *благочестя* (православ'я) в народі руськім ні від чого іншого, як від того, що не було ніякого наставлення і науки, я поклав обітницю свою Господу Богу все своє майно, що дісталось від батьків... і прибутків з маєтків... віддавати... на оновлення зруйнованих домів Божих, ...на заснування... шкіл, прав і вольностей народу руського"[1].

Велику роботу провів Петро Могила щодо зміцнення інституту православної церкви. Позбавлена централізованого правління, вона не мала уніфікованої системи богослужіння. Мали місце розбіжності в богослужебних книгах. П.Могила особисто брав участь у звірці таких текстів із першоджерелами. Описки й підміни сталися, за його власним виразом, завдяки "простоті та нерозсудливості" поправників і видавців, котрі потрібне опустили, а непотрібне внесли. Петро Могила видає "Служебник" (1629), завдяки якому православна служба в церквах стала однаковою. Він заборонив друкування нових служебних книг без звірки їх з оригіналами. П.Могила був прихильником демократизації церкви і на соборі в Києві 1640 р. підтримав право голосу світських осіб православної церкви при вирішенні церковних справ.

Зміцнення становища православної церкви відбувалося завдяки заходам П.Могили щодо підготовки освічених церковних кадрів. Він замінив значну частину священнослужбовців, які були малоосвічені або не досить ревно несли службу, частину послав на навчання. Це дало незабаром відчутні результати — було сформоване нове покоління освічених духовних діячів, які володіли сучасними науковими та богословськими знаннями й були свідомими захисниками своєї віри та культури.

Петро Могила брав діяльну участь у полеміці, що розгорну-

---

[1] Цит. за: *Драгоманов М. П.* Малороссия в ее словесности // Вибране. К., 1991. С.22.

лася після деякого затишшя у зв'язку з виходом у світ книги Касіяна Саковича "Перспектива забуджень, єресей та забобонів руської церкви". Автор — колишній православний учитель, що прийняв уніатство, потім католицтво й виступив з нападками як на Східну церкву, так і на унію.

Відповіддю на "Перспективу..." був значний за обсягом твір "Літос, або камінь з праці правди Церкви Святої Православної", що вийшов під псевдонімом Євсевія Пімена. Сучасники вважали автором цього твору Петра Могилу, хоч пізніше частина дослідників схилилися до думки, що це була колективна праця, написана за участю й під керівництвом митрополита. В усякому разі "Літос..." відбиває програму та основні проблеми реформ, запроваджених Петром Могилою.

"Літос..." послідовно й аргументовано захищає православні догмати, визнає наявність у православ'ї зловживань, причину яких вбачає в неосвіченості священиків, у моральних вадах окремих діячів церкви, але відкидає вигадані наклепницькі звинувачення Саковича в адресу православ'я. В "Літосі..." зазначається, що церква може мати різні обряди, але це не заважає вселенській єдності Христової церкви православного й римського обряду. Таким чином, захищаючи православ'я, автор розглядає його як рівноправну течію християнства, але різко відкидає догмати католицизму, котрі оцінює як заблудження, називаючи серед них претензії на абсолютне право папи римського на правління християнською церквою загалом. За таких умов, зазначає він, об'єднання церков на принципах існуючої унії виключається, хоч і підкреслює, що Східна церква не проти возз'єднання, але на основі рівних прав обох християнських конфесій.

Петро Могила розгорнув широку програму культурно-просвітницької діяльності: перетворив Київську братську школу в колегіум, відкрив школи у Вінниці та Крем'янці, розгорнув книгодрукування, відкривши при Київському братстві друкарню, з власних коштів надавав матеріальну допомогу вчителям та учням.

Молдаванин за походженням, тісно споріднений з вищою політичною елітою Польщі (Потоцькими, Вишневецькими, Корецькими та ін.), Петро Могила став однією з центральних фігур політичної, релігійної та культурної історії України першої половини XVII ст. Він активно зміцнював православну віру й тим само захищав український народ і його культуру.

Як мудрий і далекоглядний політичний, релігійний і культурний діяч він вніс істотні прогресивні новації в справу політичного й дипломатичного захисту української церкви, багато зробив для зміцнення національної ідеології, фундаментом якої в той час, безумовно, було православ'я. На цій духовній основі

український етнос в союзі з козацтвом виступив організованим, згуртованим і об'єднаним спільною вірою єдиним цілим — українським православним народом.

Реформаторська діяльність митрополита Петра Могили об'єктивно закладала й готувала грунт для національно-визвольної боротьби українського народу під проводом Богдана Хмельницького. Окремі дослідники відзначають у його діяльності певні розбіжності між особистими поглядами на деякі соціально-політичні процеси та явища в Україні та значенням його реформ для українського народу. Так, український історик Дмитро Дорошенко зазначає, що сам Петро Могила був "людиною польської культури, був великим ревнителем православної церкви, але він не був українським патріотом: йому ходило про піддержання православної віри, а не української народности. Основою науки в його школах була латинська мова; свої власні твори він друкував по польски, або по грецьки. Не тільки народня мова не знайшла собі ніякого місця в усій культурній продукції, але навіть і мова церковно-слов'янська відступила на другий план проти латини. Це осудило київську колегію на певну одірваність од живої народної стихії, робило її науку доступною лиш для певного кола вибраних людей" і що в цьому широкому культурному рухові українська козаччина майже не брала ніякої участі, оскільки сам Петро Могила та його оточення "займали абсолютно лояльне становище супроти польської держави", не підтримували козацьких виступів, бо "в їх очах козаки, поскільки вони повставали проти уряду, являлись так само бунтівниками й "ребелізантами" як і в очах польського правительства" [2].

Це закиди серйозні, проте не всі їх можна беззастережно сприймати. Справді, П.Могила реформував і боронив православ'я, хоча не ставив питань про українську державність і народність. Але ж православ'я було релігією цієї народності, і захищаючи його, він об'єктивно сприяв консолідації народності. Крім того, це не узгоджується зі словами самого митрополита про його захист "прав і вольностей народу руського"— українців. Звинувачення в запровадженні латинської мови в школах та колегіумі теж можна інтерпретувати по-різному.

П.Могила справді не впроваджував українську мову в школи, колегіум та у видавничу справу, проте без користування латиною він не зміг би підготувати ту наукову когорту, що досягла висот тодішньої європейської науки і могла на рівних змагатися зі своїми опонентами-католиками. Петро Могила здійснював реформу освіти за європейськими зразками, де ла-

---

[2] *Дорошенко Д.* Нарис історії України: У 2 т. К. 1991. Т.1. С.222–223.

тина була загальновизнаною мовою тогочасної науки, і без знання її людина не могла набути статусу вченого чи просто вважатися високоосвіченою. Цей факт визнавав також Сильвестр Косів, який навчався за кордоном, а по смерті митрополита зайняв його посаду. С.Косів писав, що знання латинської мови та викладання її в колегії було конче потрібним для здобуття європейської освіти та практичних потреб.

Цікаво, що католики також виступили з вимогами заборонити викладання латинською мовою в українських школах. Для козацької та народної маси латина була символом окатоличення та ополячення, тоді як для Могили вона стала засобом підняття авторитету і впливу православної церкви. Безумовно, що під впливом західної освіти й культури сам митрополит до кінця не збагнув різниці в культурних традиційних цінностях і менталітеті населення Заходу й Сходу, чим іще більше посилив розрив між просвіченою українською елітою й широкими верствами населення. Але це була не суто українська, а загальноєвропейська тенденція.

Закид стосовно української мови теж не зовсім справедливий, бо й після Петра Могили вона ще тривалий час не вводилась до наукового вжитку. Ще давали себе взнаки вікові традиції та звички вживання старослов'янської мови, проте народна мова поступово торувала собі шлях через релігійні коментарі, проповіді, книгодрукування, поетичне слово та ін. Адже й книги, написані церковнослов'янською мовою, не були доступні для мас.

Питання ставлення Петра Могили до козаччини є досить складним і вимагає детального аналізу, бо в ньому фокусуються й переплітаються численні проблеми об'єктивного й суб'єктивного характеру. Безумовно, що особисті оцінки й переконання П.Могили тут відіграють істотну роль, але не применшують його величезного внеску в історію України та її культуру.

Сучасники й соратники Петра Могили глибоко усвідомлювали значення його діяльності для єднання народності на основі єдиної віри та розвитку просвітництва як засобу для цього. Послідовники й учні продовжили справу П.Могили. Один з перших професорів, потім ректор (1642–1646) Києво-Могилянської колегії Йосиф Кононович-Горбацький у праці "Оратор Могилянський" писав, що Могила, коли "став спільним для всіх [нас] батьком і патроном, вирішив виховувати й викохувати [молоде покоління], через що його добродійства отримують винагороду: усі до єдиної святої церкви так повертаються, як кожний до родичів своїх [повертатися] повинен. Але побачивши хисту ораторського брак і Муз випробувавши, він вихователь ок найкращих розуму й серця людського розбудив, ріку наук віль-

них рішуче відкрив, православних душі спраглих зросив і щедро напоїв, внаслідок чого вони ожили й забуяли.

Йосиф КОНОНОВИЧ-ГОРБАЦЬКИЙ (? — бл. 1653) закінчив Замойську академію, читав курси філософії, логіки, риторики з діалектикою в Києво-Могилянській колегії, куди він прибув зі Львова на запрошення Петра Могили. На основі праць Цицерона про ораторське мистецтво вчений написав твір "Оратор Могилянський". Тут відчуваються ідеї епохи Відродження, Реформації та просвітництва, що особливо помітно на фоні домінуючої богословської проблематики. Кононович-Горбацький веде мову не про традиційне для України казнодійство — майстерність богословської проповіді, а про ораторське мистецтво в широкому значенні цього слова, мистецтво, метою якого є "переконувати словом", бо це "особлива мета... ораторської майстерності".

Учений проводить глибокий аналіз технології ораторського мистецтва як одного з найважливіших засобів масового впливу на аудиторію, добре розуміє його могутню силу, котра "опановує серця слухачів". Аналізуючи складові компоненти ораторської майстерності, він підкреслює, що природних здібностей замало для впливу на аудиторію, оскільки ораторська досконалість "досягається не завдяки природним здібностям, а завдяки майстерності", котрої необхідно навчатися.

Щоб переконати аудиторію, оратор свою "промову пристосовує до характеру слухачів". На основі глибокого знання матеріалу, завдяки компоновці й способам його викладу, переконливості аргументів та обгрунтованості висновків він має "викликати їх довір'я", "схвилювати душі слухачів".

Автор "Оратора Могилянського" не стільки переповідає Цицерона, скільки адаптує й трансформує його принципи до проблем і потреб свого часу. Саме в цьому плані слід розуміти його слова, що Цицерон "до Могилянської ріки розумової... впадає..." Адже боротьба за відродження православної церкви, головної ідеологічної та інтегруючої сили українства того часу, вже приносила свої плоди, в Україні ідеологічно визрівали могутні сили національно-визвольного руху, і в розвитку цих процесів засобам казнодійства та ораторського мистецтва належала визначна масово-пропагандистська, національно-консолідуюча та просвітницька роль.

Києво-Могилянська колегія поступово стає одним із значних наукових центрів Європи, куди приїздять на навчання росіяни, серби, хорвати, болгари, румуни та ін. Вона стає своєрідним міжнародним навчальним закладом, значення якого було особливо істотним для слов'янських народів. У слов'янському світі були широко відомі богословські, філософські, лінгвістичні,

історичні, публіцистичні та інші праці викладачів і випускників колегії.

Систематично збільшувалась кількість "спудейської" аудиторії Могилянської колегії. Так, якщо в перші роки її існування в колегії навчалось близько сотні слухачів, то в 1737 р. кількість лише іноземних учнів становила 122 особи, в 1742 р. в Академії було 1243 студенти, але чисельність їх по мірі зростання російського тиску на Україну з цього часу стала зменшуватись.

Культурно-історичне значення Києво-Могилянської колегії-академії в історії України важко переоцінити. З цим навчальним закладом безпосередньо пов'язаний розвиток освіти, науки, культури, книгодрукування протягом XVII–XVIIIст., сфера впливу його виходила далеко за межі українського національного простору.

Найбільше значення Києво-Могилянської академії для розвитку соціокультурних процесів в самій Україні полягає у впливі її на розвиток шкіл і письменності серед населення, на збереження православ'я як консолідуючої народність сили, на поширення елементів наукового знання в Україні, на освоєння культурно-історичного й наукового знання Заходу, на встановлення культурних і наукових зв'язків із країнами Західної Європи. Величезна роль Академії у збереженні й популяризації в масах народних звичаїв, обрядів, традицій, у формуванні національних духовних цінностей, у дальшому зростанні братств, розвитку світського письменства (прози, віршування) тощо. Істотне значення її найбільш відчутне в розвитку української філософської, політичної, соціальної думки.

Глибоке знання науково-культурної спадщини Європи та її соціально-історичного досвіду сприяло розвиткові новітніх напрямів у розробці важливих соціально-політичних та філософських проблем. Саме тут уперше прозвучали голоси на захист прав і свобод українського народу, особливо його найбідніших і найбільш експлуатованих верств.

В еволюції проблематики, що розроблялася в Києво-Могилянській академії, примітною стає тенденція поступового переходу від теософських, абстрактно-теоретичних досліджень до раціональних і гуманістичних, орієнтованих на вирішення певних соціальних проблем, на пошуки нових підходів та рішень. Це уособилось у розробках соціальних, етичних, політичних, соціально-психологічних та інших питань. Вже емпірично відчувається, як більш сучасні наукові ідеї та новації починаючи з XVIII ст. витісняють традиційну, в тому числі й теософську проблематику.

Досі ще багато праць викладачів і вихідців з Києво-Могилянської академії знаходяться в архівах, не перекладені з іно-

земних мов, що зобов'язує до обережних оцінок їхньої наукової спадщини. Однак на сьогодні поширена теза про те, що творчий доробок Києво-Могилянської академії — схоластика. Звичайно, елементи її мають місце в працях тодішніх авторів, але не слід забувати специфіку історичного простору й часу, в умовах яких вона виникає як тип чи різновид середньовічної філософії.

Кожна епоха вирізняється своїм світоглядом, менталітетом, власними парадигмами та проблемами. Домінація релігійного світогляду, центральна парадигма того часу "Бог—людина—світ" не могли не відбитися на підходах і рішеннях філософських, етичних, політичних проблем і їх методологічній орієнтації на систему релігійного світогляду. Вони можуть здаватися схоластичними, відірваними від життя, але навіть у суто теософських працях соціальне буття та його нагальні проблеми так чи інакше пробиваються на поверхню, заявляють про себе, а їх автори пропонують свої моделі їх бачення та вирішення. Тому звинувачення представників Києво-Могилянської академії у схоластиці є несправедливим, тим більше, що під схоластикою розуміється тип філософського знання, а творчий доробок могилянців не обмежується лише філософією.

Є ще один аспект цієї проблеми — полісемічний. В системі наукового знання, зокрема в історії філософії, термін "схоластика" означає історичний тип релігійної філософії середньовіччя, підпорядкований теології. Це одне значення даного поняття.

В Україні схоластика (точніше — її елементи) виникає на початку XVII ст. у зв'язку з практичними потребами захисту православ'я та необхідності ідеологічно-догматичного протистояння католицизму й процесам політичного, економічного, національно-культурного поневолення української народності. В цьому плані не весь філософський доробок Києво-Могилянської колегії (академії) є релігійною філософією, тим паче що остання тут вже не була під жорстким ідеологічним і церковно-інституціональним тиском богословської догматики. Не вся філософська спадщина пов'язана з філософією релігії; в основі багатьох філософських праць лежать не теософські, а гносеологічні, логічні, етичні, соціальні питання, потреби та цілі. Тому звинувачення філософії могилянців у схоластиці не зовсім коректне.

У другому, переносному значенні термін "схоластика" означає безплідне, абстрактне, відірване від життя пусте "мудрування" (розумування) чи формальне знання, не пов'язане з практикою. Тому трактування доробку києво-могилянців як схоластичного базується ще й на обігруванні полісемії слова "схоластика". При наявності такого ярлика найчастіше не зазначається, яке саме значення вкладається в цей термін: чи тут констатується відповідний тип філософії, чи мається на увазі її

відірваність від життя, абстрактність і т. п. Причинами такої "гри" навколо найдавнішої в колишньому СРСР Києво-Могилянської академії та її наукової спадщини були не наукові, а ідеологічні, шовіністичні, пріоритетні та інші міркування.

Гадаємо, що ні в першому, ні в другому значенні некоректно вживати ці поняття для оцінки наукового доробку Києво-Могилянської академії, бо в історико-філософському плані це вже не була власне схоластика в її класичній формі та атрибутах, а в переносному значенні така оцінка засвідчує лише упередженість чи незнання фактичного доробку могилянських учених, котрі дуже багато зробили для розвитку національної просвіти, науки й культури.

Визначною особистістю, яка залишила глибокий слід в соціально-політичному, науково-культурному, релігійному житті України XVII ст., був Інокентій Гізель.

Інокентій ГІЗЕЛЬ (бл. 1600–1683), котрого його сучасник назвав українським Арістотелем пруського походження, навчався в Києво-Могилянському колегіумі, був посланий Петром Могилою на навчання за кордон, з 1645 р. — професор і ректор колегіуму, а з 1656 р. — архімандрит Києво-Печерської лаври.

Блискучий полеміст, казнодій, учений, богослов, людина енциклопедичних знань, Інокентій Гізель активно боровся проти унії (твір "Про правдиву віру"), займався книговидавничою справою; він автор філософських та богословських праць ("Твір про всю філософію" — 1645 р., "Філософські аксіоми" — 1646 р., "Мир з Богом людині" — 1669 р. та інші). Виявив значний інтерес до історії України й Росії. Один з перших авторів-історіографів зробив спробу дати узагальнений опис розвитку цих країн у праці, виданій 1674 р. у Києві під назвою "Синопсис" (огляд). Це був, по суті, перший підручник з історії, що став дуже популярним у Москві. Дехто з учених заперечує авторство Гізеля, хоч більшість дотримується протилежної думки.

Автор "Синопсиса" розглядає походження народу "славеноруського" з одного племені, веде його генеалогію від Мосоха — сина Іафета. Столиця цього народу виникає на місці, освяченім апостолом Андрієм,— це "преславний і всього народу російського головний град Київ", куди "прийдоша з диких поль слав'яни... тріє братія родниї Князіє Російстії" — Кий, Щек, Хорив з сестрою Либіддю.

В основу твору покладені відомі напівлегендарні та історичні матеріали, а повна назва його нагадує назву літопису Нестора: "Синопсис или краткое описание о начале словянского народа, о первых киевских князех и о житии святаго, благовернаго и великого князя Владимира, всея России первейшаго самодержца и о его наследниках..."

"Синопсис" Гізеля написано через 20 років після Переяславської ради, і його автор не міг не відобразити тих сподівань і надій українського народу, старшини й духовенства, які вони покладали на союз із Росією як близькою за вірою та історією державою. Росія була ще досить слабкою, щоб від "возз'єднання" перейти до політики й практики приєднання України, хоча перші спроби такого гатунку вже мали місце. Вірогідно, що ці ілюзії поділяв Гізель і вони стали однією з причин послідовного проведення ним ідеї єдності походження й спорідненості віри трьох слов'янських народів, ідеалізації російського самодержавства та його "права" на Україну.

Така позиція Гізеля спричинилася до звинувачень його в проросійській орієнтації. Але, можливо, що він виходив з політичних реалій, що склалися для України, і союз з Московським царством вважав за менше зло, ніж орієнтація на Польщу чи Туреччину. І це було не лише його переконання, бо українське духовенство, як зазначав І.Огієнко, "в масі своїй не виявило яскравого патріотичного духу", що, до речі, було характерне й для національної шляхти.

Після Гізеля "Синопсис" було ще доповнено, й тривалий час ним користувалися як підручником з історії, котрий до середини XIX ст. витримав близько тридцяти видань.

Цю працю, що однозначно описувала історію України під назвою "Русь", "Руська земля", "руський народ" тощо, неодноразово намагалися використати у великодержавних цілях. Так, у брошурі І.І.Лаппо "Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Московскому государству" автор пише: "...По "Синопсису" Росія єдина. Її початковий центр — царственний град Київ. Москва — його законна й пряма спадкоємниця у значенні загального православноросійського державного центру. Весь російський народ єдиний". Відтак із сказаного в "Синопсисі" логічнішими були б протилежні висновки.

Інокентій Гізель був непересічною особистістю, про що свідчать його наукові твори, що збереглися до нашого часу, зокрема трактати, присвячені проблемам філософії, психології, логіки, етики, мистецтва та ін.

В "Метафізичному трактаті" розглядаючи філософію ("метафізику") як науку про мудрість, бо вона "з'ясовує перші причини речей, найвищі й найскладніші речі, й певним чином, універсальні сутності", Гізель підкреслює, що "інші науки, мов служниці, мають підпорядковуватись метафізиці", бо вона "як королева турбується про всі інші науки і захищає [їх] від зухвалих, з'ясовує їхні принципи та їх терміни або спростовує тих, хто заперечує ці принципи". Це цікава думка, що засвідчує

глибоке розуміння Гізелем системи взаємозв'язку форм наукового знання й необхідності визначеності їх принципів і понять. Тут прозирають елементи нового розуміння науки як взаємопов'язаної системи знань з її узагальненою формою відображення — філософією.

Перевантажена традиційними спекуляціями на теми середньовічної схоластики та релігійного світосприймання філософія Гізеля містить чимало раціональних елементів. Визнаючи Бога, він зазначає, що крім першотворця світу існує ще один творець — мистецтво. І вчений розглядає його в найширшому значенні цього слова як "навик, що надає правильності у виготовленні речей", тобто мистецтво він розуміє як здатність людини творити "згідно з ідеєю (прообразом), або з наочним уявленням (зображенням)". На прикладах створеного "мистецтвом" людини годинника, діяльності лікаря (медичне мистецтво), архітектора І.Гізель ілюструє "мистецький рух", що є реалізацією ідеї через відповідну діяльність суб'єкта-людини, чиє "мистецтво відтворює природу від зовнішнього і відповідно до нього", бо "мистецтво створює, пізнаючи".

На жаль, ці ідеї не виходили за межі метафізичної проблематики й не трансформувалися на пізнання природних і соціальних явищ. Стара схоластична спекулятивна традиція ще домінувала в науці, але раціональні зерна наукового знання вже проростали й передвіщали становлення нових наукових парадигм, принципів, проблем і засобів їх вирішення.

Теологічні та етичні проблеми порушує Інокентій Гізель у трактаті "Мир з Богом людині" (1669). Він тут виступає на захист народу, осуджує надмірність податків на трудящих, вважає це несправедливістю й гріхом з боку тих, хто спричинює побори.

В цей час Москва інтенсивно намагалась поставити українську церкву під свій контроль, чому активно протидіяли ієрархи української православної церкви, але після смерті І.Гізеля на посаді архімандрита Києво-Печерської лаври ціною інтриг, підкупів Московський патріархат 1688 р. заволодів Київською митрополією. Незабаром на Московському соборі 1690 р. твори Симеона Полоцького, Петра Могили, "Мир з Богом людині" І. Гізеля були визнані шкідливими й заборонені за їх "еллінські мудрствування" та "єретичний" протестантський зміст. Можливо, що це була ще й реакція на неодноразові безрезультатні поїздки Гізеля до Москви з метою захисту української церковної автономії та інших вольностей українців.

Цікавою в соціологічному плані є ідея, котру підтримували Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський та інші відомі тогочасні діячі, про зближення слов'янських народів

на основі християнської віри та утворенні антимусульманського союзу слов'янських держав — України, Росії, Польщі та ін., що зменшило б потенційну загрозу з боку могутньої Туреччини та її васала — Кримсько-татарського ханства. Це був своєрідний прояв культурно-релігійного етноцентризму як консолідуючого начала в боротьбі проти зовнішньої загрози, яка сприймалася передусім крізь призму не стільки політичного, скільки релігійного протиборства між християнським і мусульманським світом, що, можливо, було ще однією з причин проросійської орієнтації І.Гізеля.

Чітке розуміння необхідності консолідації етносу та єдності України найбільш однозначно відтворювалося в публіцистичній і художньо-літературній творчості. В історії української соціальної думки простежується загальна тенденція, коли найгостріші проблеми та загальнонаціональні прагнення здебільшого знаходять свій вираз спочатку в художньо-літературних і мистецьких творах, а згодом матеріалізуються у відповідних теоретично-концептуальних формах. Одним з перших заклик до єдності України пролунав у поезії учня та викладача Києво-Могилянської колегії Лазаря Барановича.

Лазар БАРАНОВИЧ (бл. 1620–1693) — учений, поет, єпископ, церковний і політичний діяч, навчався в Києво-Могилянській колегії, потім викладав там поетику й риторику, з 1650 р. її ректор. Його життя й діяльність збігаються з буремними історичними процесами української історії часів національно-визвольної боротьби під проводом Богдана Хмельницького. Епоха, яку історики ще називають руїною, яскраво відбилася в поетичній творчості Л.Барановича.

Розуміючи складне історичне становище України, що опинилася між польським молотом і російським ковадлом, і як активний опонент католицизму та уніатству, Л.Баранович виступає прихильником політики автономії України у складі Російської держави.

Він уболіває за долю свого краю, бо "скрізь на Україні видно лиш руїни", і в одному зі своїх найяскравіших поетичних творів "Світ збурили грози на людськії сльози" проголошує заклик, що уособлює прагнення українського народу до єднання:

На Україні
Весь час хтось гине, Вкраїна морем
Стає червоним.
Хто сам — потоне, в гурті — переборе!
Хай Україна стає єдина!

У цій поезії відтворені найгостріші соціальні проблеми вітчизняної історії: розшматована українська земля, а в "миру немає миру" та єдності між самими українцями, розділеними

на багатих і бідних, православних, католиків і уніатів, де брак злагоди, бо брат брата "без жалю мордує", кожен живе лише сам по собі; тому єдність України автор мислить як єдність її народу, єдність народу — як єдність української землі, а все це загалом є основою єдиної України.

Лазар Баранович осуджує світ, де один "багатий, а на іншому — лати". Як православний священик і прихильник християнської моралі, він переконаний, що добровільна роздача заможними людьми надлишку багатства привела б до знищення злиденного буття, нужденності й нестатків: "Якби зайвини мо́жні роздавали, голоти в світі ми б не зустрічали".

Звичайно, марно було б шукати в творчості єпископа рецептів соціального переустрою, усунення розбрату й кровопролиття; він покладає надії лише на Бога:

В крові Вкраїна. В чварах гине слава!
Над морем, боже, пан ти над вітрами —
Дай, щоб затихли бурі поміж нами.

Хоча наведені рядки написані польською мовою, та вони вражають високим почуттям патріотизму, любов'ю до України, прагненням бачити її єдиною, мирною і відродженою.

Значною й суперечливою в контексті української історії є постать видатного вченого, релігійного й політичного діяча Феофана Прокоповича.

Феофан ПРОКОПОВИЧ (1681–1736) народився в Києві у сім'ї купця. Після закінчення Києво-Могилянської колегії навчався в Польщі, де й прийняв уніатство. Продовжував освіту в Грецькій колегії, створеній на кошти папи для підготовки уніатів, але, не закінчивши навчання, повертається в Україну; в 1704 р. знову переходить у православ'я. З 1705 р. читає в Києво-Могилянській академії курси лекцій з філософії, логіки, етики, піїтики, риторики, математики та ін. З 1712 р. був ректором до від'їзду (1715) в Петербург. У Росії став активним прихильником реформ Петра І, ідеологом самодержав'я, активно сприяв перетворенню церкви в ідеологічний додаток до монархічної держави. Обіймав високі посади в церковній ієрархії: єпископ (1718), архієпископ (1724), віце-президент (1721) створеного ним Синоду, який замінив у Росії існуючу систему патріаршого управління церквою.

Творча спадщина Феофана Прокоповича досить значна. Вона відображає складний і нелегкий шлях еволюції поглядів автора, суперечності, хитання, обережність та обачність, пастирську терпимість або непереборний гнів. Тут відбилися й особистісні риси характеру вченого, і суперечності та антагонізми епохи, в якій він жив. Так, визнаючи Бога, Прокопович може іронізувати з приводу християнських догм; виступаючи за роз-

виток наукового знання, він може висловити жаль, що "ремеслові та науці сьогодні набагато краще живеться, ніж теології", бо на "божественне вчення безсоромно нападають зухвалі невігласи нашого віку". Ідеалізуючи Петра І, активного душителя України, підтримуючи його реформи, Прокопович з теплотою пише про "нашу батьківщину" — Україну, проголошує похвалу Дніпрові: "Славен будь, отче великий, завжди повноводний, глибокий... Хто б навтішатись досить спромігся любими серцю просторами цих берегів неозорих?.. О, славо і гордосте наша одвіку", присвячує вірші Києву ("Опис Києва"). Суперечливість відчутна і в його наукових творах.

Глибокий знавець античної та сучасної йому європейської культури, Прокопович був енциклопедично обізнаним ученим і залишив слід також в історії розвитку соціологічної думки в Україні й Росії.

Працюючи в Києво-Могилянській колегії, Феофан Прокопович одним з перших в Україні розробляв концепцію суспільного договору та природного права, своєрідно трансформуючи її до запроваджуваних у Росії реформ. Його концепція була менш громадянською та світською як, наприклад, у Гоббса, бо Прокопович виходив з розуміння держави і влади як богоданих, а не лише домовленості між самими людьми. Це відбилося на його концепції "просвіченого абсолютизму", яку він розробляв уже в Росії.

В таких працях, як "Слово о власти и чести царской", "Духовний регламент", "Правда воли монаршей" та інших, він розробляє складну концептуальну систему, намагаючись поєднати принципи божественного походження влади з принципами суспільного договору.

Оскільки державна влада надається Богом, то вона є уособленням найвищої влади. Носієм державної влади є монарх, даний "волею Божою". Люди створюють державу заради збереження свого життя і запобігання взаємному самознищенню. Держава є продуктом договору між народом і монархом. Взаємовідносини монарха й маси підданих — народу Ф.Прокопович розглядає як відносини між батьками й дітьми. Хоча монарх є батьком для підданих і на цій основі він реалізує "народну волю" як наслідок складеної між ним і народом угоди, але монарша влада божественного походження, а відносини між батьками й дітьми — це нижчий тип відносин. Тому монарх має право використовувати свою богодану владу і втручатися в усі сфери життя підданих, в тому числі і в церковні. І так як діти не мають права вибирати своїх батьків і перечити їм, так і піддані мусять підкорятися владі, рішенням і волі свого монарха й не можуть піти на "пребеззаконну справу" — усунення його.

Проте оскільки держава є продуктом угоди між народом і монархом, то й народ може виявляти себе в окремих випадках як активний суб'єкт, наприклад, оцінювати, яка "була чи могла бути воля" правителя, чи в складних питаннях, що інколи виникають у зв'язку зі спадкоємництвом престолу, та ін.

Таким чином елементи концепції суспільного договору Прокопович припасовує до історичної ситуації тогочасної Росії. У порівнянні з відповідними теоріями на Заході тут і мови немає про народ як суверен — носій верховної влади та його дійсно реальну активну участь у системі політичного життя країни. У Прокоповича відсутні й інші радикальні ідеї, притаманні європейським концепціям суспільного договору. І це можна зрозуміти. Адже в Європі вже або відбулись, або назрівали соціальні революції, очолювані буржуазією, тоді як Росія лише започатковувала розвиток промислово-товарного виробництва, його суб'єктних носіїв і елементи буржуазних відносин. Прокопович розробляє та ідеологічно обгрунтовує ідеї "просвіченого абсолютизму", котрий, на його думку, через зміцнення монаршого самовладдя та концентрації влади в одних руках створить необхідні умови для подальшого розвитку просвіти, науки, культури, моралі і т. д.

Ні за своїми переконаннями, ні в силу історичних умов Прокопович не міг запропонувати більш радикальних засобів, проте йому слід віддати належне в тому плані, що він визнає певні (хай дуже обмежені) права за народом у вирішенні деяких державних питань. А це вже новий факт в історії вітчизняної соціологічної думки і факт досить значний: чи не вперше за масою визнається *можливість* активної історичної творчості, її участі в державному житті. Враховуючи історичний час та обставини, навряд чи тоді можливо було сказати більше.

Тут ми бачимо виразний прояв тієї загальної соціально детермінованої закономірності в розвитку соціального пізнання, котре полягає у наявності соціально-економічних та соціокультурних передумов, що детермінують і визначають зміст і функції відповідних соціальних ідей і теорій. Саме ці чинники визначили напрям і зміст у розробці державницької доктрини Феофана Прокоповича.

В теоретичному обгрунтуванні Прокоповичем політичних, культурних і релігійних перетворень Петра І незалежно від їх сучасних оцінок чітко простежується гуманістична й просвітительська тенденція в наданні пріоритету громадським обов'язкам над релігійними та визнанні першочергового значення державних інтересів. Саме в цьому плані у праці "Духовний регламент" Ф.Прокопович теоретично обгрунтував і практично реалізував систему управління церквою в Росії, якою став ке-

рувати не патріарх, а новостворений Синод, залежний від держави.

"Духовний регламент" написаний на замовлення Петра І і схвалений ним. Тут Прокопович різко критикує всілякі спроби "князів церкви" піднестися над світською владою, осуджує їх за зловживання й вимагає, щоб духовенство було "государевими богомольцями", займалося вихованням і просвітою. Такі оцінки й вимоги зумовлені не лише виконанням Прокоповичем практичних політичних і релігійних функцій, а й його симпатіями до традицій гуманістів епохи Відродження, європейської науки й просвітництва. Він підкреслює значення людського розуму, його безмежні пізнавальні можливості, засуджує сліпий фанатизм та аскетизм з його придушенням природних людських почуттів і відмовою від земних радощів. У праці "Рассуждения о безбожии" Ф.Прокопович писав, що сама природа наділила людину пристрастями, і вони "не є злі й шкідливі", бо це залежить від людини. У зв'язку з цим він з іронією й сарказмом пише про відлюдників і самомордувальників власної плоті: "Усе їм грішним і поганим здається, коли вони побачать гарне, веселе і славне, хоча б і праведне, і вірне, і небогопротивне...Як побачать кого при здоров'ї і в добрім гуморі, той звичайно не святий, їм хочеться, щоб усі люди були потворними, горбатими, темними, нещасливими і хіба що в такому стані любили б їх. Таких елліни називали мізантропами, тобто людиноненависниками".

Багато уваги приділяє Феофан Прокопович дослідженню людини. Він розуміє її як носія божественного й природного, як частинку "цього видимого і невидимого світу", котра має елементи тілесної (неодухотвореної), живої матерії та людські чуття; вчений поділяє погляди античних мислителів на людину як на малий мікрокосм, чи особливий світ.

В "Етиці" він розкриває механізми та сенс людської діяльності. Кожна людина діє, бо "вона бажає чогось, заради чого це робить". Оволодіння предметом бажання є щастям, але людина не завжди розуміє, що саме відповідає її уявленням про щастя; тому люди, діючи поквапливо й неправильно, помиляються в своїх бажаннях і не досягають щастя. Прокопович вбачає головне завдання етики, яка керує людською поведінкою, "...досліджувати й навчати, в чому полягає найвище добро, або найвище щастя й блаженство. А цього вона зможе досягти не інакше, як з'ясувавши, що людині найбільш відповідає".

Обов'язок етики — "навчати правил доброї поведінки, а не добре поводитись. Останнє стосується всіх людей, а перше — лише філософів". Таким чином, учений розрізняє етику як науку про норми поведінки від самої етичної поведінки, оскільки метою "доброї поведінки є щастя, або блаженство". Вперше у

вітчизняній науці Прокопович розрізняє теорію моралі (етику як науку) від моральних дій та вчинків, чи, як він пише "...сама етика розглядається двояко — взагалі й зокрема", чи як наука "про мету людських дій, тобто про щастя та заходи людської поведінки"; а в другому випадку її розглядають як саму людську поведінку.

Таке розрізнення теоретичного й практичного (онтологічного інколи) є характерним для наукових досліджень Феофана Прокоповича, оскільки він на категоріальному рівні розрізняє теорію як певний "спосіб діяти або виконувати", або як суму "багатьох понять, яка хоч і спрямовується на якусь справу, проте може існувати і без цієї справи. *Практика* ж є саме виконання справи, яке керується теоретичними правилами".

Теоретичні поняття для нього існують як універсалії, котрі виникають на основі відображення одиничних речей та явищ, і тому, наприклад, поняття "людина взагалі" відображує універсальну природу, притаманну "всім і окремим людям".

Таке розуміння теорії як методу практичної діяльності означає якісно новий крок у розвитку науки як способу відображення дійсності й практичного використання знання для "виконання справи". Особливо цікавою й плідною в розумінні соціальної функції науки є ідея Прокоповича про те, що пізнавальні й практичні функції науки мають бути моральними, пов'язаними з добром, бо метою науки "повинно бути ніщо інше, як те, що є метою доброго діяння". Уперше наука не просто аналізується як засіб людської діяльності взагалі, а розглядається в морально-ціннісному плані як творчість, спрямована на досягнення "доброго діяння". Це вже було привнесенням ціннісного аспекту в розуміння ролі науки та її досягнень.

Творчість Феофана Прокоповича піднесла розвиток наукового знання ще вище у напрямку подолання його залежності від теології та теософії, істотно збільшивши питому вагу раціонального наукового матеріалу над традиційними абстрактно-схоластичними компонентами, котрі поступово витіснялись, а на зміну їм ішли нові парадигми, методологія й світогляд.

Оцінюючи творчість Феофана Прокоповича, слід ще раз підкреслити складність і суперечливість його особистості й творчості, особливо з соціологічних питань. Він справді закладав "підвалини російського цезаропапізму" (Н.Полонська-Василенко), входив у найближче оточення царя Петра І — ворога української незалежності, але ж тема України як батьківщини не була чужою Прокоповичу, про що він сам часто пише у своїх листах.

Можна навести й інші факти. Так, на початку 20-х років XVII ст. митрополит Іов Борецький на противагу пропагованій російській ідеологічній формулі "Москва — третій Рим", прого-

лошує іншу: "Київ — другий Єрусалим", яку підтримали Петро Могила, а пізніше і Феофан Прокопович, особливо в період гетьманства Івана Мазепи. До речі, свою трагікомедію "Владимир" Ф.Прокопович присвятив І.Мазепі, в преамбулі п'єси він пише: "...В преславной Академії Могило-Мазеповіанськой Кієвськой, привітствующой ясновельможного его царського пресвітлого величества войська Запорозького обоїх стран Дніпра, гетьмана і славного чину святого Андрея-апостола, кавалера Іоанна Мазепи, превеликого своєго ктитора...". В епілозі цієї п'єси, коли апостол Андрій пророкує величне майбутнє Києву, Прокопович вкладає в уста апостола й пророцтво про появу Києво-Могилянської академії ("Колико бо мужей совершенних произведет ти дом сей") та Івана Мазепи як її покровителя ("Над всіми же сими храминами зиждитель Іоанн (тобто І.Мазепа. — *М.З.*) славимий начертан зрится"). А після Полтавської битви Прокопович назве Мазепу "проклятим змінником", "ізвергом мерзким", напише донос на наказного гетьмана П.Полуботка.

М.П.Драгоманов, говорячи про видатних мислителів і вчених, в тому числі й Прокоповича, з жалем писав, що "таких людей стала тратити в XVIII ст. наша Україна для столичної Московщини, а там вони перероблювались з вільних людей на царсько-церковних чиновників". Фактично ж цей процес втрати інтелектуального потенціалу України розпочався в другій половині XVII ст., коли вищі верстви духовно-інтелектуальної еліти їхали в Росію, обіймали там високі посади й здебільшого поривали свої зв'язки з батьківщиною, її народом і культурою, закладали підвалини російської освіти, науки, європеїзованої культури. На той час Росія ще не мала ні своїх вищих навчальних закладів, ні шкіл, ні книгодрукування, і Петро І, як зазначає Бантиш-Каменський у своїй "Історії Малої Росії", посилав своїх людей навчатися в Києві та Чернігові "составлять чернилы и всякому книжному урядству". Таким першим "перелітним птахом" був Єпифаній Славинецький, український вчений, який на запрошення царя Олексія поїхав працювати в Росію, пізніше до Москви переїхали Симеон Полоцький, Дмитро Туптало (св. Димитрій Ростовський, автор "Четьї-Мінеї"), а з часом масштаби відпливу з України інтелектуальної еліти дедалі зростали.

Яскравим представником нового покоління, котре вийшло із стін Києво-Могилянської академії, був Г.Кониський.

Георгій КОНИСЬКИЙ (1715–1795) з 1728 р. навчався в Києво-Могилянській академії, потім працював тут професором, читав курси філософії, фізики, етики, риторики, піїтики (1747–1751), з 1751 р. був її ректором; відомий як учений, письменник, релігійний діяч (з 1755 р. білоруський єпископ, з 1783 — архієпископ).

Науковий доробок Георгія Кониського свідчить про істотний прогрес у розвитку соціального й філософського знання у XVIII ст. У своєму курсі "Фізики" вчений часто ототожнює природу й матерію, твердить, що "першій матерії" відповідає назва природи; коректно заперечує уявлення про пасивність природних речей: "Думка, яка встановлює лише принцип пасивності природних речей, не може бути доведеною", а "природа є принципом і причиною руху і спокою", "рух зумовлює природа", бо Бог створює природу такою, що не потребує подальшого втручання в її процеси.

Це істотне методологічне зрушення й відхід від існуючої парадигми, що вносить значні новаційні елементи в розуміння Кониським соціальних процесів. Таке "розведення" божественного (наявність якого визнає учений) і природного не випадкове. Цього принципу він додержується і в своїх соціологічних поглядах.

У праці "Моральна філософія, або етика" Кониський намагається показати активний характер людської діяльності й поведінки, які визначаються "свободою волі" (чи "вільної волі"). Автор визначає волю "як царицю", але вона "сама собою несвідома й недосвідчена", а тому розум внаслідок взаємодії з волею зумовлює відповідні людські дії.

Тут ми маємо досить складну концепцію людської активності, спрямованої на досягнення "корисного чи некорисного" в житті людини. Активність Кониський пов'язує з соціальною діяльністю й відповідальністю людини за свій вибір і вчинки, що дуже важливо. Тут людина виступає як діяльний суб'єкт, від чийого вибору залежать відповідні наслідки.

Георгій Кониський далекий від фаталізму в розумінні людської діяльності і вбачає її рушійні сили й мотиви в самій людні, а не в вище передвизначених факторах, і таким чином він послідовно поширює принцип саморозвитку на природу й людину, розглядаючи їх як богостворені світи, але такі, що наділені власною внутрішньою активністю та іманентними законами розвитку, котрі випливають з їх власного існування.

Г.Кониський досить глибоко для свого часу досліджує природу людини. Він виходить з принципів дуалізму та двоїстої істини, які ефективно спрацьовують в даному випадку, бо він показує відмінність між вищим (Богом) і природним світом з його різноманітними "діючими" явищами. Серед них він розрізняє "чуттєві діючі" (фауну), чи світ живої природи, котрий не "розпізнає засобів для наслідування... мети, хоча застосовує їх за природною спонукою (інстинктом)". Так, павук інстинктивно використовує закладені природні засоби для досягнення об'єкта задоволення своєї потреби ("добра") — мухи. Друга

група природних процесів і явищ — "неживі речі", позбавлені інтелекту й відчуття, коли "діючий ніяким способом не розпізнає мети, однак тягнеться до неї природною схильністю": камінь падає донизу, вогонь тягнеться вгору.

Створена ж Богом людина належить до "богоетичних", чи "інтелектуальних діючих", до яких Кониський відносить Бога, ангелів і людей. Це найдосконаліша діюча, бо "діючий не тільки оволодіває метою в розумінні добра, але й навіть розпізнає її зовнішній різновид та співвідношення засобів оволодіння нею... Такий спосіб відповідає лише розумній природі".

Тут Кониський уперше в вітчизняній науковій літературі дає глибокий аналіз механізмів людської діяльності, який досить близький до сучасного розуміння цієї проблеми. Людська діяльність розглядається як "найдосконаліша", бо вона усвідомлена, включає "мету", "засоби" її досягнення, "добро" як потребу, котру можна задовольнити, усвідомлюючи її у формі першопочаткової цілі (цілепокладання), котру реалізують завдяки відповідним засобам і мають на "виході" результат, де "добро" вже є не спонукальною потребою, а самим матеріалізованим предметом для її задоволення.

Для Г.Кониського розум, інтелект є визначальними критеріями в розумінні людини. Він зазначає, що "найправильнішим" є таке визначення людини: "вона є розумна істота... бо розум і воля між собою пов'язані і не буває так, що будь-кому, кому забороняється вільна воля, давалося світло розуму. А тварини діють не вільно і не з уподобання..."

Людина підноситься над іншими істотами, бо їй притаманна "структурна досконалість її тіла і думки", а коли "людину природа позбавила одягу і зброї, то дала талант і розум", завдяки чому та "може підготувати все потрібне для використання і збереження життя", бо "вміє собі зарадити і від спеки, і від холоду і може перемогти найбільш сміливих і диких звірів, слабка і повільна переслідує дуже спритних".

Земна життєдіяльність людини становить сенс людського блага, хоча є й вище благо, котре "приготував людині Бог" у потойбічному світі, та воно не виключає необхідності земного щастя. Людське благо, чи щастя передбачає наявність здоров'я, доблесті, задоволення потреб у живленні, продовженні роду, чуттєвих насолод, відчуття благополуччя та щасливої долі, потребує занять розумовою діяльністю і т. ін. Але все це має бути в розумній мірі, в поміркованих межах, бо в разі надмірності чи нестатку благ людина не буде щасливою. Вона має прагнути до насолоди, але не абсолютизувати її, не перетворювати в самоціль; їй також не личить аскетизм та апатія до життя, бо це теж неприродно для людини: адже людський розум, свобода

вибору та здоровий глузд мають визначати розумну міру споживання життєвих благ. Критикуючи стоїків за їхній ригоризм, проповідь морального ідеалу, котрий вони вбачали в позбавленні людини від афектів, проповідували безпристрасність та апатію, Кониський підкреслював, що така догма "придушує любов батьків до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стойкості вчить грубості й жорстокості".

Ці ідеї та принципи додержання міри в діяльності людини, необхідності збереження поміркованості в усьому дуже характерні для творчості Григорія Сковороди — учня Георгія Кониського.

Г.Кониський — автор драми "Воскресіння мертвих", поетичних творів. Йому тривалий час помилково приписували авторство дуже популярної в свій час праці "Історія русів", де захищалися ідеї української автономії та республіканізму.

Творчість Кониського знаменує новий крок у розвитку соціальної та соціологічної думки в Україні. Вона демонструє високий рівень гуманістичної культури автора як виразника ідеології українського відродження й просвітництва. Мабуть, не буде перебільшенням розглядати Кониського як одного з перших українських мислителів, хто звернув увагу на *цінності* людського життя, котрі він називає благами, а багатосторонній аналіз проблеми людини ще раз засвідчує, що українська наука в цей час перебувала на шляхах розвитку її до гуманізації, розгорталася в напрямку досліджень людини, суспільства. Істотно коректувалась і доповнювалась традиційна методологія, дедалі більшого значення набували нові парадигмальні принципи, згідно з якими природа виходила на перший план у дослідженні і людини й пізнання. Все це збігалося з тенденціями розвитку загальноєвропейської науки, котра інтенсивно розробляла й використовувала нові методологічні та теоретичні принципи наукових природничих і соціальних досліджень, позбавлених фаталізму та містицизму і орієнтованих на натуралістичні парадигми.

§ 6. Соціологічні погляди Григорія Сковороди

Вершиною розвитку просвітництва й гуманістичних традицій Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. стала соціальна філософія видатного мислителя, поета, мандрівного філософа й просвітника Г.С.Сковороди.

Григорій Савич СКОВОРОДА (1722–1794) народився в селі Чорнухи на Полтавщині в сім'ї малоземельного козака Лубенського полку. Змалку виявив здібності до навчання, інтерес до читання книжок, "охоту до науки" і в 1734 р. у 12-річному віці він вступив до Києво-Могилянської академії, де провчився з перервами до 1753 р. Деякий час працює домашнім вчителем, потім викладачем Харківського колегіуму, звідки його звільняють (1769) за невідповідність поглядів і концепцій офіційним. Із цього часу Сковорода стає мандрівним філософом, чверть століття проповідуючи своє вчення серед народу, й залишається в його пам'яті як полум'яний шукач правди, істини, прихильник гармонійності духовного та фізичного буття людини.

Складна за своєю символікою і багата за змістом філософська спадщина великого національного мислителя давно привертає до себе увагу численних дослідників самобутністю проблематики й засобами її вирішення, а також своєю потенційною актуальністю на різних етапах подальшого розвитку філософського та соціального знання.

Філософія Григорія Сковороди не являє собою традиційну строго логічну, чітко категоріально визначену систему знання. Його не цікавлять усталені філософські й богословські традиції, поняття та принципи. Своє вчення Сковорода розробляє на основі власного світосприймання, відчуття та буття. Тому кожній праці мислителя притаманне складне переплетіння художніх і міфологічних образів, релігійних символів, філософських, природничо-наукових, політичних, етичних, релігійних понять, котрі трансформуються, переплавляються крізь авторське світовідчуття, інтегруються в синкретичному поєднанні раціонального й чуттєво-емоційного. Це виділяє філософські праці Сковороди з-поміж інших, а він сам виступає як філософ-митець, філософ-поет. Мислитель передає свій світогляд, власні шукання, особистий досвід осягнення й збагнення мети людського життя і належить до того рідкісного сократівського типу мислителів, чиї особисті переконання збігались зі способом власного життя.

Григорій Сковорода залишився в українській і світовій культурі як філософ, проте його філософія особлива, вона наближена до концепцій філософського антропологізму. Академік В.І.Шинкарук визначив її як "гомотеїстичний антропологізм", оскільки

Сковорода розглядає внутрішню духовну сутність людини як божественну, як Бога в людині, бо "...истинный человек и Бог есть тожде".

Людина, сенс її життя й діяльності — центральні в творчості Сковороди. Її можна розглядати як першу в історії української філософської думки концепцію *соціальної* філософії, оскільки безпосереднім об'єктом досліджень є саме людина в прояві її волі, духу, покликання, "серця", прагнень, діяльності, праці. За словами самого мислителя, коли людина має веселий дух, спокійні думки, серце мирне, то все є світлим, щасливим, блаженним: "Се є філософія".

В контексті соціальної філософії Сковороди можна виокремити декілька важливих аспектів, що характеризують і соціологічні погляди мислителя. Але розуміння їх пов'язане, безумовно, з загальними філософськими поглядами мислителя, котрі спробуємо коротко викласти.

В основі філософського вчення Г.Сковороди лежить принцип існування трьох світів: макрокосм (всесвіт), мікрокосм (людина), символічний світ (Біблія), котрий поєднує макро- і мікросвіти. Кожен з цих світів має подвійну натуру — видиму, зовнішню ("тварь", матеріальну натуру) й невидиму, приховану (духовну). Видимими частинами макрокосмосу-всесвіту є матерія, мікрокосмосу-людини — її плоть, фізичне тіло, символічного світу — Біблія. Вищими, невидимими — духовними їх натурами є Бог у всесвіті, людський дух — в людині, справжні, а не приховані, завуальовані божественні істини — в символічному світі, якою є Біблія з її внутрішньою іманентною сутністю. Біблія — це загадка, котру слід розгадати, вона є носієм втаємниченої істини про вищі духовні цінності, які слід пізнати. Але одночасно вона "есть ложь", "враки", оскільки написане — лише форма, що містить зерна істини та ідеали людських взаємин. Кожна людина може і має осягти затаєні істини Біблії, щоб досягти щастя: адже в них, а не в багатстві, не в примарних спокусах "першого ворога" — "нарум'яненої мавпи" — видимого світу вона досягне вищого блаженства.

Соціальні аспекти життєдіяльності людини Сковорода розкриває в своїх етичних, педагогічних поглядах, ученнях про "сродну працю" та соціальний ідеал — "горній Ієрусалим".

Центром розгортання соціальної проблематики є проблема людського щастя. Виходячи з концепції двоїстої природи всякого світу, Сковорода розрізняє в людині її тілесну і духовну (божественну) натури. В цьому не було б нічого нового, коли б філософ безпосередньо наслідував теософську традицію протиставлення смертного тіла богоданій безсмертній душі. На перший погляд роздвоєний "мікрокосм" Сковороди так і сприй-

мається: адже в людині є "божественне", невидиме й матеріальне, тілесне. Проте автор не завжди слідує жорсткій традиційній схемі їх протиставлення. Він не стільки протиставляє ці дві природи в людині, скільки підкреслює примат невидимої природи над видимою, тілесною, бо дійсна людина — це її внутрішній духовний світ з притаманними йому волею, розумом, почуттями, прагненнями, природними здібностями, що приносять задоволення й щастя, коли вони збігаються з відповідною їм формою практичної діяльності людини, "сродною працею". Можна сказати, що Сковорода протиставляє "дві природи" людини лише теоретично, моделюючи їх як різні сутності, але при аналізі онтології, буття "мікрокосму" розглядає їх як двоєдині, синкретні. Він підкреслює, що "всякий род пищи и пития полезен и добр есть", як і потреба в одязі, здоров'ї, у відсутності злиденності тощо, але все це має бути помірним, не перетворюватися в самомету людського життя. Не випадково Сковорода згадує слова Сократа — живу не для того, щоб їсти й одягатись, а їм і одягаюсь, щоб жити.

Сковорода — проповідник поміркованого способу життя; він осуджує нагромадження багатства, прагнення до фізичних насолод, бо жити заради цілі "петь, пить и есть не есть дело". Це не робить людину щасливою, вона подібна до шершня, на відміну від бджоли, котра "есть герб мудрого человека, в сродном деле трудящегося".

Праця потрібна людині як умова її існування, але суть дійсної, істинної людини полягає "не во внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его — то истинный человек есть". Істинну людину визначає її внутрішня духовна сутність — "Бог". Божественне начало споконвічно притаманне людині, вона причетна до "царства божого", закладеного в неї. Тому пізнати в собі божественну суть як вищу істину, розгадати загадку "символічного світу" становить сенс життя і досягнення справжнього людського щастя. Можливість здійснення цієї мети Сковорода вбачає в процесі самопізнання. Цей шлях робить людину вільною, і вона не є нічиїм рабом, навіть божим.

Самопізнання мислитель розглядає як засіб, що дає змогу людині відчути свою вищу, "божественну" сутність, бо щастя, мир, рай, бог "внутри тебя есть". Осягнення такої мети формує істинну людину, бо така людина тотожна Богові.

Самопізнання — це перманентний процес руху людини до вищої істини від стадій чуттєвого сприймання явищ зовнішнього світу, коли вона орієнтується на земні цінності ("плоть" і "прах"), але не знаходить у цьому щастя, бо "бренний кумир" стає тісним, обмеженим, породжує розчарування, духовну кризу. Вихід із цього Сковорода вбачає в принципі "Пізнай самого себе".

Самопізнання полягає в необхідності усвідомлення полярності світу, його "дихотомічності", роздвоєності на видиме—невидиме, матеріальне—духовне, гідне—недостойне і т. ін. В таких ситуаціях людина завжди знаходиться в стані гострої драматичної напруги; вона поставлена перед вибором, котрий визначає відповідні шляхи подальшої діяльності між високим і ницим, благородним і негідним, між добром і злом, блаженством і стражданням тощо. Правильний вибір пов'язаний з "невидимою натурою", яка зумовлює справжню свободу на відміну від обмеженого "бренного кумира": "Духовный ...человек есть свободен. В высоту, в глубину, в широту летает безпредельно".

Сковородинська концепція людини цікава й плідна в тому відношенні, що вона виходить із визнання примату "серця", духовності над тілесністю, проте їй притаманні і певні недоліки.

Г.Сковорода розглядає людину переважно як атомарну істоту поза системою соціальних зв'язків, визнаючи при цьому її загальні сутнісні родові ознаки: "...если кто единого человека знает, тот всех знает". Адже самопізнання Сковорода розглядає як суто індивідуальний, особистісний акт. Соціальний контекст впливу на людину, на процеси формування, розвитку та діяльності її випадає з поля зору. Людина аналізується поза історичним простором і часом. Але люди не народжуються мудрими чи дурнями (за виключенням клінічних випадків), добрими чи злими, щедрими чи скупими і не завжди можуть вибрати "сродну" працю в силу соціальних обставин. Ці якості й можливості визначаються системою суспільних відносин, у яких формується й живе людина як продукт суспільства та його член. Але це вже деталі.

Найважливішою заслугою українського мислителя є спроба розкрити сутність людини, визначити притаманні їй специфічні риси, заперечення зведення її до природного організму чи механізму, "людини-рослини" чи "людини-машини" (як це мало місце в концепціях французьких просвітителів). Його розуміння людини було на порядок вищим і випереджало час.

Концепція людини в творчості Григорія Сковороди набула подальшого розвитку в ученні про "сродну" працю.

В складній алегоричній, символічній системі вчення Сковороди, чий "жребий с голяками" визнавав сам автор, чітко відображені основні духовні цінності селянської маси, просвітником якої він був. Про це свідчать сковородинські заклики до поміркованості в житті, захист "голяків", пропаганда народних морально-етичних принципів тощо, але особливо близьким для селянського менталітету є шанобливе ставлення Сковороди до праці як істотного атрибута людської природи й умови досяг-

нення щастя, бо "сердечное веселие, душевную крепость" людина досягає лише в процесі своєї праці.

В дослідженні ролі й значення праці Г.Сковорода виступив як учений-новатор, що сказав своє оригінальне слово про "сродну працю" як сутнісний атрибут людського життя й розглянув окремі механізми процесу перетворення праці із засобу життя в умову досягнення людиною щастя і блага.

"Сродна праця" є однією з найважливіших категорій в системі філософських і соціологічних поглядів Сковороди в розумінні людини, її діяльності та сенсу життя. Вона дає можливість розкрити розуміння Сковородою індивідуального та загального блага і щастя, систему виховання, своєрідність його інтерпретації соціальної рівності й нерівності між людьми та ін.

Що ж таке "сродна (споріднена) праця" чи, за його термінологією, — "сродный труд"?

Сковорода, розглядаючи двоєдину природу людини, вважав, що вона народжується з певними, так би мовити, "запрограмованими" задатками (здібностями, нахилами) до того чи іншого виду діяльності. Бог як універсальне уособлення трьох світів ("Бог, природа и Минерва есть то же") вкорінений і в людині. В процесі самопізнання вона відкриває в собі вище начало, котре єднає її з Богом і робить богорівною насамперед завдяки усвідомленню свого власного покликання, адекватно оцінює свої природні задатки й реалізує їх у відповідних формах діяльності. Тоді вона досягає щастя.

Найповніший аналіз "сродної праці" викладений у творі "Разговор, называемый алфавит, или букварь мира", де в зв'язку з цією проблемою розглядається ряд інших соціальних проблем, на яких коротко зупинимось.

Вчення Сковороди про "сродну" (споріднену) працю розкриває джерела "сродності" — призначення, покликання людини до конкретного виду діяльності. Їх закладає природа-бог з моменту народження людини. Тому все "сродне" є природним у людині.

Люди не народжуються однаковими за своїми задатками: одні "сродні" до землеробства, другі — до військової справи, треті — до богослов'я і т.д. Якість і міра обдарувань теж різні: "Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись сия: "Неравное всем равенство"...Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный. И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести зря покушаются?"

Нерівність між людьми — у відмінності їх природних задатків, але це не підстави для соціальної нерівності. В суспільстві існує "сто спорідненостей, сто званнів", але всі вони почесні,

однаково потрібні, тому пізнання власної сродності як реалізація здібностей у відповідній сфері діяльності робить людину щасливою і рівною серед інших людей, бо кожен вид праці заслуговує на повагу. А бігати за званнями й посадами, до яких людина не має здібностей, є "неотложный знак несродности", бо неспорідненість потворить і вбиває всяку посаду і "сие обществу вредно".

Сковорода зазначає, що пізнати свою "сродность" важко, але можливо, бо крім самопізнання кожна таємниця має власну "тінь", тобто є зовнішні ознаки, за якими можна розпізнати "сродность". Це вже мистецтво педагогіки. Якщо одна дитина робить ярмо, а інша підперізує шаблю, то це і є показником покликання першої до землеробства, а другої — до військової справи.

Невідповідність природних задатків посаді — джерело особистих невдач і суспільного зла. Людина не на своєму місці страждає сама і приносить негаразди оточуючим: "Кто безобразит и растлевает всякую должность? Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? Несродность. Кто обесчестил чин священнический и монашеский? Несродность. Она каждому званию внутреннейший яд и убийца... Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбивый гражданин..." Якщо Бог створив людину "землеробом, чи гончаром, чи бандуристом", то їй потрібно слідувати за цим покликанням, а не намагатися займатись чимось вищим чи іншим, але "несродним".

Якщо людина не має природного нахилу до праці, то вона лише шкодить суспільству, бо "природа — мати охоти", охоти, котра запалює людину до праці, рухає нею. Якщо ж її немає, коли людина не на місці, то й праця здається їй тяжкою, і жодна наука тут не допоможе, бо наука без наявності "сродності" виявляється безсилою.

Сковородинська концепція "сродної праці" є засобом пояснення численних феноменів соціального життя і набуває методологічного значення в розкритті їх причин та механізмів. Так, вчення про "сродну працю" намагається пояснити деякі процеси суспільного поділу праці. Проте вразливою стороною концепції є факт заздалегідь "передвизначених" сфер діяльності в суспільстві, тоді як історично суспільний поділ праці передував становленню спеціалізованих сфер діяльності — конкретним професіям чи то в галузях матеріального виробництва, чи в сферах розумової діяльності. В суспільстві найчастіше не "сродність", а соціальний статус людини зумовлює можливості вибору нею відповідної праці, навіть коли вона "несродна" для неї. Адже представники вищих класів ніколи не займались селянською чи ремісничою справою і, навпаки, соціальні умови нижчих верств,

якими б "сродностями" до інтелектуальної праці вони не були наділені, стояли на перешкоді їх просуванню вгору.

Проте в ідеалі така постановка питання Григорієм Сковородою дуже цікава й плідна, бо він порушує питання про соціальні умови реалізації природних задатків людини в суспільстві, які оптимально могли б здійснюватися на користь і людині й суспільству одночасно, сприяти гармонії особистих і суспільних інтересів.

Звичайно, що за браком даних наукового характеру мислитель не міг усебічно розкрити поставлену і ще й досі не вирішену проблему. Цим можна пояснити, що він констатує суспільний поділ праці як статичну даність і не розглядає її історичний генезис, що зумовлює появу нових професій, спеціалізацій, посад і т. д. і т. п. Проблематичним є розуміння Сковородою "сродності" як *одного* можливого варіанта здібностей. Насправді ж людина має багато чи, принаймні, кілька "сродностей" — здібностей, нахилів, задатків, і за певних умов вона може реалізувати один із них у відповідній формі діяльності, навіть змінюючи професію, але працюючи за покликанням. Крім того, передвизначеність "сродностей" прирікала б суспільство на стагнацію. Сьогодні ми знаємо сотні нових професій, не відомих Сковороді. Вони викликані соціальними потребами суспільства, породжені об'єктивною логікою розвитку матеріального й духовного виробництва. Тому посадово-професійне заповнення місць праці відбувається не на основі природженої "сродності", а завдяки її широким потенційним можливостям пристосовуватися до відповідних соціальних потреб і запитів на дану професію чи вид діяльності, а це вже залежить не стільки від людини, скільки від суспільства, членом якого вона є.

Величезним досягненням Г.Сковороди була ідея необхідності вивчення природних здібностей людини та їх адекватного використання в системі суспільного поділу праці. Він цілком правий, коли розглядає "неспорідненість", працю за нуждою чи зовнішнім примусом як причину індивідуального й суспільного зла. Та соціальні коріння цього явища він не побачив. Адже суспільні потреби зумовлюють попит на ті чи інші соціально необхідні види діяльності. Такий соціальний контекст у Сковороди відсутній.

Вихідним началом в аналізі "сродної праці" у нього є не суспільство, а людина, індивід, особистість, котра з народження "запрограмована" на певний вид діяльності. Але ж професій космонавтів, водіїв, трактористів, хіміків чи програмістів не було в минулому, оскільки не існували такі види діяльності і люди не народилися з цими професіями. Їх "сродна праця", з одного боку — детермінована соціальними потребами, а з іншого — ши-

рокою варіативністю та мобільністю тих природних задатків ("сродностей"), розвиток яких суспільство може використовувати й спрямовувати у відповідності зі своїми потребами.

Соціально-професійну структуру суспільства Сковорода розглядає статично: є набір "сродностей" і відповідних їм суспільних видів діяльності — професій, посад тощо: "сто сродностей, сто званий". Виходячи з "паралельності" їх співіснування, автор помилково інтерпретує соціальну структуру суспільства, оскільки вбачає причини соціальної нерівності в передвизначеному "неравному всем равенстве", котре можна подолати відомими засобами самопізнання й вибору відповідного заняття (бо сокола, а не черепаху можна навчити літати). Принаймні, такий вигляд має проблема соціальної нерівності в його інтерпретації.

Проте Григорій Сковорода був мудрою людиною, філософом, він бачив існуюче соціальне зло, нерівність і несправедливість, і його ставлення до цього — негативне, осудливе, але це осудження зовнішнього спостерігача, котрий переконаний у нездоланності існуючого зла, хоча шляхи й рецепти подолання цього йому відомі. Цю особливість соціального протесту Сковороди проти "мира лукавого" його кумирів та ідолів тонко підмітив Іван Франко, підкресливши, що мислитель цінив над усе свободу і бачив дуже добре, що для його поглядів і ідеалів, його вдачі і моральної чистоти не було місця в суспільній ієрархії.

Спосіб життя Григорія Сковороди був відповідний його особистим переконанням, ідеалам і вченню в цілому. Народний мудрець мріяв про ідеальне суспільство, засноване на принципах свободи, людської взаємоприязні та щастя.

Виходячи з розуміння двоїстої природи людини, він створює модель ідеального суспільства на основі осягнення смислу Біблії як символічного світу. Тому суспільний ідеал, а вірніше — ідеал суспільства Сковорода уособлює (і це є цілком логічно) у вченні про "горній Ієрусалим".

У праці "Книжечка о чтении Священного писания, нареченная жена Лотова" Сковорода описує ідеал суспільства, суспільних відносин і цінностей, в котрих він вбачає "сім'я істини", вилученої на основі символічної інтерпретації Біблії. Насправді ж мислитель переносить свій ідеал людських земних взаємин в "горню республіку", де "новый мир и люд божий, земля живых и царство любви, горний Иерусалим; и, сверх подлого азиатского, есть вышний. Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разности — все там общее. Общество в любви, любовь в боге, бог в обществе. Вот и кольцо вечности. От людей сие невозможно".

Таким чином, ідеал суспільства й соціальних відносин Сковорода вбачає не в світі матеріальних, уречевлених предметних

відносин, а у відносинах, що спираються на глибинні духовні й моральні засади, на внутрішні переконання людини, котра здатна керувати тілом і тілесними пристрастями, які суперечать божественному й людському духові, ідеалам добра, щастя та істини.

"Горній Ієрусалим" Сковорода не розглядає як потойбічний світ чи рай. У цьому і полягає складність розуміння його філософських і соціологічних поглядів, котрі часто подаються у вигляді метикуватої символіки. Він дає власну інтерпретацію Біблії і вбачає в "горній республіці" свій соціальний ідеал, що уособлює вищі духовно-етичні цінності Бога-всесвіту та мікрокосму-людини в їх синкретизмі й неподільності, коли людина пізнає в собі Бога, а божественне становить сутність людського (духовного) життя. Може, у цьому й міститься ключ до розуміння останньої фрази з процитованого уривка: "От людей сие невозможно", якою він підкреслює відмінність між реальним суспільством і його ідеалом.

Сковорода здебільшого розглядає людину не як рід, а як індивіда, особу, та це не значить, що він обминає проблему суспільства. Останнє він розглядає як складну систему, уподібнюючи її машині: "Общество есть то же, что машина. В ней замешательство бывает тогда, когда ее части отступают от того, к чему оные своим хитрецом сделаны", тому потрібно уникати подібних замішань і берегти основу суспільства, "заступать общества основание — правду". Правду як головне підгрунтя суспільства Сковорода трактує в дусі традиційних народних уявлень як уособлення істини, антитезу неправди, як відповідність верховному закону, а цей закон "духовний є". Якщо праця є необхідною умовою фізичного існування людини й суспільства, то правда — його духовний базис. Адже істинна людина створена "по Богу в правді і преподобії істини".

На принципах правди, істини, прагнення до щастя й засновується ідеологія сковородинського гуманізму. Характерними рисами його є визнання цінності людини та її життя, право людини на свободу, щастя, самореалізацію в "сродній праці" тощо. Мислителю відомі шляхи досягнення цього: через самопізнання та морально-етичну досконалість, а це вихід за межі тілесного, матеріального. Проте не всі це розуміють і зупиняються на видимому, що породжує негаразди в суспільстві: "Кто не желает честей, сребла, волостей? Вот тебе источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжеб, граблений, татьбы, всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены... падения государств и вся нещастий бездна".

Люди прагнуть багатства, чинів, задоволення плотських потреб, женуться за матеріальним і не розуміють своєї істинної

людської духовної сутності, того, що справжнє щастя "внутри нас есть". Тому за наявності існуючих наук людині не вистачає найголовнішої, "верховнейшей" науки — науки про людину та шляхи досягнення нею щастя. Сковорода так пише про це: "Я наук не хулю и самое последнее ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на них надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку, до которой всякому веку, стране и состоянию, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастие всем без выбора есть нужное, чего, кроме нее, ни о какой науке сказать не можно".

Думка про необхідність такої науки була ще раніше висловлена Сковородою в його праці "Асхань" (1767), де він визначає її як "глубочайшую и новейшую", оскільки ще "нигде ей не обучаются", хоч вона є одночасно й "предревняя потому, что самонужнейшая". І це справді так, бо, не пізнавши глибинних джерел власного буття, людина завжди буде приречена на страждання.

Значну частину свого наукового доробку Г.Сковорода присвятив розробці цієї науки. Найголовнішими здобутками її стали ідеї про природну людину, котра хоч і слідує "блаженній натурі", але внутрішня сутність її не зводиться до природного тілесного начала, бо таким для людини є внутрішня духовна й морально-етична сутність і "сродність", самопізнавши які людина здатна свідомо керувати собою, бути внутрішньо вільною і щасливою; працюючи за покликанням і усвідомлюючи велич його змісту — розгаданого, пізнаного за прихованими символами, людина виходить "из телесных веществ границ на свободу духа".

Сьогодні, коли соціологія та соціальна філософія поставили на архівні полиці дегуманістичні концепції й принципи розуміння людини, соціальних спільнот як механізмів, "гвинтиків", організмів, прямолінійних вульгаризаторських залежностей їх життєдіяльності від матеріально-технічної бази чи економічних відносин і фетишизації притаманних їм закономірностей, потреба в "верховнейшей" науці, орієнтованій на людину, на знання людського "серця", чи, так би мовити, науки "кардіацентричної" не зменшується, а зростає. Наш великий співвітчизник поставив в умовах нового часу цю проблему — проблему необхідності створення науки про людину — людинознавство. Розуміння її потреби вже назрівало в світовій науці й особливо стало вітчутним наприкінці XVIII — на початку XIX ст., коли в західноєвропейській соціальній думці складалася криза, породжена безплідністю двох протилежних підходів у пізнанні людини й суспільства: емпіризмом історіографії та позбавленими соціокультурного емпіричного матеріалу спекулятивного, абстрактного їх аналізу філософією та філософією історії. Пер-

шими, хто вказав на це, були К.А. Сен-Сімон та О.Конт: перший поставив питання про необхідність "науки про людину", а другий спробував його реалізувати у своїй "соціальній фізиці", більше відомій як соціологія. Але це вже було XIX століття.

Григорій Сковорода до ідеї необхідності науки про людину приходить раніше й іншими шляхами: для нього людина — не стільки тілесність, скільки складний внутрішній духовно-психологічний феномен, для Сен-Сімона й Конта — об'єкт спостереження, експерименту, атомарна одиниця в системі загальних зв'язків. Тут кожен по-своєму правий і однобічний, а тому сучасна наука про людину інтегрує ці підходи й розглядає її як синтез, систему складного взаємопов'язання тілесного, духовного, соціального в їх, так би мовити, соціальному філо- та онтогенезі. Але видатний український мислитель має рацію в тому, що без науки про людину, котра мусить розкрити її глибинну сутність, людська душа ніколи не наповниться щастям.

Г.Сковорода, можливо, був першим мислителем у Європі, хто усвідомив суперечність між науково-технічним і моральним прогресом. В "Разговоре пяти путников об истинном счастии в жизни" він однозначно констатує, що нові наукові й технічні досягнення не роблять людину щасливою, їй "недостает чегось". Хоч люди "измерили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в Луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, возвращаем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изобретения. Боже мой, чего не умеем, чего мы не можем! Но то горе, что при всем том кажется, что чего-то великого недостает. Нет того, чего и сказать не умеем: одно только знаем, что недостает чего-то, а что оно такое, не понимаем". Продовжуючи далі цю думку, Сковорода пише, що математика, медицина, фізика, механіка, музика, чим більше їх смакуємо ("вкушаем"), "тем пуще палит сердце наше голод и жажда". Він бачить вихід з цього в розвитку науки про людину, але для сучасного читача абсолютно адекватно сприймається сковородинське відчуття якоїсь неповноти, дефіциту "серця", відсутності душевної рівноваги та спокою на фоні сучасного стану розвитку науки, техніки, технології, які не зробили людину і людство щасливими, не вгамували "голод і спрагу", а навпаки, викликали ще більший неспокій за непередбачені наслідки суспільного розвитку, бо й сьогодні людям "чогось великого не вистачає". А може цей дефіцит і є тим вічним двигуном, що рухає людину вперед?

Безумовно, Г.Сковорода має рацію, що створений людиною матеріальний світ речей і технологій (друга природа) не може

забезпечити їй щастя, бо воно в душі, розумі й "серці" людини. Як його пізнати, не відомо й досі.

Отже, в історії розвитку філософської та соціологічної думки Григорій Сковорода виступив як новатор, котрий в іншому ракурсі побачив і спробував розкрити сутність людини, справедливого суспільства, де праця за "сродністю", за покликанням робить людину щасливою, і досягнення цього блага створює основи блага загального — суспільного, бо щасливим є той, хто "спряг сродную себе частную должность с общей. Сия есть истинная жизнь".

Вчення Г.Сковороди, його щира "філософія серця", ідеї гуманізму наводять на роздуми й сьогодні, бо проблеми людини та її щастя — завжди центральні в суспільстві, на якому б етапі свого розвитку воно не перебувало.

* * *

Після Люблінської унії 1596 р. Русь-Україна втратила свою автономію і вплив у князівстві Литовському, і над нею зависла загроза з боку зміцнілої Речі Посполитої — Польщі. Внаслідок посилення польської експансії в Україні розпочинаються якісно нові процеси політичного й духовного характеру, пов'язані з силовою та ідеологічною боротьбою за самозбереження українського етносу від асиміляції і поневолення.

Під впливом нових історичних обставин соціальне знання в Україні піднімається на більш високий рівень, глибше аналізуються соціальні процеси, значно розширюється спектр соціальної проблематики, вона міцніше пов'язана з гострими проблемами тогочасного життя.

В Україні виникає своєрідний поліфункціональний суб'єкт вітчизняної історії — козацтво. Як соціальний феномен воно становить особливий інтерес для соціології, оскільки козацтво може розглядатись в різних ракурсах: як соціальна спільність, елемент соціальної структури, як військова організація, як своєрідний соціальний інститут тощо, а його роль у суспільному житті країни постійно зростає. Виникають нові умови й чинники розвитку етнічної самосвідомості, яка дедалі більше політизується під зростаючим впливом теоретичних чинників — наукових, просвітницьких, тоді як православна церква переживає кризу і на певний час дещо втрачає свою роль об'єднуючого начала для українців. Для протидії цьому процесові відбувається формування братств, які стають важливим соціальним інститутом щодо організації управління всіма сферами життя в

Україні — економічного, соціального, релігійного, культурно-виховного, просвітницького і т. ін.

Наступ на традиційні вольності й віру викликав самозахисну реакцію в Україні, котра знайшла прояв у оживленні просвіти, книгодрукування, інтелектуалізації духовного життя, сприяла зростанню почуттів патріотизму, національної гідності, вірності традиціям, вірі батьків і прадідів. Позитивні наслідки незабаром відчутно позначились на становищі православної церкви, освіти, зростанні національної свідомості, що показала міжконфесійна полеміка.

В процесі полеміки поставали не лише релігійні, а й численні питання соціального життя та суспільних відносин. Полемічна боротьба була спрямована й на масу, привертала її увагу, що зобов'язувало до використання живої народної мови, сприяло розвитку її патріотичних настроїв, поглиблювало етнічну консолідацію перед лицем загрози. Порушувалися гострі соціальні проблеми, пов'язані з осудженням експлуатації селян, здирництва, насильства, соціальної несправедливості. Вперше в історії соціальної думки в Україні розроблюються концептуальні ідеї рівності всіх людей, їх права на життя. Йде усвідомлення значення науки, освіти, ролі національної еліти в житті суспільства.

Велике значення для розвитку просвітництва й соціального знання мали реформи церкви та освіти, проведені Петром Могилою, особливо щодо підготовки освіченої нової генерації світських і церковних діячів. Розширювалась база для подальшого розвитку просвітництва й гуманізму. Створена Київська колегія дала цілу плеяду видатних громадських, церковних діячів і вчених не лише для України, але й для інших слов'янських народів.

На науковій основі протосоціологічна проблематика в Україні найглибше розроблялася викладачами й випускниками Києво-Могилянської академії. З її активною діяльністю пов'язаний подальший поступ соціокультурних процесів в Україні — в поширенні освіти, наукових знань, збереженні та продовженні традицій, підтримці контактів із Заходом, освоєнні його культурно-історичного та наукового потенціалу.

Особливо велика заслуга вчених Києво-Могилянської колегії в дослідженні історії України та слов'янства (І.Гізель), у розробці ідеї єдності України (Л.Баранович), в розумінні необхідності розвитку наукового знання, в розробці концепцій природного права й суспільного договору, в усвідомленні значення історії як "способу діяти", в розмежуванні відмінностей між теорією та практикою і їх зв'язку (Ф.Прокопович). Починає осмислюватись активний характер людської діяльності в кон-

тексті людського вибору ("вільна воля") відповідних дій і вчинків людиною, аналізуються деякі механізми людської діяльності через аналіз цілі, засобів і результату (Г.Кониський).

Вершиною розвитку просвітительських та гуманістичних традицій Києво-Могилянської академії стала творчість найвидатнішого її учня — Григорія Сковороди з його розумінням людини як єдності тілесного й духовного, сенсу її буття та діяльності через "сродну працю", зумовлену реалізацією природних задатків у адекватних їм сферах діяльності, його вчення про шляхи досягнення людського щастя і, особливо, доказ необхідності "найверховнішої" науки — науки про людину.

Все це загалом глибоко вплинуло на подальший розвиток соціальних, культурних і пізнавальних процесів в Україні, на подальшу еволюцію національної самосвідомості та менталітету українців.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Розкрийте специфіку українського козацтва як соціальної спільноти, військової організації та соціальної інституції.

2. У чому полягали соціальні функції козацтва в історії України?

3. Які соціальні процеси в Україні істотно вплинули на зміну соціальної дослідницької проблематики в XVI–XVII ст.?

4. Назвіть основні причини політизації та ідеологізації суспільної думки в Україні XVI–XVII ст.

5. Проаналізуйте причини виникнення міжконфесійної полеміки в Україні XVI–XVII ст.

6. Розкрийте значення релігійної полеміки для розвитку національної свідомості та протосоціологічного знання в Україні.

7. У чому полягає значення діяльності К.Острозького для розвитку культури й просвіти в Україні?

8. Що таке братства й у чому полягала їхня роль в історії українського народу?

9. Чи можна розглядати братства як соціальний інститут?

10. Розкрийте причини кризи православної церкви та відродження її як інтегруючої сили в історії України XVI-XVII ст.

11. Проаналізуйте основні напрямки культурно-на-

укових контактів України з Західною Європою і розкрийте їх значення для розвитку української культури, науки, просвітництва.

12. Розкрийте нові елементи в пізнанні соціальних процесів, розроблені в працях діячів української науки XVII–XVIII ст.

13. У чому полягає новаторство Г.Сковороди в розумінні сутності людини? Поясніть, чому.

14. Що таке "сродна праця" і в чому полягає соціальне значення вчення Г.Сковороди про неї?

15. Розкрийте специфіку сковородинського гуманізму.

16. Охарактеризуйте основні риси суспільного ідеалу Г.Сковороди і покажіть, у чому його сильні та слабкі сторони.

◇ Рекомендована література

Бантыш-Каменский Д.Н. История Малой России. К., 1993.

Баранович Лазар. Світ збурили грози на людськії сльози //Українська література XVII ст. К., 1987.

Вишенський Іван . Книжка //Вибрані твори. Л., 1980.

Гізель І. Про природу //Філос. думка. 1976. № 2.

Гізель І. Метафізичний трактат //Філос. думка. 1970. № 1.

Дорошенко Д. Нарис історії України: У 2 т. К., 1991. Т.1.

Драгоманов М.П. Вибране. К., 1991.

Жуковський А., Субтельний О. Нарис історії України. Л., 1992.

Катехизис великий Лаврентия Зизания //Из истории философской и общественной мысли Белоруссии. Минск, 1962.

Кониський Георгій. Моральна філософія, або етика //Філос. думка. 1979. № 3.

Кононович-Горбацький Й. "Оратор Могилянський", Марка Тулія Ціцерона "Поділами (ораторськими) досконалими виплеканий" //Філос. думка. 1972. № 3.

Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография. К., 1990.

Лаппо И.И. Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси. Прага, 1929.

Огієнко І.І. Українська церква. Нариси з історії української православної церкви. К., 1993.

Пересторога //Українська література XVII ст. К., 1987.

Прокопович Феофан. Владимир //Там же.

Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3 т. К., 1981.

Синопсис //Українська література XVII ст. К., 1987.
Січинський В. Чужинці про Україну. К., 1992.
Сковорода Г. Твори: У 2 т. К., 1973.
Смотрицький Герасим. Календарь римский новый //Українська література XIV–XVI ст. К., 1988.
Субтельний О. Україна. Історія. К., 1992.
Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. К., 1993.
Шинкарук В.І. Великий селянський просвітитель //Філос. думка. 1980. №5.

Глава 4

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ XVII – ПОЧАТКУ XIX ст. ТА ЇХ РОЛЬ У РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

§ 1. Нові тенденції в історико-культурному процесі в Україні

За всієї складності історичного життя України її просвіта, наука й культура розвивалися на власній основі, котрі за будь-яких умов зберігали спадкоємність і неперервність розвитку, інтенсивно трансформували кращі науково-культурні досягнення Західної Європи.

Українська культура була безпосередньою спадкоємницею культури Київської Русі. Будучи органічно пов'язаною з культурною спадщиною минулого і зберігаючи стабільні зв'язки з західною, українська наука, просвіта, культура складали істотний компонент національного життя і ставали важливим чинником його етнічної життєдіяльності.

Це не був процес механічного відтворення чи використання чужих культурних джерел і надбань. У контексті загальносоціологічних закономірностей, що характеризують розвиток культурно-історичного процесу в розвою певного народу, простежуються соцієтальні процеси взаємодії та взаємозв'язку культур, які можуть приводити до різних наслідків залежно від збігу багатьох зовнішніх і внутрішніх обставин, а саме: до асиміляції культури одного етносу за рахунок домінування культури іншого, або до збагачення й подальшого розвитку системи власних культурних цінностей даного народу внаслідок взаємодії його культури з іншими та засвоєння її елементів за рахунок відповідної трансформації і синтезу. Одиничні сплески-протуберанці в культурі окремих народів можуть створювати на короткий історичний час певні культурні цінності, але, не маючи серйозного підгрунтя для свого подальшого розвитку, вони занепадають і зникають. Це залежить від багатьох факторів, серед яких важливими для розвитку культури є культурні традиції, особливості сприйняття культурних новацій, наявність попереднього культурного й духовного потенціалу та його носіїв-суб'єктів, стан освіти тощо.

Соціологічний аналіз культурологічних процесів в Україні розглядуваної доби показує, що освітній, культурно-духовний, науковий потенціал, багаті культурні традиції, здатність сприй-

мати, інтегрувати й засвоювати нові культурні досягнення до своїх культурних надбань, не характерна для українського менталітету етнокультурна замкненість, а, навпаки, якесь природжене інтуїтивне мистецтво синтезувати, інтегрувати чи, принаймні, дотримуватись консенсусу культур було й залишається характерною рисою українців, що простежується з часів Київської Русі на візантійсько-християнській культурі (про це йшлося вище).

Завдяки цим особливостям українська культура виявилась життєздатною й збереглася протягом віків усупереч надзвичайно тяжким умовам її існування та пресингу з боку державницьких і не завжди лояльних до неї сусідів.

Високий рівень української культури, особливо духовної, не обмежений лише побутово-традиційними цінностями етносу, органічно вплітався в спосіб життя і ставав його невід'ємною частиною. Цей культурологічний процес сприяв виробленню якісно нових елементів у світосприйманні, психології та менталітеті народності, що відбилося насамперед у формуванні шанобливого, сакраментального ставлення народної маси до науки, освіти, духовної культури як загальновизнаних цінностей та до їх суб'єктних носіїв (священиків, учених, учителів, митців тощо).

Саме у XVII–XVIII ст. завдяки появі особливої спеціалізованої верстви населення, що професійно займалася духовним виробництвом, в українському суспільстві формуються різноманітні рівні й види культурної діяльності — від масової народної до вищої, елітарної, науково-духовної, де емпіричної буденної свідомості й знань уже було обмаль для створення вищих культурних цінностей. Проте в цілому наявність цих полярних, на перший погляд, сфер культурної діяльності насправді збагачувала культуру України та її народ, оскільки сама культура стає певним соціальним інститутом, специфічною формою спеціалізованої діяльності суспільства як суб'єкта, інтегруючи в собі усі різновиди та елементи матеріальної і духовної культури цілого.

Такі істотні зміни в розвитку культури, її інституціалізація безпосередньо відбилися на подальшому зростанні національної свідомості й у спробах відтворення історичного минулого та відродженні історичної глибинної пам'яті. Цей процес найвиразніше уособився в розвитку української історіографії.

Другий важливий соціокультурний процес загальнонаціонального значення був пов'язаний у цей період із більш сповільненим, еволюційним, але зростаючим за своїми темпами процесом розвитку народної української мови, котрий завершився появою української літературної мови.

Поява елементів української історичної науки й літературної мови — чи не найважливіша подія в розвитку духовної культури України XVII — початку XIX ст., що мала величезне культурне й соціально-політичне значення для всього народу. А в самих цих двох важливих соціальних процесах простежується прояв певних загальносоціологічних закономірностей і тенденцій розвитку етнічної культури, як і відтворення в кожному з них певних соцієтальних проблем і явищ соціологічного характеру.

В XVII–XVIII ст. в історії України ці процеси стали визначальними для її майбутнього. Вони знаходили прояв як соцієтальні зміни регіонального й загальнонаціонального рівня. Ретроспективний аналіз дає можливість побачити цікаві соціологічні закономірності й тенденції в розвитку розділеної народності, котра територіально, економічно та політично не була єдиною, але всупереч перерозподілу серед своїх державницьких сусідів мала загальне, спільне об'єднуюче начало, що рятувало її від денаціоналізації, інтегрувало в історичну спільність всупереч постійним спробам з різних сторін позбавити українців своєї етнічної самобутності та таких визначальних її атрибутів, як культура, мова, історична пам'ять, традиції, ментальність тощо.

Вражає й захоплює життєдіяльна сила нашого народу, котрий всупереч вікотривалим масованим систематичним спробам денаціоналізації, постійним заборонам і посяганням на національну культуру, мову, віру й активним заходам асиміляції зміг вистояти, зберегти свою етнічну самобутність, її цінності та практично розпочати реалізацію соціального ідеалу багатьох поколінь українства — розбудову своєї незалежної самостійної української держави.

Найзначнішим із цих загальносоцієтальних процесів в історії України було збереження тієї інтегруючої сили етносу, котра пізніше називалася "духом народу", а в історії української соціально-політичної та філософської думки уособилась у терміні "національна свідомість".

Найістотніші причини зростання національної свідомості українців за умов часткової чи повної відсутності відповідних економічних, політичних та інших чинників, що зумовлюють формування етносів у народності й нації, можна розбити на декілька груп, які дають можливість розкрити деякі специфічні особливості формування українського етносу в порівнянні зі звичними "класичними" шляхами розвитку цих процесів у інших народів.

Генетичні витоки українців безпосередньо пов'язані з історією Київської Русі: саме протоукраїнські племена з їх культурою, традиціями, мовою були центростворюючою силою, що

об'єднала в одній державі численні слов'янські племена, які самоідентифікували себе з Руссю. До XVIII ст. в усьому світі поняття "Русь" та "Україна" були тотожними.

Той факт, що автохтонне, аборигенне населення Київської Русі (в межах теперішньої української території, що прилягає до київської придніпровської зони) після її розпаду називало себе "русами" (українцями), мав особливо велике значення для самоусвідомлення своєї приналежності до цього етносу.

Ті елементи культури, котрі були запозичені іншими слов'янськими племенами та їх союзами від київського центру, пізніше почали розглядати як іманентно притаманні народам, що входили в Київську Русь. На цій підставі виникали численні спроби позбавити українців свого генетичного коріння, пов'язаного з Київською Руссю та її державністю. Вони мали політичне та ідеологічне, але аж ніяк не наукове підгрунтя. Аналіз різноманітних історичних, археологічних, культурологічних, антропологічних матеріалів показує, що саме на території Наддніпрянщини формувалась українська народність. Вже за часів Київської Русі її мова була відокремленою від мов інших слов'янських племен. Про це писав академік А.Ю.Кримський (Украинская грамматика. М., 1907) на підставі всебічного вивчення протоукраїнських говорів: "Мова Наддніпрянщини та Червоної Русі (Волинь. — *М.З.*) XI віку — це цілком рельєфна, певно означена, ярко індивідуальна одиниця, і в ній аж надто легко й виразно можна пізнати прямого предка сьогочасної малоруської мови, бо вона має вже в собі величезну частину сьогочасних малоруських особливостей".

Очевидно, що поряд з іншими соціокультурними елементами мова наших пращурів відіграла також істотну роль у пізніших процесах самоствердження українців як етносу.

Усвідомлення єдиної спільної етнічної основи мало величезне значення для подальшої долі українського народу, який під пануванням чужих держав не мав тих природних об'єктивних чинників, що визначали нормальний процес еволюції етноутворення. Всупереч реальним обставинам, коли український етнос був розчленований, його історична пам'ять зберігала згадки про своє існування як єдиного народу.

Істотним елементом способу життя українців з часів Київської Русі була православна релігія. Вона стала ідеологічним та організаційним інститутом, здатним залежно від умов більш чи менш успішно консолідувати народ, при цьому організаційно-об'єднувальний вплив православ'я перебував у прямій залежності від сил зовнішньої політичної, релігійної та культурної експансії та спроб денаціоналізації, асиміляції чи нав'язування іншої віри.

На розвиток національної свідомості впливали економічні, політичні, правові, репресивно-каральні та інші численні акції з боку іноземних держав та їх панівної верхівки, дії якої всередині власного суспільства породжували соціальні суперечності. Такі ж дії, спрямовані на інші народи, найперше сприймалися крізь національну, а не соціально-класову призму: свій пан міг бути недобрим, але такий же пан-поляк чи російський поміщик заторкував не лише соціальні, а й національні почуття. Тому закономірністю в розвитку історії українського народу є вихід на перший план національних і державницьких ідей. Позбавлений власної держави, пригнічений соціально й політично, народ убачав гарантію національного розвитку у власній самостійній державі.

Завдяки науці й просвіті буденні, соціально-психологічні й художні уявлення про суспільство поступово переходять на рівень теоретичного знання і матеріалізуються в більш чітких ідеях і концепціях, набувають форми ідеологічного знання. Це був час, коли українська ментальність переходила на більш високий загальний і змістовний цілісний рівень.

Ментальність виникала на засадах буденної свідомості, практичного досвіду та соціально-психологічних феноменів і формувалася стихійно. При спільності загальних рис вона мала й регіональну специфіку. Більш високий її тип формувався під впливом теоретичних та ідеологічних чинників. Включення останніх в загальні соціальні процеси розвитку національної свідомості українського народу мали істотні переваги в тому, що вони вирізнялися більшою цілеспрямованістю, систематичністю, глибшим рівнем і загальністю світосприймання, розумінням спільних національно-культурних цінностей, відображенням істотних і загальнозначущих національних потреб, інтересів та загальносоціальної проблематики.

Це вже був новий етап еволюції ментальності. В цьому плані доречно згадати визначення В.Храмовою ментальності як спільного "психологічного оснащення" представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення. Воно й визначає, врешті-решт, поведінку людини, соціальної групи, суспільства, внаслідок чого суб'єктивний "зріз" суспільної динаміки органічно включається до об'єктивного історичного процесу. Отож ментальні настанови на всіх рівнях — від ідейно-теоретичного до буденно-емоційного та несвідомого — мають стати невід'ємною компонентою структури історичного пояснення.

Суспільна свідомість пристосовує до нових історичних умов традиційні норми, цінності, оцінки, уявлення про добро й зло, правду і кривду, волю й неволю і т. ін. Цікавим соціологіч-

ним явищем української соціальної думки XVII–XVIII ст. є поява й поширення терміна "вольность", котрий інтегрував і уособив найбільш значущі соціальні потреби та ідеали українства.

Народ виборював "вольності" та права на свою релігію, на справедливе життя, на свою культуру й мову. Кожна соціальна верства — козаки, міщани, селяни, духовенство — висувала ще й свої станові "вольності". Та за всієї розмаїтості "вольності" були синонімом волі, справедливості, законності. Ідея "вольностей" завдяки полісемічності цього поняття теж була істотним психологічним фактором у процесі консолідації народності, бо, виступаючи за них, кожна соціальна верства чи група плекала надії на поліпшення свого соціального становища. Водночас ідея "вольностей" об'єднувала всіх, хто за неї боровся, і виступала таким чином як загальний елемент суспільної свідомості народності, відображала стан громадської думки. Вона знаменувала новий етап у розвитку менталітету й самосвідомості українців, втіливши в собі потреби в змінах як на рівні буденних уявлень народних мас, так і на рівні теоретичної свідомості вчених, діячів культури, церкви, просвітництва і т.д.

Ідеологічне обгрунтування вольностей містить відомий "Синопсис" (розділ "О свободе или вольности славянской"). У цьому історичному творі послідовно проводиться ідея, що слов'яни, котрі мали "начало... родства своего от Афета" (сина Ноя. — *Авт.*), здавен "прочих всех силою, мужеством и храбростию презыйде... И от *славных* делес своих *славянами*, или *славными* зватися начася", а за те, що ніби вони "пособствоваху" Олександру Македонському та його батьку Філіпу "даде Александер-царь славеном привилей, или грамоту... вольности и землю утверждающи".

Звичайно, така концепція генезису слов'ян поза критикою, проте спроба автора "Синопсису" обгрунтувати споконвічне право "вольности славянской" цікава як спроба створення ідеологічної міфологеми й підведення історичного та теоретичного підгрунтя для захисту етносу від поневолення, оскільки слов'яни завжди "в всяческой свободе живяху".

Таким чином, у XVII–XVIII ст. завдяки значній просвітницькій діяльності, розвитку науки українське суспільство мало не лише релігійну, а й світську ідеологію, яка впливала на масову свідомість і на буденно-практичному, й на теоретичному рівнях, що, безумовно, інтенсифікувало процес розвитку свідомості народу.

§ 2. Конституція Пилипа Орлика. Формування історіографії та її значення для розвитку національної свідомості

Одним з вищих досягнень соціальної та політичної думки в Україні на початку XVIII ст. став документ, викликаний до життя складними суспільними, політичними та економічними процесами після приєднання України до Росії, відомий під назвою Конституції Пилипа Орлика, чи "Бендерської конституції".

Переяславська угода не виправдала пов'язаних з нею сподівань, що "государство московське, яко з нами єдиновірне, здержить і вільне військо запорізьке і народ вільний... при правах і вольностях ненарушимо під обороною своєю заховає". Наступ на права й вольності українців викликав опозицію московському режиму, вершиною якої стала діяльність Івана Мазепи, спрямована на відродження державно-політичної та національної незалежності України. Після смерті І.Мазепи його справу продовжив генеральний писар Пилип Орлик (?—1742), обраний гетьманом України в 1710 р. під м. Бендерами. На раді між виборцями й П.Орликом була заключена угода, складена новообраним гетьманом, котра відома в історії як Конституція Пилипа Орлика ("Конституція прав і свобід Запорозького війська"). Цей важливий історичний документ складався зі вступу і 16 статей. Вступна частина розкривала причини розриву відносин України з Москвою, котра на "нарід вольний козацький" хотіла накинути "невольниче ярмо", що й змусило Україну звернутися до шведського короля Карла XII з проханням допомогти зберегти права, вольності й територіальну цілісність країни, її державну незалежність: "Україна обох боків Дніпра має бути на вічні часи вільною від чужого панування", а її кордони визначались по р.Случ, як це було за часів Б. Хмельницького. Конституція проголошувала незалежність України від Польщі й Росії.

Багато уваги в конституції приділялося питанням внутрішнього політичного врядування. Вона обмежувала владу "гетьманського самодержавства", істотно змінювала функції гетьмана через установлення своєрідного козацького парламенту, котрий мав обиратися з числа "генеральної старшини і полковників", а також з "благоразумних", "заслужоних" і "значних" представників від кожного полку. Ці менш сановиті обранці разом із старшиною мали контролювати дії гетьмана, який "приватною своєю владою" не повинен самовільно вирішувати істотні питання державного життя та "всяких ділах публичних", не діяти за принципом "так хочу, так повеліваю". Шануючи гетьмана як верховного проводиря, члени ради ("ге-

неральні особи", "совітники") приватно чи "публично" можуть робити йому догану при порушенні встановлених норм.

Конституція зобов'язувала гетьмана піклуватися, щоб людям "військовим і посполитим збитечні не чинились тяжесті" і "здирства". Скасовувались такі тяжкі повинності на селянство, як ярмаркові податки, підводні повинності, збирання харчів при розташуванні війська на постої та ін. Таким чином Орликова конституція встановлювала певні соціально-правові норми щодо бідних верств населення, особливо посполитих, бо "убогі люди востократне воплять і ускаржаються на обиклі і нещасні здирства", й скасовувала ті повинності, котрі "наносять людям бідним знищення".

Козацький "сойм" (парламент) за рахунок більш представницької виборної влади згідно з Конституцією мав обмежувати й контролювати діяльність гетьмана, зменшувати повинності сільському населенню, міщанам і козакам — "людям убогим".

Усвідомлення реальної загрози українській державності з боку Росії та Польщі зумовило пошуки гарантій незалежності України у шведського короля Карла XII, який дав свою згоду на прийняття титула "прожектора України" з передачею його своїм наступникам.

Конституція Пилипа Орлика — надзвичайно важливий соціально-політичний документ європейського масштабу. Він відбиває рівень розвитку соціальної і політичної думки в Україні, котра не лише усвідомлювала необхідність політичної і національної незалежності, а й містила істотні елементи демократизму, поставила питання про організацію системи представницької влади, законодавчо надавала нижчим верствам населення певні соціальні пільги, перетворювала Україну в конституційну державу. Конституція Орлика відбивала високий рівень зрілості громадсько-політичної думки вищих верств українського суспільства тієї доби, засвідчила високий рівень національної свідомості. В ній сконцентрувалися важливі принципи національно-визвольної ідеології та суспільної психології, які містили значні ліберально-демократичні ідеї. Конституція Орлика була виразом державницької волі народності й на міжнародній арені, а її автор багато зробив, щоб привернути увагу європейських держав до проблем України.

XVII—початок XIX ст. відзначаються значним інтересом до історії України, що знайшло свій відбиток у зростанні історичних досліджень і матеріалів, присвячених її минулому й сучасному. Можна сказати, що в історії національної науки й культури зростання національної самосвідомості етносу особливо наочно втілилося в розвитку історичної науки, котра протягом короткого відтинку часу збагатилася численними працями.

В народній пам'яті історичне минуле з його героїкою й трагікою побутувало в різноманітних жанрах народної творчості, найперш в історичних піснях і думах. Але тепер вони збагачуються злободенною тематикою, пов'язаною з новими історичними подіями (народні повстання, Хмельниччина) та іменами (Сулима, Павлюк, Остряниця, Хмельницький, Нечай, Богун, Морозенко, Сірко, Палій та ін.). Проте це були поетизовані образи й романтизований опис відповідних подій чи осіб, що не завжди збігалося з реальними історичними фактами; тому попри високу художню цінність і культурне значення ці твори не можна вважати достовірними джерелами історичної інформації. Історична конкретика знайшла точніше й панорамне відображення в історичних працях, які, зберігаючи попередню літописну традицію часів Київської Русі, доповнили й далі розвинули українську історичну літературу, що істотно відрізнялася від попередньої за своєю методологією та змістом.

Історичні пам'ятки XVII— початку XIX ст. створювали не лише духовні, а й світські особи, зокрема безпосередні учасники подій. Тому в цих документах примітно зменшуються біблейські сюжети й першопочатки, есхатологічні та провіденціалістські мотиви, відчутнішими стають політичні, ідеологічні, національні й соціально-класові позиції їх авторів у зображенні та оцінках подій і їх конкретних учасників. Широко використовується досвід істориків античної Греції та Риму, матеріали літописів, хронік, інших вітчизняних та зарубіжних джерел.

Історична література XVII–XVIII ст. розмаїта за своїми жанрами: традиційні літописи, хроніки, "козацькі літописи", хронікальні огляди, розповіді учасників чи спостерігачів, мемуари, історико-публіцистичні описи, щоденники, нотатки та ін.

В цей час літописні записи велись у монастирях та містах. До нас дійшло ряд літописних документів (пам'яток): Київський, Острозький, Межигірський, Львівський, Добромильський та ін. У деяких з них простежується перехід від традиційного літописного опису починаючи від "потопу першого світу, і стовпотворіння і розділення мов" до розділів про "початки козацтва", "про введення нового календаря", "про унію, як вона почалася в Руській землі" — як це має місце в Густинському літопису (1623–1627), де відчутна авторська інтерпретація та оцінка відповідних подій і фактів.

Нагальна потреба знання своєї історії як важливого інструменту для обгрунтування й захисту злободенних потреб та інтересів українства, історія як наука і школа історичного досвіду добре усвідомлювалась у цей період, і тому соціальні потреби в таких дослідженнях зумовили появу соціального попиту, що спричинило інтенсивний розвиток української історіографії.

Крім соціальної потреби історичного знання безумовним каталізатором для розробки різноманітних історіографічних жанрів цього часу були й інші чинники, пов'язані з розвитком письменності, просвіти, науково-культурних зв'язків із Європою, з гострими проблемами, що виникали у зв'язку з перманентною релігійною полемікою, та ін.

Таким чином, в тодішньому українському суспільстві виникла своєрідна проблема нагромадження численних історичних питань, що потребували свого вирішення, але можливості для цього були дуже обмежені за браком історичних даних, історіографічного досвіду та ін.

Досить глибоке знання в Україні багатого історичного доробку античної Греції та Риму, Візантії, тогочасних західноєвропейських історичних праць теж стимулювали інтерес до проблем вітчизняної історії. Все це загалом зумовило усвідомлення потреби у знанні власної історії та сприяло відносно швидкому розвитку вітчизняної історіографії, на що вказують самі історики.

Православний антиуніатський трактат невідомого автора "Пересторога" (бл. 1606 р.) починається словами, що кожний "православний христіанине, потреба того, аби-сь відав, одколь в сюю землю прийшла віра христианська", і робить закид, що після прийняття грекоправославної віри її "великі ревнителі" багато побудували церков, монастирів, але найпотрібнішого — "школ посполитих не фундували" і "потомкове" залишились "наукам не виученії". Йосиф Кононович-Горбацький також підкреслював велике значення історичних знань, у тому числі й для ораторського мистецтва ("Оратор Могилянський"), а автор "Хроніки" (1672–1673) Феодосій Сафонович наголошував, що кожна людина мусить знати історію своєї вітчизни, бо людей, що "не відають свого роду, за дурнів вважають".

Такий масовий інтерес до історії свого краю є соціальним індикатором, котрий характеризує ступінь зрілості суспільної свідомості та її розуміння нагальної необхідності знання своїх етнічних витоків, зв'язків між минулими й теперішніми поколіннями й використання історіографічного матеріалу для осмислення поточних актуальних подій та історичних процесів. Останній чинник — один з найважливіших спонукальних мотивів появи багатьох історичних праць цього часу.

Історія розколу християнської церкви, тривала запекла полеміка, теоретичні праці польських, а пізніше російських ідеологів про історичні права на Україну їхніх держав, соціально-економічна, політична, культурна експансія у відповідні сфери життя в Україні — все це викликало потребу глибокого знання української історії, котра ставала не просто об'єктом академіч-

ного інтересу до минулого, не проявом суб'єктивної допитливості окремих людей, а набувала практичного, утилітарного значення, ставала дійовим знаряддям захисту життєво важливих потреб народності. Адже спотворення історичних фактів з її минулого, протиставлення їм достовірних документальних джерел, обгрунтування споконвіку притаманних народу "вольностей" і прав з посиланням на відповідні історичні прецеденти в минулому — все це набувало великого значення для народності та самозбереження необхідних умов існування як етносу.

Розвиток української історіографії слід розглядати саме в цьому контексті складного переплетіння об'єктивних і суб'єктивних передумов, що детермінували її становлення й подальшу еволюцію. В загальносоціологічному плані її історичний розвиток багато в чому нагадує аналогічні процеси становлення історичного знання в античній Греції, де творчість логографів (накопичувачів хронік та історичних фактів) передувала появі давньогрецької історії як науки, починаючи з "батька історії" Геродота. Саме історична наука була одним із важливих чинників етнічного самоусвідомлення греками себе як народу і своєрідного протиставлення іншим етносам — "варварам".

Українська історіографія, бурхливий розвиток якої припадає на XVII–XVIII ст., функціонально теж була викликана необхідністю етнічного самоствердження себе як народу на рівні теоретичного знання (а не буденного, як це було досі). Саме з цих позицій вона заявляла про право на існування українського етносу під зовнішньою загрозою небезпеки його існуванню.

Якщо в XVI ст. в Україні завдяки діяльності численних братств, козацькій підтримці, розпочатій міжконфесійній полеміці та іншим процесам створювалися передумови для консолідації народності й зростання самоусвідомленості нею свого специфічного буття, то XVII–XVIII ст. стають періодом активного втілення та своєрідної об'єктивізації цих процесів, що в найбільш масовій формі уособилось у кількісному та якісному зростанні історичної літератури, яка мала цілеспрямований характер, була досить прагматичною, ідеологічно активною, несла ідеї патріотизму та консолідації народності.

В цей час іще продовжується давньоруська традиція літописної подачі історичного матеріалу, зразками якої є Густинський літопис, написаний на матеріалах руських і польських джерел з відтворенням подій до 1597 р., Межигірський літопис (XIV — 20-ті роки XVII ст.), Львівський (з 1498 по 1649 р.) та ін.

Традиційна літописна література з історії України доповнюється новим жанром — хроніками, форма яких була запозичена в античних авторів, візантійських та польських історіографів. У 1672 р. виходить "Кройника з летописцов стародавных, з

святого Нестора Печерского и инших, также з хроник польских о Русии, отколь Русь началася, и о первых князех руских и по их дальших наступуючих князех и о их делах, собранная працою Феодосия Сафоновича". 1699-м роком датується хроніка ієромонаха Леонтія Боболинського (Чернігів) під назвою "Летописець си есть Кроника". У ній використано матеріали Біблії, праці грецьких і римських істориків, руські літописи, литовські й польські хроніки та ін.

Названі хроніки були спробою зібрати й синтезувати дані про історію України. Незважаючи на компілятивний характер, вони все ж мають інформативну й наукову цінність. Велике соціальне значення їх полягає в тому, що це були перші кроки до створення вітчизняної наукової історіографії.

Найбільш глибоким дослідженням історії України XVII ст. був "Синопсис" Інокентія Гізеля, де історичні процеси відображувались у формі послідовного й систематизованого викладу. По суті це був перший підручник з історії України, знаний і за її межами.

Новий етап української історіографії розпочинають так звані "козацькі літописи".

Козацькі літописи — умовна назва кількох історичних творів, присвячених козацьким війнам. До них належать "Літопис Самовидця", літописи Григорія Грабянки та Самійла Величка, Лизогубівський, Чернігівський та ін. Характерною їх рисою є спроби подачі історичних подій у прагматичному плані. Вони здебільшого несуть чіткі ідеологічні й патріотичні ідеї, передбачають певні виховні функції, базуються на патріотичних засадах, звеличують історичні діяння пращурів і козацтва, пройняті піклуванням, щоб велич історичних звершень минулого не пішла в забуття. "Козацькі літописи" — ще одне підтвердження переходу української ментальності на вищий ідейно-теоретичний рівень сприймання історичного процесу, самоусвідомлення свого буття, власної історії та культури.

Козацька доба залишила глибокий слід в історії України та народній пам'яті як особливий етап національного відродження. Масштабність і насиченість історичними подіями цього часу викликала до життя відповідну історичну літературу, до якої належать і "козацькі літописи".

"Літопис Самовидця" ("О начале войны Хмелницкого") — історичний твір, що описує події в Україні з 1648 р. до початку XVIII ст., особливо виділяючи період визвольної боротьби українського народу під проводом Богдана Хмельницького. Автор його невідомий, хоча окремі дослідники припускають, що ним, можливо, був військовий і релігійний діяч Роман Ракушка-Романовський.

"Літопис..." подає численні матеріали, що яскраво відтворюють різноманітні події внутрішнього й зовнішнього життя України і містять цікаві дані про побут, звичаї, психологічні особливості, систему соціальних відносин в українському суспільстві другої половини XVII ст. Праця була завершена наприкінці XVII — на початку XVIII ст.

З історіографічної літератури цієї доби великої популярності набув літопис гадяцького полковника Григорія Івановича Грабянки під назвою "Действія презельной и от начала поляков крвавшой небывалой брани Богдана Хмельницького гетмана Запорожского с поляки...".

Григорій ГРАБЯНКА навчався у Києво-Могилянській колегії, з 1686 р. перебував на військовій службі. З 1717 р. — полковий суддя в Гадячі, де виявив неабияку громадянську мужність, виступивши проти сваволі царського полковника Михайла Милорадовича, котрий, користуючись покровительством Петра I, безкарно займався здирствами, хабарництвом, пограбуванням населення, утисками козаків. Грабянка був прихильником автономії України у складі Росії. Підписав дві петиції до Петра I ("Коломацькі чолобитні") з вимогою відновити козацькі права, замінити призначення гетьманів виборами їх, скасувати побори, встановлені царською Малоросійською колегією та ін., за що разом з П.Полуботком та іншими делегатами козацької старшини був ув'язнений у Петропавловській фортеці і звільнений по смерті Петра I. Загинув у кримському поході проти татар у 1737 чи 1738 р.

Літопис Г.Грабянки належить до оригінальних історичних документів, в якому переплелись історична оповідь, виклад історичних документів, матеріали літописів, щоденників, свідчення очевидців і художній вимисел, авторська інтерпретація народних переказів та учасників подій, авторське ставлення до зображуваного з широким використанням символів, алегорій, протиставлень, метафор, епітетів. Зважаючи на це, працю можна трактувати і як історичний документ (з певними засторогами), і як своєрідний історичний бароковий роман. З точки зору фактологічного матеріалу твір не завжди бездоганний, оскільки історичний матеріал опрацьований автором літературно. Та саме цей неприйнятний для історика факт набуває для соціолога особливого значення, бо відкриває можливості відтворення певних соціальних позицій, інтересів, мотивацій, цілей, що детермінують відповідну форму подачі фактів і їх інтерпретації. Адже на відміну від констатації певного факту чи події історичною наукою тут має місце прояв певної соціальної позиції автора й тих верств соціальної структури, інтереси яких він відбиває. Вже стиль, мова твору свідчать про те, що він призначався для

вищих верств українського суспільства — освіченої козацької старшини.

Літопис Г.Грабянки написаний старокнижною українською мовою, до того ж ще й ускладненою стилізованістю її під церковнослов'янську, що робить його важким для сприймання.

Свій літопис автор писав, керуючись чітко визначеними патріотичними цілями — зберегти для нащадків пам'ять про героїчне минуле своєї батьківщини, її боротьбу за волю й віру, а також показати, що Україна-Русь має довгу й славну історію, яка не поступається своєю величчю історії інших держав і народів. У зверненні до читача Грабянка зазначає, що при ознайомленні з історичними працями він "прозрівав ту користь для інших народів, що в'язалась з безсмертною славою, але ж наша вітчизна від них своїми ратними трудами ну просто ніяк не різниться і, бачачи її звитяги в пучині забуття, я не заради якоїсь любострастної слави, а спонукуваний спільною користю і заради неї вирішив не лишати в попелі мовчання схованими дії щонайвірнішого нашого сина благорозумного Богдана Хмельницького, який Малу Росію від щонайтяжчого ярма лядського козацькою мужністю вивільнив...".

Грабянка розглядає козаків як синонім українського народу ("народ малоросійський, прозваний козаками"), виводить їх родовід від хазарів і "скіфського роду", Київську Русь ("князівство") називає "Малоросією", ототожнюючи її з Україною — "російською землею", а князя Володимира розглядає як монарха й самодержця "всієї Росії".

Генетичний зв'язок України з Київською Руссю та неперервність історичного буття українського народу Г.Грабянка передає через звернення Богдана Хмельницького до козаків: "...Згадайте давніх воїнів українських, котрі хоч і не вірні були (язичники. — *М.З.*), та все ж своєю відвагою на всіх страх наганяли. З того тіста й ви зліплені".

Безвідносно до того, відтворено тут справжній факт чи слова Хмельницького — вигадка автора, ми бачимо досить однозначне розуміння Грабянкою єдності історичної долі України та спадкоємності військових традицій між українськими воїнами часів Київської Русі та епохи Богдана Хмельницького. Показово, що це пише людина, цілком лояльна до Росії, що позитивно оцінювала приєднання України "до єдиновірного монарха", але ж на умовах збереження її договірних умов щодо автономії, вольностей і прав.

Козацьку боротьбу автор вважає загальнозначущою і для України, й для Росії, бо козацтво боролось "не заради наживи, а тільки задля оборони та зміцнення віри християнської", "Русь від злоби татарської мужньо відстояли. І в битвах тих були

звитяжними не заради слави, а заради оборони землі своєї від тих, хто хотів заволодіти нею".

У соціально-політичному відношенні "Літопис" Грабянки має чітко виражену ідеологічну спрямованість, орієнтовану на союз із єдиновірним слов'янським народом і його монархом — Росією. Водночас праця пройнята антипольськими настроями. Війна Б.Хмельницького проти Польщі займає центральне місце у творі: завдяки Богдану "Україна на ноги стала, бо у ярмі лядськім ледве не сконала".

Літопис Грабянки відкриває можливість простежити процес становлення та еволюцію деяких соціально-політичних і соціологічних понять в історії української протосоціологічної та соціально-політичної думки. Серед цих понять можна назвати такі, як "народ", "народ на Україні", "руський народ", "народ малоросійський", "люд руський", "люд малоруський", "простий народ", "громадяни руські", "громадяни духовного і мирського стану", "козацька земля" — Україна та ін. Більшість із перелічених термінів у конкретному тексті вже несуть специфічний зміст чи певні нюанси, що є індикатором прийдешньої наукової спеціалізації понять. Проте такі поняття, як "народ руський" ("малоруський", "малоросійський"), вживаються скрізь як синоніми українського народу. Це цікаві пізнавальні та соціально-психологічні моменти формування нових понять в національній свідомості на основі більш глибокого концептуального сприймання соціального буття з врахуванням існуючих соціально-політичних та ідеологічних реалій.

Привертає увагу те, що Грабянка найчастіше говорить про народ ("народ на Україні", "руський" чи "малоруський" народ), коли мова йде про Україну загалом, про її зовнішні зносини з іншими державами й народами. Коли ж ідеться про внутрішні процеси, там він найчастіше вживає такі терміни, як "простий народ", "люд", чим підкреслює існуючу соціальну диференціацію між старшиною та народною масою. В окремих випадках під народом автор розуміє певні групи, зібрання людей, як це має місце в розділі "Розповідь про перші дії Юрія Хмельницького після смерті його батька": коли Юрій на зібранні козацького товариства відмовився від гетьманства на користь Виговського, а "простий і нерозсудливий народ легко дозволив йому" це.

Адресатом "Літопису Г.Грабянки" була козацька старшина, чиї інтереси й проблеми відображує автор. Ускладнений стиль і мова його "Літопису" були незрозумілі для маси. І він сам не належав до неї, не був її безпосереднім захисником, бо захищав існуючу систему соціальної нерівності в українському суспільстві. Проте як освічена людина й представник національної

старшинської верхівки, Григорій Грабянка стояв на позиціях автономії України, збереженні системи виборного гетьманства; це відповідало інтересам привілейованих верств українського суспільства, але і в цьому для Російської імперії вже вбачалась опозиція. Тому безвідносно до класових і суб'єктивних інтересів самого Грабянки його позиція щодо автономізму та прав і свобод України для того часу й умов, що склалися, була прогресивною. Не випадково Петро І сприйняв це як загрозу імперії і заточив Грабянку, Полуботка та інших представників козацької старшини до Петропавловських казематів. Доля України всупереч усім її угодам з Росією була вирішена. В контексті цих обставин, вірогідно, й слід оцінювати позицію Г.Грабянки щодо України та її народу як самобутніх окремішних елементів у системі Російської імперії позитивно.

Літопис Григорія Грабянки відбиває певний етап у розвитку самоусвідомлення народністю свого буття, констатує наявність самоідентифікації народу як етносу: "українці є рівними з іншими". Грабянка однозначно говорить про Україну та її народ як окремішні явища. А це істотний показник, хай відносний, зростання самосвідомості етносу в цілому, бо не народ, маса, а окремі його представники — теоретики, науковці, ідеологи — першими усвідомлюють, концептуально відтворюють і пропагують певні загальні інтереси, потреби, ідеали, котрі з часом стають загальним надбанням. Тому в історії української соціально-політичної та соціологічної думки, як і у історіографії, ідеї Григорія Грабянки заслуговують на увагу і становлять значний інтерес для їх досліджень як певного етапу в розвитку соціального пізнання.

Цікавим з точки зору історії розвитку пізнання соціальних явищ в Україні є літопис Самійла Величка.

Самійло Васильович ВЕЛИЧКО (1670 — не раніше 1728) народився в козацькій сім'ї, навчався в Києво-Могилянському колегіумі, знав кілька мов. З 1690 р. служив у генерального військового писаря Василя Кочубея, після страти якого працював у Генеральній канцелярії (1704—1708). Потому жив і вчителював у родовому маєтку Кочубеїв, потім проживав у селі Жуках під Полтавою. Займався науковою працею. Головним його твором є "Сказаніє о войне козацкой з полякамі чрез Зеновія Богдана Хмелніцкого гетмана войск запорожских в осмі летех точившойся... Ніне же вкратце стілем гісторічним і наречієм малоросійскім справленноє и написанноє тщанієм Самоила Велічка канцелярісті негдісь войска запорожского в селе Жуках уєзду Полтавского. Року 1720". (Можливо, що це не авторська, а дещо пізніша назва твору.) Праця збереглася без окремих її розділів. Останній твір С.Величка "Космогра-

фія" був записаний під диктування, бо автор у похилому віці осліп.

Самійло Величко писав літопис українською книжною мовою XVIII ст. (щоправда, не такою переобтяженою, як у Г. Грабянки), "простим стилем і козацьким" (себто — українським. — *М.З.*) і адресував "читальнику малоросійському". Порівняно з попередніми історичними джерелами його твір має одну істотну перевагу: автор уперше викладає події в Україні від 1620 до 1700 р. *системно.* Дослідники вважають, що Величко не завершив свою працю, оскільки збереглись його реєстри подій в Україні до 1723 р.

Твір пройнятий глибокими почуттями українського патріотизму, любов'ю до "матки нашої" — "вітчизни нашої україно-малоросійської". Це почуття проймає й епіграф-звернення до читача: "Пильно і всеістинно правдешньої Малої Росії син, тобі ж, читальнику — співвітчизнянику, всіх благ завжди бажає твій брат і слуга Самуїл Васильович Величко..." Праця, як це випливає із звернення, була адресована саме для співвітчизників. Це додатково підтверджує у передмові до праці й сам автор. Він розглядає історичну науку як важливий засіб виховання наступних поколінь і як знаряддя звеличення батьківщини славою предків.

Величко пише, що людині природно цікавитися й дізнаватися "про давні людські діяння та вчинки" і підкреслює, що на власному досвіді переконався, що читання книг лікує печаль і скорботу, бо "читаючи та слухаючи книжки і дізнаючись з них про всілякі людські пригоди й біди, я вчився зносити терпляче і власні знегоди...".

Цю не дуже оригінальну сентенцію С.Величко розгортає в концепцію необхідності знання української історії. Він виступає за масштабність і всебічність відтворення минувшини. Порівнюючи "літописні та історичні писання чужоземних письменників", котрі детально і "незатемнено" описували свою "славу", Величко висловлює жаль, що за браком чи фрагментарністю історичних даних цього не можна сказати про наших козацьких предків, що так само славилися лицарською відвагою та богатирськими подвигами. Минулу "славу нашу сховано", бо наші "ледачі історики" фіксували події "вельми куцим і короткословним реєстриком, не відзначивши, з яких причин те постало, як відбувалося і як закінчилося, не зазначивши й побіжних обставин".

Це чи не перші слова історичної критики, розуміння недоліків попередньої вітчизняної історіографії і спроба піднести її на більш високий науковий рівень. Уперше також в українській історичній праці порушені проблемні питання про причини істо-

ричних процесів, особливості їх розвитку — від початку до завершення, про повноту історичного опису тощо.

Вступ до літопису "Сказання про війну козацьку з поляками" найбільше з історіографічних праць цього часу нагадує перші етапи становлення античної історіографії, коли перед грецькими й римськими істориками поставали питання про причини війн, про достовірність історичного матеріалу, принципи його подачі, про об'єктивні й суб'єктивні чинники спотворення історичних фактів і т.д. Літопис Самійла Величка в цьому плані є етапним, віховим. Автор не обмежується описом, а ставить важливі методологічні й пізнавальні питання, від яких залежить глибина правдивого відтворення історичного процесу.

Величко розглядає сучасну йому історію України в органічній єдності з минулою, бо "гідні похвали подвиги наших козацько-руських предків". Дізнаємось про них, щоправда, не з вітчизняних, а з грецьких, латинських, німецьких, польських джерел; можливо, це й зумовило розуміння С.Величком ролі та значення джерельної бази для історіографії. Це видно з його зіставлення змісту й повноти відтворення історичних подій у вітчизняних та іноземних джерелах. Крім того, він сам докладно інформує про критичне, аналітичне ставлення до використаних ним при написанні своєї праці історіографічних матеріалів. І тут Величко постає як сумлінний дослідник. Він пише, що "побачив розбіжності і був не певний, не знаючи, хто з... істориків мав рацію, а хто ні". Ці розбіжності історик намагається усунути шляхом пошуків інших матеріалів, та це йому не завжди вдавалося: дуже бідною була джерелознавча база. В таких випадках він застерігав читача: коли "що здасться тобі в цій моїй праці непевне й неправильне, то може, воно так і є. Ти ж бо, коли добудешся досконаліших козацьких чи якихось інших літописів... виправ мене...".

У своєму описові історичної епохи Хмельниччини С.Величко використовував народні перекази, розповіді "багатьох старих людей", вивчав "козацькі літописання", різноманітні офіційні документи, використав "віршовану книгу" Самуїла Твардовського "Війна домова", твір німецького історика С.Пуфендорфа "Введение в историю европейскую" (СПб., 1718), щоденник особистого секретаря Б.Хмельницького — Самійла Зорки. (Крім цього повідомлення про Зорку, інших матеріалів, та й самого щоденника немає, тому деякі історики, зокрема радянські, заперечували реальність цієї особи.) С.Величко критично ставиться до праць згаданих авторів, котрі, як він зазначає, не завжди "...викладають, мабуть, правдиво події", але ця пересторога читачеві засвідчує відповідальність історика за правдивість зображуваного, а сам він пише, що при використанні відповід-

них історіографічних матеріалів діяв "оминаючи панагіричний та поетичний непотріб" і виділяв лише реальні факти, "військові події" тощо.

Таким чином, у праці Самійла Величка чи не вперше в українській історіографії ставиться ряд важливих методологічних і методичних питань як історичного, так і соціального дослідження взагалі, без вирішення яких дослідження соціальних процесів втрачає свою наукову цінність. До таких питань належать: 1) повнота охоплення описуваних процесів; 2) необхідність використання усіх джерел, присвячених опису відповідних подій та процесів; 3) введення історичної критики та аналітично-порівняльного відбору матеріалів; 4) врахування авторських позицій, інтересів, симпатій та антипатій в описанні історичних подій, оскільки вони істотно впливають на достовірність відтворення досліджуваних процесів, деформують їх, містять елементи суб'єктивізму, свідомого чи випадкового спотворення справжньої картини; 5) з'ясування причин соціальних процесів і явищ, а також їх наслідки.

Це були не абстрактні теоретичні роздуми, а практичні висновки автора, який безпосередньо в процесі історичного дослідження зіткнувся з цими проблемами і вказав на них у своєму літописі. Він прихильник "правдивого викладу історії", "досконалого знання" її і "правди", осуджує тих, що "не викладають... правдиво подій".

Дослідники знаходять в літопису Самійла Величка ряд розбіжностей, неточностей, про що той і сам попереджав. Та не це головне. Головним тут є принцип "правдивого викладу історії", і слід віддати належне авторові, який багаторазово, коли історик не мав надійних матеріалів, підкреслював, що не міг "достеменно взнати й вивчити з книжкових оповісток".

У "Сказанні про війну козацьку з поляками" бачимо повторення тієї ж ситуації в процесі пізнання соціальних явищ, котра мала місце в розвитку історичної науки античного світу, а саме: проблеми специфіки пізнання соціальних явищ виникають у системі не філософського, а історичного знання. Більш як через два тисячоліття ситуація повторюється: те, що було давно відоме античним історіографам і чий історико-пізнавальний досвід не був узагальнений і переосмислений в пізніші часи, зумовив появу своєрідного "дублювання": молода українська історична наука зіткнулася з тими ж пізнавальними процесами й проблемами, що вже були вирішені в далекому минулому.

В соціологічному плані це надзвичайно цікавий феномен, який засвідчує наявність загальних закономірностей і пізнання в цілому, і його спеціалізованих форм, що ми й спостерігаємо на прикладі історичної науки.

Літопис Самійла Величка констатує ще один істотний процес у розвитку українського етносу. Аналіз цього твору показує, що на час його написання вже в основному завершився процес самоусвідомлення українцями себе як народності, як окремішнього народу. Причому цей процес більшою мірою розуміли представники вищих, освічених прошарків суспільства, які були патріотами і вболівали за свою землю. Принаймні таким був С.Величко.

Він часто вживає як усталені, що не потребують коментарів, поняття "український народ", "малоросійський народ", "козацько-руський народ"; вони для нього є синонімічними. Такими ж змістовно тотожними виступають у нього поняття "Україна" та "Русь". Причини боротьби козацтва проти Польщі автор вбачає в економічному і політичному поневоленні українців, котрих польська корона почала позбавляти даних "козакам і Русі уставів та привілеїв", "козако-руських вольностей". Ми тут знову подибуємо поняття "вольності", що засвідчує, наскільки воно було характерним для української ментальності — від найвищих його прошарків до найнижчих, це особливо наочно виявиться в поезії Тараса Шевченка в очікуванні "сподіваної волі".

Автор розглядає право українського народу на свободу як природне право. Він гнівно осуджує наругу поляків над цим правом: "Подивіться-но, вільні... народи, яку тоді зробив був наругу понад Боже — *природнє право* (курсив наш. — *М.З.*) вільному шляхетному, — козацько-руському, здавна відвагою й мужніми ратоборськими ділами не лише у всій Європі, але й у далеких азіатських країнах православному народ інший... польський"; поляки затулили "вуста малоросіянам", пригнічують українців, як "гнітили колись ізраїльський люд єгиптяни", і тому Бог послав Богдана Хмельницького "визволити від такої тяжкої кормиги лядської вільний малоросійський народ і віднайти йому сподівану свободу...".

Історію України Величко перетворює у важливе політико-ідеологічне та соціально-психологічне знаряддя боротьби: "непомеркна козацька слава і хвальні справи військові Запорозького Війська", як і вся героїчна історія України в минулому, спрямовуються на захист актуальних потреб та інтересів народності в нових історичних умовах.

Ретроспективний аналіз "козацьких літописів" засвідчує процес неухильного зростання в суспільній свідомості дедалі глибшого розуміння себе як українського народу. Зростання кількості історичних матеріалів у цей час характеризує розвиток національної свідомості, спрямованої на пошуки історичного й генетичного зв'язку з давньою історією своїх етнічних пращурів та ствердження на цій основі свого природного й соціаль-

но-історичного права на волю, незалежність, самостійний розвиток як народу.

На створення "козацьких літописів" авторів надихали події героїчної боротьби народу проти польської експансії, поява козацької держави, що стимулювало формування національної свідомості, почуття власної гідності, розуміння свого природного права на волю й незалежність.

В Переяславських актах відбилися загальні надії народу, що об'єднання України з Російською державою забезпечить їй політичну автономію, "козацькі вольності", права, позбавить гострих міжконфесійних проблем між єдиновірними народами і т.д. Але цього не сталося. Проте пробуджена національна свідомість не згасала. За нових історичних умов її подальший розвиток побуджувався новими чинниками, котрі чітко простежуються в знаменитій історичній праці "Історія Русів чи Малої Росії".

"Історія Русів" — своєрідний історичний доробок, котрий характеризує подальшу еволюцію національної свідомості українського народу.

"Історія Русів" написана більше ніж через сто років після Переяславської Ради; у ній відтворено деякі особливості розвитку українського національного духу в умовах Російської імперії. В соціальному плані твір цікавий тим, що показує, як попередні соціальні ідеї, цінності та ідеали трансформуються в нові форми і набувають нового змісту.

Автор "Історії Русів" невідомий. Оригінальність і самобутність твору спонукала дослідників до пошуків його творця. Серед вірогідних авторів називались імена архієпископа Георгія Кониського, князя Олександра Андрійовича Безбородька — вихованця Києво-Могилянської академії, впливового царедворця при Катерині II та Павлу I, Григорія Андрійовича Полетики та його сина Василя — представників давнього козацького старшинського роду, прихильників української автономії, та ін., але питання про авторство "Історії Русів" й досі залишається не з'ясованим.

В "Історії Русів" використовуються історичні архівні документи, матеріали козацької історіографії, перекази, власні спогади, народнопоетичні джерела. Автор досить точно описує відомі історичні події і тут же вводить елементи художнього домислу, інколи подає вигадані ним промови, листи і т.ін. Тому "Історія Русів" не є суто історичним документом, а радше знаходиться на межах історіографії, політології та художньої літератури, інтегруючи в собі елементи історичного документу, політичного трактату й літературно-художнього твору. Цей складний синтез жанру, в якому поєднані історична конкретність, чітка й послідовна політична спрямованість і висока ху-

дожня майстерність, викликали глибокий інтерес і привернули увагу широкого інтелігентського загалу України й Росії, вплинувши на творчість істориків — Д.Бантиш-Каменського, Я.Марковича, а також на Т.Шевченка, Є.Гребінку, М.Костомарова, П.Куліша, І.Нечуя-Левицького, Б.Грінченка, С.Руданського, М.Гоголя, О.Пушкіна, К.Рилєєва і багатьох інших.

"Історія Русів" хронологічно охоплює події від найдавніших часів до 1769 р. Невідома дата її написання. Дослідники висловлюють припущення, що це час від 60–70-х років XVIII ст. до 1815–1825 рр. XIX ст., хоча більшість істориків вважають, що праця була написана наприкінці XVIII — на початку XIX ст., не пізніше 1805 р.

Книга є надзвичайно цікавим об'єктом і для соціологічного аналізу, котрий засвідчує, наскільки прискорено відбувався процес національного, політичного та ідеологічного самоусвідомлення українським етносом свого буття як народу, чи, як часто пише автор, — "нації". Нація — вже новий термін в українському суспільствознавстві того часу.

Автор постійно оперує термінами "нація", "народ". Останній він розглядає як суверена — носія верховної влади, без згоди якого не може вирішуватись жодне життєво важливе питання, так само, як ніхто не має права привласнювати собі повноваження від імені народу. (У цьому відчувається вплив якщо не подій Великої французької буржуазної революції 1789 р., то, принаймні, ідеології французького просвітництва XVIII ст.) Так, автор "Історії Русів" оповідає, що гетьман Косинський в посланні до короля Польщі протестував проти запровадження унії, яку вводило духовенство "без згоди народної", а зібранню в Бресті писав як "глава народу" (українського), що "руське духовенство не має від чинів нації та від народу жодних повноважень на введення в їх віру й обряди перемін і новацій", а тому "це духовенство, що було вибране на свої посади від чинів і народу і утримувалось на їх кошти, може бути того позбавлене тими ж чинами і народом...".

Праця пройнята високим почуттям українського патріотизму.

Русь — це Україна, а не Росія, а "руський народ" — український. Українці — автохтонне, споконвічне населення з часів Київської Русі, котра була їх державним утворенням. Історик підкреслює, і це дуже важлива й нова думка, що російські землі не входили до складу Київської Русі за винятком Новгородської землі. Русь-Україна як держава існує з княжих часів, її занепад пов'язаний із внутрішніми міжкняжими суперечками й татарською навалою. Пізніше Україна добровільно об'єдналася з Литвою та Польщею "на однакових і рівних з ними правах", проте

Польща порушила "договори і пакти", почала нищити права й вольності українців, нав'язала унію, гнобила українське населення, що й породило ворожнечу між двома слов'янськими народами. Приєднання до Росії теж було добровільним актом України, котрій Москва гарантувала вольності й незалежність. Біда України сталася не з її вини, а завдяки Росії, котра порушила всі міждержавні угоди, розпочала наступ на її незалежність, зруйнувала українську державність, запровадила кріпацтво. Автор "Історії Русів" пише, що навіть у Туреччині селяни не платять податків: "нема у них кріпаків і людей на продаж, або крестьянства, як у Московщині теє водиться", де кріпацтво й рабство настільки характерні, наче "їхні люди були створені, щоб стати рабами".

Загалом антиросійські настрої автора "Історії Русів" приглушені, вони висловлюються здебільшого не прямолінійно, як це має місце у відображенні боротьби козацтва проти Туреччини, Криму, Польщі, проте в підтексті відчутні антипатії до царя Петра І, котрий "прибрав собі владу необмежену, карає... народ свавільно", бо, як пише автор, свобода, "добро народне" й "саме життя" людини залежать від царської сваволі та прихоті.

В "Історії Русів" характеризуються деякі риси, притаманні менталітету російського народу, вихованому на тривалому монархічному поневоленні українського, котрий не знав самодержавства й сваволі монархічної диктатури. Історик не стримує свого гніву, описуючи криваві розправи царського улюбленця Меньшикова над мазепинцями в Лебедині та Ромнах, знищення м.Батурина, обурений діями тих, хто "був знаряддям і учасником Лебединських тиранств та звірячих лютостей, що жахають саму уяву людську". Автор відтворює широку панораму знущань і насильств над населенням України, котрі чинила Москва, знищуючи тисячі козаків на будівництві каналів Петербурга та інших роботах, розкриває акти самоуправства, насильства й гвалту російських військ, розташованих в Україні, зловісну роль Таємної канцелярії і т.ін.

При зовнішньо стриманому описанні Мазепи та його політики, — що цілком зрозуміло в тогочасних умовах, — автор "Історії Русів" схвалює позицію анафемованого царизмом українського гетьмана в його боротьбі за право українського народу на свободу, національну й державну незалежність. У приписаній автором промові Мазепи той говорить, що Україна не має воювати ні з ким — ні зі шведами, ні з поляками, ні з росіянами, але козаки мусять "боронити власну вітчизну свою", якщо на неї підуть війною. Коли ж між державами запанує мир, то Україна стане вільною державою, буде зі "своїми природними

князями та з усіма колишніми правами і привілеями, що вільну націю означають".

Можна стверджувати, що це була одна з перших серйозних спроб формування української національної ідеї, а термін "нація" вже чітко окреслює українську народність як окремішний самобутній етнос.

В "Історії Русів" показано, що не вся старшина була компрадорською й запродувала національні інтереси України. На рівні кращих зразків українського епосу, що характеризує внутрішній духовний світ автора та його українську ментальність, розкривається моральна сила й міць українських патріотів, не зламаних страшною силою імперської машини. Розповідаючи про тортури в катівнях царської Таємної канцелярії над політичними і військовими діячами України, автор порівнює їх з інквізицією. Вустами мужнього полковника й наказного гетьмана Павла Полуботка автор кидає цареві Петру звинувачення: "Звідкіля це походить, що ти, о государю, поставивши себе вище законів, терзаєш нас єдиновладдям своїм і кидаєш на вічне ув'язнення, привласнивши в казну власне майно наше? ...Ми просили й просимо від імені народу свого пощади до батьківщини нашої, неправедно гнаної і без жалю зруйнованої, просимо про відновлення прав наших і привілеїв, урочистими договорами затверджених, котрі і ти, государю, кілька разів підтверджував... Поневолювати народи в рабство і володіти рабами і невольниками — є справою азіатського тирана, а не християнського монарха, котрий має славитися і дійсно бути верховним батьком народів. Я знаю, що нас чекають кайдани і похмурі темниці, де нас виморять голодом і гнітом, за звичаєм московським; але, доки ще живий, кажу тобі істину, о государю, що доведеться тобі обов'язково складати звіт перед царем усіх царів, всемогутнім богом, за погибель нашу і всього народу".

"Історія Русів" за своїм соціальним змістом — унікальний документ кінця XVIII — початку XIX ст. Завдяки вдало вибраному жанру, який поєднав історико-політичні та епічні елементи, твір відбиває прагнення й настрої відповідних прошарків українського суспільства в цілому. Його можна розглядати як своєрідний підсумок усіх головних ідей і проблем того часу — соціальних, політичних, релігійних, моральних, філософських.

В "Історії Русів" автор, виступаючи проти колонізаторської та кріпосницької політики царського самовладдя, як і польського, кілька разів посилається на "природне право" кожного народу на незалежність. Можна сказати, що основними методологічними засадами й принципами, виходячи з яких структурується праця та її основоположні ідеї, є "закони боже-

ственні, природні і громадянські", за якими "нація" та її держава є суверенними.

Вільне вживання автором таких важливих понять, як "народ", "нація", "громадянські закони", "природне право", є соціальним індикатором того, що ці поняття (принаймні серед просвіченої частини суспільства) були відомими, зрозумілими й не потребували авторських коментарів. Це в свою чергу є додатковим аргументом, що в теоретичному компоненті суспільної свідомості завершався певний етап переходу від буденно-побутового, соціально-психологічного сприймання та оцінки суспільних явищ, і масова свідомість починала все більше відчувати вплив теоретичних, ідеологічних чинників. Звичайно, це ще не були всезагальні, тотальні процеси, але їх витоки розпочинаються, можливо, на цьому етапі.

"Історія Русів" є проміжною поєднувальною ланкою між довготривалими попередніми процесами формування української народності та її ментальності, починаючи від першообразів-архетипів, що напівсвідомо, напівстихійно структурували сприйняття буття природного та соціального світу, себе та інших людей, до етапів еволюції національної свідомості, у формуванні якої домінуючим елементом вже було логічне, науково-теоретичне, ідеологічне усвідомлення соціального буття. На цьому етапі започатковується й розвивається той соціологічний феномен, який в історії української науково-соціальної думки втілився в поняття "українська національна ідея" як загальна консолідуюча мета, що уособлює вищі етнічні цінності та ідеали, розкриває сенс історичної життєдіяльності етносу, його дух — "дух народу", соціально-психологічну та науково-теоретичну систему уявлень, поглядів.

Це вже більш висока система світосприймання, котра завдяки наявності раціонального, теоретичного осмислення здатна більш глибоко як відбивати сутність притаманних даному етносу загальних соціокультурних елементів (культура, світогляд, ментальність), так і засвоювати, пристосовувати, інтегрувати здобутки культур і цінностей інших етносів чи загальнолюдської культури в цілому.

У цьому складному соціокультурному процесі культура кожного етносу стає складовим елементом загальнолюдської культури, доповнюючи й збагачуючи останню. Водночас вона одержує нові джерела й стимули для власного розвитку, прилучаючись і включаючись до всесвітньої історії людства. Механізми цих процесів складні і залежать від багатьох чинників — рівня розвитку, взаємодії з іншими народами й культурами, ступінню "відкритості" чи "закритості" суспільства і т. ін. Стосовно українського народу, його культури й менталітету можна

сказати, що наш етнос у надзвичайно важких історичних умовах свого розвитку активно відчував і сприймав вплив світової культури Заходу й Сходу і розвивав свою власну самобутню культуру, що посіла своє місце в системі загальнолюдської. Про це свідчить уся культурно-духовна спадщина України й розвиток її історичної науки зокрема.

У цьому плані "Історія Русів" не лише завершує й відображує конкретний етап формування української народності, її культури, історії, ментальності, а й перекидає "місток", поєднує його з XIX століттям, коли життєво важливі проблеми буття й життєдіяльності українського народу набули нового змісту, нових, більш глибоких форм відображення й розвитку завдяки появі досить широкого прошарку української інтелектуальної еліти.

Мабуть, не випадково у другій половині XVIII ст., коли Україна все більше втрачала свою автономію, відбувається своєрідний сплеск праць, присвячених її історії.

"Історія Русів" одна з найбільш важливих і цікавих серед них. Симптоматично, що серед дослідників української історії здибується немало авторів, котрі належали до нащадків давніх шляхетних українських родів та козацької старшини, що перебували на царській службі. Ці люди відчували, як поступово російський царизм перетворював Україну в свою провінцію. Серед таких авторів історичних матеріалів можна назвати В.Рубана, О.Шафонського, Я.М.Марковича, М.Ханенка та ін.

Серед історіографічних творів є мемуарно-історична література, щоденники, записи, описи, компілятивні твори, літописи тощо. Вони різняться між собою мірою достовірності описання й рівнем наукової цінності, але їх об'єднує спільна риса — інтерес до української історії. Цей інтерес виявляють також у Росії та Західній Європі.

Відомі щоденники ("діаріуші") Миколи Ханенка, які він вів з 1722 по 1753 р., Якова Андрійовича Марковича — вихованця Київської академії, що вів записи з 1717 по 1767 р., котрі були видані 1859 р. в двох томах під назвою "Дневные записки малороссийского подскарбия генерального Якова Марковича". У 1751 р. Григорій Покас, колишній війт Стародубського полку в місті Погарі, розжалуваний і звільнений за організований ним виступ місцевої старшини, завершив працю "Описание Малой России". Далі з'являються в рукописах чи виходять окремими виданнями праці "Краткое описание о козацком малороссийском народе и о его военных делах" Петра Симоновського (1765), "Собрание историческое" Степана Лукомського (1770), "Краткая летопись Малые России с 1506 по 1776" Василя Рубана,

доповнена О.Безбородьком (1777), "Летописное повествование о Малой России и ее народе и казаках вообще" Олександра Рігельмана (1785–1786), "Черниговского наместничества топографическое описание" Опанаса Шафонського, "Записки о Малой России" Якова Михайловича Марковича (1798), "История о Малой России" М.Антоновського (1799). Для цих праць характерною рисою є розгляд історії України як неперервного цілісного процесу розвитку країни від княжої доби до козацько-гетьманської; і це дуже важливо в прагматичному відношенні для захисту державної та етнічної самобутності України.

Поданий вище перелік історіографічних матеріалів далеко не повний, але він достатньо характеризує не лише пробудження громадського інтересу до живої історії, а й показує усвідомлення значення її уроків у боротьбі за сучасне й майбутнє України. Не випадково козацька старшина, яка вже втратила свою минулу політичну силу і владу й почала перетворюватися в дворянство, прихильно ставилась до цих історіографічних розвідок. На початку XIX ст. виникає ще один стимул для заняття історичними дослідженнями, особливо з боку тих же нащадків родовитої знаті України.

В урядових колах Росії виникли сумніви, чи можуть спадкоємці козацької старшини діставати право на дворянство. Питання було поставлене царською геральдичною канцелярією, котра заперечувала існування справжнього дворянства в "Малоросії". Подібні посягання на право й честь не лише викликали обурення знатних нащадків, а й стимулювали пошуки різноманітних історичних документів, що підтверджували видатні заслуги й знатність своїх предків. Такі матеріали, зокрема, збирали й публікували у першому десятиріччі XIX ст. представники відомих українських фамілій — Роман Маркович, Василь Полетика, Тимофій Калинський та ін. Попри небезкорисливі честолюбні спонукальні мотиви подібної діяльності, якими керувались аматори-дослідники, їх матеріали об'єктивно сприяли розвитку української історіографії, збагачували її джерелознавчу базу.

Усе це дало новий поштовх для розвитку української історичної науки XIX–XX ст., коли вона розроблялася на професійній основі й була поставлена на фундаментальне наукове підгрунтя.

Крім "Історії Русів" єднальною ланкою між попередньою та новою історіографією стали документальна "Історія Малоросії" (1822) Дмитра Бантиш-Каменського, втрачена "Історія України" Олекси Мартоса, від якої збереглись окремі уривки, "История Малороссии" (1842–1843) Миколи Маркевича. Ці твори подавали систематичний опис історії України від прадавніх ча-

сів, панорамно відтворювали сторінки історичного життя й боротьби народу, сприяли виробленню нової методології, за якою народ з об'єкта історичного процесу дедалі більше розглядався як його активний, творчий суб'єкт.

Новий напрям у розвитку історичної науки торували твори Михайла Максимовича, Миколи Костомарова, Пантелеймона Куліша, Володимира Антоновича, Михайла Драгоманова та багатьох інших; вершини досягли монументальні дослідження Михайла Грушевського. Та це вже був новий етап розвитку і самої історіографії, і національної самосвідомості, і української національної ідеї, і нові умови боротьби за політичну й національну незалежність України, а отже, це вже окрема тема соціологічного аналізу.

Доба козаччини не залишилась поза увагою європейських народів. Після приєднання України до Росії "козацька країна" стала дослідницьким об'єктом, що засвідчує ряд цікавих історичних праць, написаних і виданих в країнах Західної Європи. В соціологічному відношенні ці праці привертають увагу тим, що європейці розглядають українців переважно як окремий народ, що веде боротьбу за свою волю й незалежність.

1663 р. у Парижі виходить книга французького мандрівника П'єра Шевальє з двома творами про Україну — "Розвідка про землі, звичаї, управління, походження та релігію козаків" та "Історія війни козаків проти Польщі". 1672 р. цю книгу було видано в Лондоні англійською мовою. Хоч вона написана з пропольських позицій, але містить багато документальних матеріалів про життя й побут українців часів визвольної війни Богдана Хмельницького проти Польщі. Шевальє розглядає українців як окремий народ, називає їх "руські", "русини" і не ототожнює з росіянами, "московитами"; він не ототожнює український народ і з козацтвом, зазначає, що "козаки — це тільки військо, а не народ".

У 1778 р. вийшла в світ двотомна праця аташе французького посольства в Петербурзі Жана Бенуа Шерера "Анали Малої Росії, або історії запорізьких та українських козаків". У передмові автор писав, що це "історія більш славного, аніж відомого народу, якого первопричини сягають більш аніж 800 літ в глибину минувщини" і відзначав великі зусилля в боротьбі українського народу "за збереження своїх вольностей, віри, устрою і звичаїв". Про українців Шерер пише, що це "рослі, сильні люди, привітливі і гостинні, ніколи нікому не накидуються, але й не зносять обмежування своєї особистої свободи. Невсипущі, сміливі і чесні...". А українським козакам притаманне горде почуття незалежності, що передається з покоління в покоління; "клич — "Смерть або Воля" — був їх одиноким заповітом, що

переходив з батька до сина, разом з прадідівською зброєю", бо козаки надавали перевагу невигодам тяжких походів спокійному життю рабів. Підкреслюючи спокійний норов українців, котрі на узурпації польських магнатів і кліру спочатку "йшли на уступки", але зрозумівши, що їх хочуть "роздавити", "взялися за шаблі, щоб скинути важке ярмо та затвердити свій нахил до незалежності".

1789 р. в Німеччині опубліковано книгу Карла Гаммерсдорфа "Історія українських і запорозьких козаків". 1796 р. Йоганн Хрістіан Енгель видає працю "Історія України і запорозьких козаків", в котрій зазначає, що козаки "вміли обстоювати свою політичну і культурну незалежність та людську гідність", а російський уряд ставився до українців "з великим підозрінням".

Видатний німецький просвітитель Іоган-Готфрід Гердер (1744–1803) пророкував Україні велике майбутнє: "Україна стане колись новою Грецією: прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться: ...повстане велика культурна нація і її межі простягнуться до Чорного моря, а відтіля ген, у далекий світ".

Існує багато історичних, мемуарних, дипломатичних та інших іноземних документів, автори яких описують Україну, її народ та історію. Переважна більшість їх розглядають українців як окремий народ, відзначають такі характерні риси національного характеру, як гостинність, привітність, талановитість, терпимість, особливо свободолюбність і незалежність. Зазначають, що його характер, побут та культура не тотожні з російськими.

З іноземних історичних та літературних джерел того часу чітко вимальовується ще одна характерна тенденція: Україна не змирилася з утратою своєї державності у складі Російської імперії. З глибоким знанням справи про це писав француз Шарль Франсуа Масон у своїх "Секретних мемуарах про Росію", де він з 1762 р. служив у російському війську і був близький до царського оточення.

Масон залишив цікаві спостереження про систему відносин між Росією та Україною, що склалися в другій половині XVIII ст. Автор чітко розрізняє українців і росіян. Він пише, що козаки "не мають нічого спільного з росіянами", що їх звичаї, "спосіб життя, їжі, війни — цілком відмінні, коли не брати під увагу загальних схожостей", котрі існують між сусідніми народами. Масон зазначає, що "козацька нація" втрачає незалежність, яку мала перед своїм об'єднанням з Росією, котра знищила козацьку республіку, загарбала українські землі, ліквідувала гетьманство і "стан щасливий козаків". Тепер "козаки цілковито поневолені" росіянами, нинішніми їх панами або товаришами рабства. Від часів Мазепи вони не мали більш

великого гетьмана, обраного з-поміж себе. Російський уряд завжди затривожений і завжди підозрілий, через те, що він завжди гнобить, не обмежився одним забезпеченням себе супроти нації, яка має так багато кігтів", тому царизм, боячись цих "кігтів", розчленовує територію України і вже "розпочав розчленування самої нації", переселяючи десятки тисяч українців у Крим та на інші території.

Ш. Ф. Масон досить глибоко й точно відобразив політику імперії на остаточне знищення мізерних залишків прав і свобод України і перетворення її в механічний придаток системи, що фактично й сталося після знищення Запорозької Січі російськими військами.

Аналіз історіографічних документів та інших пам'яток цього часу показує, що український народ не змирився з цим.

Про опозицію українців новому рабству писали й росіяни. Так, князь І.Долгорукий на початку XIX ст. зазначав, що Україна не почуває себе щасливою: "Вона змучена, терпить різні тягарі і почуває повністю втрачену свободу колишніх віків. Нарікання глухе, але майже загальне".

Отже, розвиток української історичної науки XVII–XVIII ст. не лише збігається з істотними змінами в суспільній свідомості й розумінням необхідності знання етносом свого минулого, а й стимулює ці процеси, допомагає осмислити генезис народу, нагадує славні традиції минулого, пов'язані з існуванням власної держави, вольностей, незалежності. Знання минулого ставало моделлю боротьби за майбутнє, породжувало віру й натхнення в борні за краще життя. Крім того, поява історичних праць про Україну за кордоном засвідчувала глибокий інтерес західноєвропейських учених та спостерігачів до нашої землі та її народу, певним чином привертала увагу зарубіжної громадськості до мало відомої їй країни і це, звичайно, було позитивним чинником для народності.

Поряд з розвитком української історіографії, котра стала дієвим ідеологічним, науковим і культурним елементом життєдіяльності народності в її боротьбі за існування, дуже велике значення набув другий історично важливий соціокультурний процес — становлення української літературної мови.

§ 3.Становлення української літературної мови та її соціально-культурне значення для розвитку етносу. І. Котляревський

Великим національно-культурним надбанням українського народу стала літературна творчість І. П. Котляревського. Його знаменита "Енеїда", наслідки й значення якої, мабуть, не розумів і сам автор, створила нову ситуацію, котра безпосередньо

вплинула на розвиток національної літератури, поезії, театру, культури, зростання самосвідомості народності, а також на сприймання України іншими народами.

В житті кожного народу такі події розглядаються як етапні, поворотні в розвитку національної культури. Досить згадати імена Аліг'єрі Данте, Шота Руставелі, Олександра Пушкіна — поетів різних епох і культур, котрих об'єднує спільна риса: вони були основоположниками літературної мови своїх народів. Українська літературна мова пов'язана з ім'ям і творчістю Івана Петровича Котляревського.

І.П.Котляревський не просто письменник, він — основоположник нової української літератури, її піонер і гордість. Діяння його мало величезні національні, культурні, соціальні і навіть політичні наслідки для української історії, культури й менталітету. Він перший увів у літературу народну мову. І це було зроблено так майстерно, невимушено, природно, що відразу стало ясно: це не лише прекрасна літературна мова, а й мова великого народу — носія і творця величної багатовікової самобутньої етнічної культури, складової компоненти загальнолюдської культури. Якщо мова — душа народу, то Котляревський зумів розкрити цю душу, показати її поетичність, універсальні можливості передати найтонші людські почуття, відобразити колоритні картини різноманітних сфер людського життя, описати народні характери й свій, неповторний національний спосіб життя українського народу, його благородство, людяність і якусь особливу моральну чистоту.

У творах Котляревського "Енеїда", "Наталка Полтавка", "Москаль-чарівник" українська мова завдяки літературно-художній майстерності письменника стала мовою українського красного письменства, а цього вже було достатньо для поширення й використання її в інших сферах культурно-духовної життєдіяльності суспільства, навіть там, куди вона в силу різноманітних причин не проникала взагалі.

Довготривалий тернистий шлях перетворення народної мови в літературну має свої давні витоки й численні причини, котрі випливають із тих соціально-історичних умов, у яких перебувала Україна протягом кількох століть, особливо в період її існування під владою інших держав.

За часів Київської Русі-України мовна ситуація була досить складною. Спеціалісти, не маючи безпосередніх матеріалів про тодішню мову східних слов'ян і аналізуючи побічні дані, зокрема східноєвропейський фольклор, вважають, що буденна жива розмовна мова в різних племенах мала свої характерні відмінності — діалекти. Очевидно, що поява держави, центром якої був Київ, а отже, і місцевий регіональний діалект впливав на

мову інших племен, що вже зазначалося вище. Та загальносоціологічна тенденція в розвитку інтеграційних процесів, у тому числі й мовних, котра посилюється з часом у кожній державі, була перервана татаро-монгольською навалою. Це розділило економічно, політично й культурно слов'янські племена, і внаслідок дезинтеграції можлива тенденція зближення діалектів знову була нівельована, що привело з часом до виникнення трьох східнослов'янських мов — української, російської, білоруської.

В добу Київської Русі поряд з народною розмовною мовою формувалася писемно-літературна. З прийняттям християнства старослов'янська церковна мова, котра була більш-менш зрозумілою для всіх слов'ян, завдяки поширенню книжного літературного потоку, витіснила народну мову з офіційного й літературного вжитку і запанувала як державна та церковна. Використання старослов'янської мови в освіті, церкві, книгах з часом збільшувало відстань між "книжною", "мудрою", "богоугодною" мовою та простонародною, складалася тенденція протиставлення їх.

Таким чином, українська мова, і в цьому одна з її особливостей, жила й розвивалась як засіб спілкування українського простолюду, народної маси, тим паче, що вищі елітарні верстви у зв'язку з наступними перерозподілами України між сусідніми державами приймали чужу мову, культуру, а то й віру і фактично втрачали свій етнічний зв'язок із народністю.

Державна залежність України не створювала жодних можливостей для функціонування української мови як офіційної, державної, бо такими були мови володіючих українськими землями іноземних держав. Цей чинник істотно гальмував розвиток української мови, освіти, культури.

Ще один фактор, який також негативно відбився на становленні української літературної мови, був пов'язаний з формуванням української науки, чиї контакти з західною науковою думкою, що засновувалась на латині, не сприяли цьому. На стадіях свого формування вища школа в Україні, орієнтована на західні зразки, теж використовувала латинську мову, бо без її знання неможливо було розвивати українську науку.

Потреба в наукових знаннях вимагала оволодіння латиною, а перехід на латину, з одного боку, пов'язував діячів української науки з європейською традицією в цьому питанні, а з іншого — ставав перешкодою на шляху впровадження в систему освіти власне української мови. Слід також врахувати, що поряд з традицією використання латинської мови як мови науки спрацьовували ще й соціально-психологічні та елітарні чинники, коли учені з престижних міркувань за допомогою мовного бар'є-

ра відчували приналежність до наукової касти, далекої від народної маси, що було додатковим засобом самоствердження науковців. До того ж знання латинської, польської, а згодом російської мови було необхідне для офіційного спілкування та захисту національно-культурних інтересів українства, бо без цього наукова, релігійна, правова чи політична діяльність за умов залежності України від пануючої держави була б неможливою.

У XVII–XVIII ст. для України було характерне одночасне співіснування кількох мов: міцні позиції зберігала церковнослов'янська мова, широко використовувалась, особливо в науці та праві, латина, поширеними були польська, а пізніше російська мова, функціонувала книжна староукраїнська літературна мова і, звичайно, жива розмовна народна. Поступове розширення меж застосування української розмовної мови в літературі, книгодрукуванні, проповідях (хоч її питома вага була тут досить незначною) викликала активний наступ на неї чи поляків, чи росіян.

Поширення письменності серед різних верств населення сприяло зростанню світського елемента, формуванню запитів та інтересів, що виходили за межі суто релігійних чи наукових потреб. Зростання самосвідомості українського народу уособилося в нагальній потребі в історичних, прозаїчних, ліричних, політичних, географічних, публіцистичних та інших видах літератури. Одночасно етнос зберігав і розвивав свою традиційну фольклорну творчість — пісні та думи (історичні, побутові, ліричні, гайдамацькі, чумацькі), соціально-політичну, сатиричну, гумористичну поезію, календарно-обрядову творчість (колядки, щедрівки), популярною була так звана шкільна драма та інші види й жанри народної творчості. XVIII століття — період сплеску в розвитку мемуарно-історичної літератури та паломницької прози. Переважна більшість цих творів писалась українською мовою.

Все це сприяло витісненню і втраті колишнього значення церковнослов'янської мови, котра стримувала доступ літератури до маси. Книжна староукраїнська мова також формувалася під впливом старослов'янської (церковнослов'янської) мови, проіснувала до XVIII ст., та не змогла стати основою української літературної мови нового часу, оскільки істотно відрізнялася від живої народної мови, що самостійно розвивалася поза встановленими традиційними понятійними та граматичними канонами.

Тривалий час українська мова вважалася в елітних колах грубою й непридатною для написання "серйозних" творів, що знаходило підтримку й за межами України. Причиною цього

були різноманітні чинники зовнішнього та внутрішнього характеру.

Зовнішні причини пов'язані з тривалою відсутністю української державності, своїх національних політиків та ідеологів, котрі б використовували свою мову в міждержавних зносинах. Залежність України від Польщі й Росії зумовила проведення ними політики деукраїнізації, денаціоналізації (спроби ополячення чи русифікації), систематичного силового та ідеологічного натиску й намагання "довести", що українська мова є лише "діалектом", а не самобутньою самостійною мовою, своєрідним соціокультурним явищем. А скільки було спроб директивно заборонити її!

Серед внутрішніх причин ігнорування народної мови були, безумовно, й класові, притаманні вищим верствам національної знаті, що залюбки переходили на службу до чужих господарів, бо переважна їх більшість (теж в силу особливостей історичного розвитку України) не піднялася до рівня самоусвідомлення власного етнічного буття та його зв'язку з народним, не відзначалася патріотизмом. Значну роль відіграв і той факт, що в навчальних закладах різного рівня українська мова також не використовувалась. Певну роль у гальмуванні процесу перетворення живої розмовної української мови в літературну відіграла й православна церква, де в силу традиції уживалася старослов'янська мова.

Проте це були минущі, плинні історичні чинники, що могли тимчасово по-різному впливати на статус народної мови, але не визначати її загальну генеральну лінію розвитку. Народ як дійсний творець мови зберігав і розвивав її, а сам факт існування цієї мови об'єктивно сприяв розвиткові потреб і можливостей використання цього найпоширенішого засобу масового спілкування етносу та носія його свідомості як універсального знаряддя збереження, творення й розвитку культури, національного способу життя. Це й визначало її життєвість і переваги над іншими мовними засобами спілкування, що мали місце в Україні.

Високий інтелектуальний потенціал, який мала Україна (старшина, науковці, вище духовенство), розвинене книгодрукування, відносно широка письменність населення на базі поширених в Україні початкових шкіл у містах і селах, наявність численних бібліотек (приватних, при колегіумах, школах, монастирях), багатство епічної творчості на основі народної мови — все це було міцним підгрунтям для появи літературної мови.

Слід підкреслити, що в цей час формується нова генерація української шляхти. Та серед її різних прошарків було немало

людей, патріотично настроєних, котрі вболівали за долю України, захищали її незалежність, досліджували її історію (згадаймо "козацькі літописи"), не були байдужими до національної культури (гетьмани Павло Полуботок, Данило Апостол, генеральний хорунжий Микола Ханенко та ін.). Відомо, як багато зробив для розвитку української культури й просвіти Іван Мазепа.

Українська розмовна мова все більше входила до літературного вжитку серед привілейованих верств української шляхти. І.Мазепі приписують авторство відомої української пісні "Ой, горе тій чайці", образи якої нагадують "чаєчку-небогу" — Україну, що "вивела діток при битій дорозі". В 1790 р. в "Собрании народных русских песен" І.Прача була надрукована українська пісня "Їхав козак за Дунай", написана харківським козаком Семеном Климовським, яка стала дуже популярною в Росії і Західній Європі в перекладах німецькою та французькою мовами. Можна ще раз згадати, як високо оцінював українську пісенну творчість видатний німецький просвітитель І.Г.Гердер, що підтверджує факт визнання української культури як явища загальнолюдської культури.

Таким чином, не зважаючи на поступову втрату Україною своєї автономії у складі Росії, виникають об'єктивні потреби й дедалі більше усвідомлюється необхідність у літературній мові не лише як засобі етнічного самовиявлення та культуротворення, а й засобі *національного, соціально-політичного* самоствердження народності серед інших етносів як такої, що має власну самобутню мову, що сформувалася в процесі розвитку українського народу і не є запозиченим чужим "діалектом". Адже сам факт постановки питання про природу української мови в польській і російській літературі мав під собою не лише наукове, а й далекосяжне політичне підгрунтя. Виходячи з ломоносовської оцінки української мови як "діалекта російської", у передмові чотиритомного словника "Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Высочайшей особы" (1787–1789) про українську мову писалось: "Малороссийское наречие... само по себе есть не что иное, как российское, на польский образец пременённое..."

Здавалось би, що за таких обставин українська мова буде приреченою, бо на офіційному імперському рівні її майбутнє було вже вирішеним питанням. Проте ситуація змінилася завдяки самоствердженню української мови як літературної. З її появою стало набагато складніше розглядати українську мову як "діалект" чи "наречіє", регіональну говірку і т.п., бо завдяки своїй матеріалізації у високому літературно-художньому мистецтві вона заявила про себе як про важливий самобутній

етнокультурний феномен і показала, що саме ця мова — одна з істотних ознак і характерний індикатор етнічної своєрідності українського народу.

Такою знаменною подією в історії української культури стала творчість першого класика нової української літератури І.П.Котляревського.

Іван Петрович КОТЛЯРЕВСЬКИЙ (1769—1838) народився в Полтаві в сім'ї дрібного чиновника-канцеляриста. З 1780 р. навчався в Полтавській духовній семінарії, але залишив її на останньому курсі і пішов працювати канцеляристом. З 1796 по 1808 р. перебував на військовій службі. З 1810 р. до смерті жив і працював у Полтаві на посадах наглядача Будинку для виховання дітей бідних дворян, директора Полтавського театру, попечителя богоугодних закладів. Літературну діяльність розпочав у 1794 р., приступивши до написання знаменитої поеми "Енеїда", перелицьованої в бурлескному стилі з однойменного твору Вергілія. Бурлеск (від італ. burla — жарт) — жанр поезії з перебільшено-комічним описом, перемішуванням поважного й гумористичного в зображенні героїв і подій.

Спочатку "Енеїда" розповсюджувалась у рукописних списках і користувалася великою популярністю, яка ще більше зросла після виходу в світ перших трьох її розділів (1798). Це видання вийшло з характерною присвятою: "Любителям малороссийского слова усерднейше посвящается", котра засвідчує, що українська мова була предметом соціального інтересу як в Україні, так і в Росії, де поема вперше надрукувалася.

Соціальний резонанс "Енеїди" І.П.Котляревського, її значення й наслідки для української культури важко переоцінити. Зазначимо деякі з них.

Найпершим і найзначнішим внеском Котляревського в національну культуру було введення живої народної мови в високу літературу, внаслідок чого народна мова набула статусу літературної, а її основою, стандартом став києво-полтавський (південно-східний) діалект. Сучасний український читач практично не відчуває різниці між мовою Котляревського та сучасною літературною мовою, яка, звичайно, відтоді не зупинилась у своїй еволюції. Перетворивши українську народну мову в літературну, І.П.Котляревський і сам не гадав, яку велику справу зробив. Звичайно, це був лише початок нової вітчизняної літератури. Згодом до неї ввійде Тарас Шевченко зі своїм безсмертним "Кобзарем" та його вселенською народною трагедією, новими проблемами, досягненнями й відкриттями, частина з яких генетично буде пов'язана зі спадщиною Котляревського. І геніальний Кобзар віддасть належне своєму попередникові у вірші "На вічну пам'ять Котляревському":

Будеш, батьку, панувати,
Поки живуть люди;
Поки сонце з неба сяє,
Тебе не забудуть.

Піднявши народну розмовну мову на рівень літературної, І.Котляревський розкрив її широкі художні можливості як самостійної, самобутньої, оригінальної етнічної мови, бо вже сама "Енеїда" була матеріалізованим емпіричним уособленням її можливостей.

Публікація "Енеїди" викликала великий резонанс, який виявився в глибокому інтересі до цього твору масової аудиторії і в Україні, і поза її межами, та породила численні спроби наслідування. Російський журнал "Соревнователь просвещения и благотворения", надрукувавши уривок з V частини (1822), характеризував "Енеїду" як твір, "сповнений надзвичайної веселості, дотепності і в багатьох відношеннях досить оригінальний". В Білорусії була написана своя "Енеида навыварат", а що вже казати про численні списки переробок і наслідувань "Енеїди" в Україні... Популярність цього твору була такою великою, що навіть Наполеон, тікаючи з Росії, вивіз із собою примірник "Енеїди".

Величезне значення мала "Енеїда" Котляревського і для пробудження та розвитку національної свідомості українського народу. Написана зрозумілою для маси високохудожньою поетичною мовою, поема не лише викликала сміх, а й породжувала певні асоціації, спомини, нагадувала про славне минуле. Адже високе мистецтво завжди приносить людині набагато більше від того, що безпосередньо вкладає у свій твір автор.

В образах троянців зображені козаки, а зруйнована Троя асоціюється із знищеною Запорозькою Січчю. Цілком лояльний до існуючого соціального режиму, Котляревський не закликає до зброї, не повертає троянців до рідного краю, але кожному зрозумілі симпатії автора до своїх героїв — троянців формально й козаків по суті: за вдачею, одягом, зброєю, вірністю товариству, побратимству і, особливо, прагненням до волі. Все в поемі нагадує про минулу козацьку славу, навіть коли троянці "кургикали пісеньок, козацьких, гарних, запорозьких", то

Про Сагайдачного співали.
Либонь співали і про Січ.

Не гумором, а тужливою згадкою про українську минувшину віє від рядків поеми:

Так вічной пам'яті бувало
У нас в Гетьманщині колись,
Так просто військо шиковало,
Не знавши: стій, не шевелись;

Так славнії полки козацькі
Лубенський, Гадяцький, Полтавський
В шапках, було, як мак, цвітуть.

Перший рядок звучить як реквієм: ще свіжим був біль за втраченою козацькою волею, ще живими були запорожці, що залишилися без Січі; частина з них пішла на Дон, інша — за Дунай у турецькі володіння, а селянство задихалося в кріпацькій неволі. Всі ці факти історичного життя відображені в "Енеїді". Тут немає Шевченкового гніву, обурення й протесту, але виразно відчувається туга за минулим України, як і співчуття до поневолених, пригноблених та неімущих, бо пани "ставили їх за скотів", що осуджується Котляревським. Саме це сприяло популярності твору серед широких верств населення; тут кожен міг знайти для себе щось найближче і найважливіше.

Бурлескно-комічний характер "Енеїди" був вибраний автором досить вдало: навряд чи поема побачила б світ, якби всі ті питання українського життя були поставлені в іншій формі. А тим часом суспільна проблематика, яку піднімає Котляревський в "Енеїді" та інших творах ("Наталка Полтавка", "Москаль-чарівник"), досить серйозна. Вона не обмежується історичним часом і простором; патріотизм, повага до праці, щирість людських стосунків, осудження несправедливості актуальні й донині. Проте соціальну спрямованість творчості Котляревського можна характеризувати як споглядальну. Він описує народ, співчуває пригнобленій масі, констатує наявність соціальної несправедливості, зловживань панства й чиновництва, але не розкриває їх глибинних причин.

В історичному й соціальному плані І.П.Котляревський перший вивів глибоко національні народні образи, в яких уособлювались традиційні духовні цінності нашого етносу — працьовитість, чесність, щирість, вірність у коханні й дружбі, почуття товариськості, повага до старших, відчуття власної гідності, глибока душевність і ліричність, прагнення до волі, добра, кращої долі. Можна сказати, що Котляревський уперше описав окремі істотні риси українського національного характеру, менталітету та деякі соціально-психологічні особливості представників певних верств соціальної структури тодішнього суспільства (селян, дрібних чиновників). У цьому відношенні характерний його перший драматичний твір "Наталка Полтавка" (написаний на противагу спотвореного зображення "малоросійського життя" в п'єсі російського літератора О.О.Шаховського "Казак-стихотворец") та "Москаль-чарівник", де автор відмовляється від бурлескного стилю й глибоко відображує характер і основи народного життя, а притаманний цим творам гумор наповнений народним колоритом.

Своїми п'єсами І.П.Котляревський започаткував новий напрям у розвитку української драматургії, котрий прийшов на зміну так званій шкільній драмі, дуже популярній у XVII–XVIII ст.

Літературний доробок І.П.Котляревського невеликий за обсягом, але досить ємкий у соціологічному плані. Відомо, що письменник вивчав історію України, цікавився питаннями мовознавства, фольклором, сам збирав і записував матеріали усної народної творчості: вивчав звичаї, обряди, традиції, побут тощо. Він консультував із питань української історії та філології таких відомих учених, як Д.М.Бантиш-Каменський, І.І.Срезнєвський. Останній згадував, як потерпав Котляревський з приводу того, що скарби народної творчості невміло збираються та використовуються, внаслідок чого вони "дедалі більше гинуть і скоро ні над чим буде потрудитись: бувало десятками, сотнями чуєш старовинні народні пісні, а тепер раз на рік доводиться почути одну".

Твори письменника засвідчують глибоку обізнаність його з фольклорною творчістю українського народу. Глибоке знання Котляревським соціальних проблем, способу життя, культури, побуту, обрядів, традицій, соціальної структури сучасного йому українського суспільства, опис його найдрібніших деталей часто створює ілюзію безпосередньої присутності читача в зображуваних подіях.

Аналітичне прочитання лише "Енеїди" дає досить повне уявлення про соціальну структуру українського суспільства XVIII ст. Спробуємо коротко відтворити її на основі авторського тексту.

Верх соціальної ієрархії І.Котляревський уособлює в небесному "синкліті", який дуже нагадує вищі можновладні сфери імперії — царя, його свиту — інтриганів і крутіїв вельмож ("Вельможі! лихо буде вам!"), урядові установи з їх чиновництвом ("начальники, п'явки людські"), з "проклятими писарями", суддями, стряпчими, повіреними, секретарями. Широко представлена структура населення: шляхта, мужики, молодь і старі люди, чоловіки й жінки, бюрократичний апарат (ратмани — члени міських магістратів, бургомістри, десяцькі, соцькі), ремісники ("шевці, кравці і ковалі", цехи — "різницький, коновальський, кушнірський, ткацький, шаповальський", цехмістри — старшини ремісничих цехів), торговий люд ("купчики проворні", перекупки, міняйли, шинкарі, крамарі), духовенство (ченці, черниці, попи, "крутопопи"-протопопи, ксьондзи), військові (полковники, сотники, хорунжі, осавули, атамани, значкові, бунчукові, волонтери), представники розумової праці (мудреці-"філозопи", лікарі), прислуга ("лакеї, конюхи і слуги

всі кухарі і скороход"). Мальовничо відтворено соціальне дно суспільства — декласований елемент (волоцюги, бахурі, "фільтіфікетні панночки" — "мандрьохи, хльорки і діптянки"-повії, зводники, "плути", ярижники, обманщики, моти, злодії). Найбільш знедолених людей поет бачить у раю, тим само висловлюючи свою людяність і гуманність до тих, що не були "чиновні", не мали "грошей скрині повні", не ходили в "цвітних жупанах" та "золотих шапках": це — "бідні, нищі, навіженні", "старці, хромі, сліпорожденні", бідні вдови, сироти. Серед інших елементів соціальної структури згадуються "панські і казенні" люди, ворожбити, чародії та ін.

Соціологічна реконструкція чи ретроспективний аналіз художніх творів на відміну від сухих статистичних даних чи офіційних документів має ту перевагу, що відтворює живу, динамічну картину життя з його багатоманітними формами прояву через художні образи, які дають змогу глибше уявити соціальну онтологію минулого. Досить прочитати одну "Енеїду", щоб яскраво уявити багатопланову картину побуту, звичаїв, обрядів, поведінки українців майже 200 літ тому, що так майстерно описані художником. Поет докладно оповідає про страви, які споживали наші предки: борщ, юшка, галушки, локшина, куліш, каша, лемішка, коржі, вареники, яєшня, "крутії яйця з сирівцем", варені й печені баранина, гуси, качки, індики з підливою, свиняча голова з хріном, чи "печена з часником свинина", кисіль ("крохмаль"), отрібка (січена печінка), путря (страва з ячменю з солодом), кваша, шарпанина (приправлена суха риба), часник, рогіз, паслін, кислиці, терен, глід, полуниці, капуста, огірки, редька, буряки, хрін з квасом, сливи, смажені горіхи, стовпці (гречаники), "буханчики пшеничні білі", лубянський каравай, "полтавські пундики пряжені", "з маком медовий кулик", сухарі тощо.

Наші прадіди гідно продовжували "веселіє Русі": на сьогоднішньому фоні вражає різноманітність давніх напоїв. Наші пращури пили пиво, мед, вино, брагу, слив'янку, "сирівець", "просту горілку", варенуху (хлібне вино чи наливка з вареними ви сушеними плодами), запіканку (пальонку), тютюнову і пінну горілку, "третьопробну перегінку, настоянную на бодян", калганку, куди могли додавати перець і шафран, айвову, первак, "сикизьку, деренівку", "кримськую дулівку" (з груш), імберну та ін.

І.П.Котляревський відтворює колоритну картину народних танців-"гоцаків": третяк, гайдук, журавель, дудочка, вегеря, танців під пісні (горлиця, санжарівка, зуб, по балках), народних ігр (панас, піжмурки, ворон, тісна баба, кітьки), ігр хороводних (хрещик, горюдуб, джгут), карточних (хлюст, пари, візок);

описує народні звичаї, обряди (сватання, хрестини, поминки), побутову обстановку, жіночі прикраси, одяг.

Цей перелік умов життя, побуту, дозвілля, ціннісних орієнтацій і нормативів, регулюючих систему соціальних відносин тощо, можна було б продовжити. Але ми привели їх як приклад вихідних індикаторів, на основі яких можна більш глибоко аналізувати соціальні процеси минулого, реконструювати їх у вигляді теоретичних моделей. Наприклад, аналізуючи харчові продукти, страви, напої, тим само можна відтворити особливості сільськогосподарського виробництва (що й де виробляли), а на основі знання про вживані предмети й товари — простежувати напрямки й регіони торговельних зв'язків і т. д. Отож художня література також є важливим вихідним документом соціологічного аналізу, оскільки її предметом є людина, культура і все багатство системи суспільних відносин у їх історичній конкретності. Такою є й творчість І.П.Котляревського. Її історичне значення величезне й багатогранне.

У творчості письменника розмовна народна мова інституціонувалася в літературну й набула загальновизнаного офіційного (не державного, звичайно) загальнонаціонального статусу. Найвидатнішим наслідком цього було те, що сама література стала доступною й зрозумілою для народної маси, чого не можна сказати про стару українську літературу та її мову. З цього часу література позбувається свого елітарного характеру, стає справді демократичною й виступає масовим джерелом для духовного розвитку народу.

Соціально-культурне значення творчості Котляревського особливо відчутне у впливі на розвиток української літератури XIX ст. Творчий, новаторський доробок І.П.Котляревського став еталоном, зразком для наслідування. Цей вплив безпосередньо відчутний у творчості Г.Квітки-Основ'яненка, П.Гулака-Артемовського, Є.Гребінки та інших письменників, які відтворюють панораму народного життя, стверджують велич народної моралі, викривають свавілля панів над підлеглими, висміюють скупість, невігластво і т.д.

Література, започаткована Котляревським, несла ідеї просвітництва й демократизму, примушувала замислитись над історичною долею України та її народу, розкривала благородні риси національного характеру й народної культури, пропагувала добро й осуджувала зло, що існувало на всіх щаблях соціальної ієрархії, показувала перевагу народної правди й моралі над злом. За влучним висловом М.Драгоманова, нове українське письменство піднялося з бажання "перенести очі од столиць до сіл". Це справді так: сільське життя зі всіма його труднощами, гострими соціальними проблемами, болями й радощами було в

центрі уваги української літератури XIX ст. З нового переосмислення життя закріпаченого селянства, його національного побуту й культури розпочиналося формування нової національно-визвольної ідеології, яка шукала більш глибоких причин такого становища й пропонувала свої рецепти та засоби їх вирішення.

§ 4. Соціологічна проблематика у творчості Я.Козельського, І.Шада, В.Каразіна, П.Лодія

За всієї самобутності наукової творчості Григорія Сковороди її можна розглядати як єднальну ланку між традиційною системою уявлень про суспільство й людину та новою, що інтенсивно розвивалася в Європі під впливом новітніх досягнень у сферах філософського, соціального і, особливо, природничого знання. Цей вплив досить помітний у соціальній думці України в другій половині XVII — перших десятиріччях XIX ст., де проблеми природного права та суспільного договору, людських прав і свобод, різноманітні аспекти державознавства, класових відносин тощо займають важливе місце у філософських, юридичних, економічних, етичних та інших дослідженнях, котрі набувають більш визначених наукових форм як з точки зору методологічних принципів побудови відповідних концепцій, так і з точки зору їх логічної, фактологічної (емпіричної) обгрунтованості, більш послідовної й визначеної культури оперування понятійно-категоріальним апаратом.

На цей період припадає процес певної переорієнтації науки на дослідження соціальної проблематики: суспільства, людини, системи соціальних відносин, механізмів їх удосконалення й регулювання тощо, а розгляд проблем та ідей стає менш спекулятивним, більш наближеним до проблем життя й суспільних потреб і запитів, хоча вони ще досить далекі від прагматичного застосування. Настає час учених-професіоналів.

Ідеї французьких просвітителів розвивав і пропагував філософ і просвітитель Яків Павлович КОЗЕЛЬСЬКИЙ (1729 — бл. 1794). Народився в Україні в сім'ї сотника Полтавського полку в м.Келеберді, закінчив Київську академію в 1750 р. Працював у Петербурзі, а з 1770 по 1786 рр. — в Україні як член Малоросійської колегії в м.Глухів. Хоча він більше відомий як філософ, проте значну увагу надавав аналізові соціологічних питань. Я.Козельський розглядає суспільство як продукт природного права й суспільного договору, внаслідок якого виникає держава. Людина спочатку є природною істотою з її потребами в їжі, відпочинку, самозахисті тощо. Поділяючи погляди Руссо, Козельський застосовує теорію природного права та суспільного договору для аналізу російського суспільства.

Якщо природне право дає цілковиту свободу людині, то вона втрачає її при переході до громадянського суспільства, коли приймає "суспільну волю" й закони громадянського права. Але законодавці не завжди справедливі і довільно встановлюють норми, що порушують природне право, а отже, й моральну єдність суспільства. Тому для відновлення справедливості потрібна нова моральна філософія, яка покаже людям шлях до щастя без насильницького знищення несправедливого ладу.

Таким чином, Козельський вбачав шляхи досконалення суспільства в поліпшенні законів, зростанні знань, які мають спрямовувати людей на досягнення загального блага. Він вважав, що принцип "розумного егоїзму", завдяки якому кожна людина чимось поступиться для суспільної користі, приведе до загального стану задоволення й благополуччя в суспільстві. Проте у вченні Козельського є й елементи критики "залежності людини від багатьох інших", купівлі-продажу людей, перетворення їх у рабів, засудження "великих различий состояний человеческих", які існують всупереч природному праву людини на рівність і свободу. Козельський визнає право людини "защищаться силою от наносимого вреда", бо "плотина долго удерживаемого" гніву має може прорватися й породити "мстителей". Ця пересторога спиралася на спостереження за народним життям, та й сам Козельський мав кріпаків, але він розумів "неполезность великих различий состояний человеческих", що загрожують соціальній стабільності.

Козельський є обережним критиком кріпосного ладу, але його ідеї природної рівності людей, популяризація ідеології французького просвітництва, зокрема Руссо та Гельвеція, праці яких він перекладав, відіграли свою позитивну роль і вплинули на багатьох представників демократичної думки України.

Так, професор філософії Харківського університету Іоган ШАД в 20-х роках XIX ст. розвивав теорію природного права на релігійній основі. Він вважав, що розум людини має божественне походження, а сама вона виникає еволюційним шляхом з тваринного світу. У праці "Природне право" Шад називає "першопочатковими правами" право на життя, на свободу мислення, на вступ до громадянського суспільства. Розум дано людині не лише для піклування про власне благополуччя, а й про інших, бо людині не личить бути рабом. Рабство суперечить природному праву і є проявом найбільшого насильства людини над іншою людиною, суперечить суспільному устрою, в основі якого закладено принцип загального блага. Коли ж закони суспільства суперечать природному праву, коли вони абсолютно ігнорують його, тоді людська гідність не може примиритися з ними, і людина готова жертвувати навіть життям, щоб не під-

корятися цим нормам. Шад вважав, що й шлюб є формою суспільного договору між чоловіком і жінкою, причини розлучень вбачав у порушенні "законів договору". У своїй промові з приводу перемоги над військом Наполеона вчений рішуче засудив намагання того створити "всесвітню монархію", яку назвав "гробом свободы, достоинства совершенствования и благополучия рода человеческого".

Міністерство просвіти Росії осудило Шада за ідеї природного права, котрі, як було сказано в циркулярі з цього приводу, суперечать "законам держави", "пануючим думкам", "православним догматам" і тому "сумнівно... допустити введення цієї філософії в Росії, тим більше освіту по ній юнацтва". Шада примусово вислали в Німеччину, звідки він на запрошення приїхав читати філософію в Росію за рекомендацією Гете та Шіллера.

Цікаві соціологічні ідеї розвивав професор політичної економії Харківського університету Т.Степанов. Визнаючи походження людини від Бога, він визнавав існування природних "законів земної кулі". Природа не поділяє людей на бідних і багатих, вони стають такими внаслідок умов життя, завдяки спеціалізації праці, коли починають займатися тією діяльністю, до якої найбільш здатні. Та людей слід оцінювати не за їх походженням і багатством, а за їхню роботу. Одним з перших Степанов піддає критиці концепцію Р.Мальтуса за те, що той робить безпідставні узагальнення, переносячи свої "закони" зростання населення з "маленького клаптика землі", яким є Англія, на населення земної кулі, і заперечує існування закону про зменшення родючості грунту, оскільки людина здатна підвищувати урожайність завдяки прогресові наукового знання.

Суперечливою постаттю в історії соціологічної думки є один із засновників Харківського університету В.КАРАЗІН (1773–1842). Ранньому етапові творчої діяльності вченого притаманна критика феодальних відносин, ідея введення в Росії конституційної монархії, пропаганда просвіти. Пізніше перейшов на захист самодержавства й кріпацтва.

В історії розвитку соціологічної думки в Україні примітно виокремлюється наукова спадщина Лодія Петра Дмитровича, яка дуже мало досліджена.

П. Д. ЛОДІЙ (1764–1828) народився в с.Збой на Закарпатті, яке в той час належало Австро-Угорщині. Працював професором Львівського (1787), Краківського (1801), Петербурзького (1819–1820) університетів. Вчений активно виступав на захист права викладати в навчальних закладах філософію, природне право, статистику від спроб реакціонерів, що намагалися заборонити ці науки або звести деякі з них до служниць богослов'я.

Відомий як філософ, П.Д.Лодій займався дослідженням суспільних проблем, що знайшло своє відображення в праці "Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном всеобщем государственном праве" (СПб., 1828).

Люди народжуються вільними і мають однакові права бути людиною, право на життя й розвиток своєї особистості, право дбати про своє благополуччя, право на чесне ім'я. Спочатку люди жили окремими сім'ями, але необхідність боротьби з силами природи й самозахисту спонукала до добровільного об'єднання кількох сімей в одну спільність. Так виник рід. Цю організацію людей Лодій називає "анархією", бо за наявності рівності, свободи й незалежності людини від людини в цьому суспільстві не було верховної влади, не було єдиної організуючої волі на забезпечення безпеки кожного і всіх членів спільноти, вона була досить слабкою для забезпечення власного самозахисту й не мала потрібних для цього сил і засобів. Це зумовило появу держави, первинною, головною причиною якої був Бог, а людський фактор у його виникненні мав похідний, другорядний характер.

Люди відмовились від частини своїх природних прав, але оскільки всі вони між собою рівні, то лише Бог як верховна, вища влада наділяє окремих людей правом влади над іншими. І тому, незважаючи на дію "природних прав", які мають люди в державі, вони не повинні чинити опір правителю навіть тоді, коли той порушує природне право.

Така несподівана інтерпретація права людини на своє життя й волю пояснюється тією кризою суспільно-політичної думки в Росії, що настала після кривавого придушення руху декабристів і в зв'язку з торжеством миколаївської реакції. Лодій в силу обставин змушений був "маневрувати", що й зумовило таку спробу узгодити принципи "суспільного договору" з божественністю походження влади. Проте ідеальною, найкращою формою держави він вважає демократичну державу, в якій права та обов'язки випливають із загальної згоди, хоча крім демократичної ще існують аристократична й деспотична форми держави. Тому надання переваги демократичній формі правління в ті часи було свідченням громадянської мужності.

Для соціального пізнання важливими є думки П.Д.Лодія про єдність емпіричного та теоретичного в пізнавальному процесі, що випливає з його розуміння чуттєвого знання, яке виникає на емпіричному матеріалі і завдяки якому відбувається перехід до вищого знання — логічного, "розумового пізнання". Мета пізнання — осягнення істини, яка відбиває "схожість думок наших з предметом".

Лодій підтримував постійні зв'язки з Україною, листувався

з науковцями Львова, надсилав в університети й бібліотеки літературу, цікавився подіями, що відбувалися тут. Його запідозрювали у зв'язках з учасниками декабристського повстання 1825 р.

Висока й благородна мета декабристів була розстріляна на Сенатській площі, задушена на шибениці Петропавловської фортеці; над країною зависла зловісна тиша політичної реакції. Громадська й суспільно-політична думка були паралізовані шоком кривавої, нещадної розправи царизму зі своїми противниками. Проте глибинні причини, що викликали виступ декабристів, не були ліквідовані. Потрібен був час для переосмислення того, що сталося, для формування нових сил, розробки нових програм та соціально-політичних ідеалів. Кріпосницька система переживала глибоку кризу, а нові політичні сили та істотні соціально-економічні зрушення в суспільстві 40–50-х років XIX ст. знову загрожували феодальній імперії соціальними катаклізмами. Ця загроза йшла і з метрополії і з національних околиць імперії.

Наростаючий антикріпосницький рух доповнювався новими політичними процесами, пов'язаними з національно-визвольним рухом, що почав формуватися на окраїнах величезної багатонаціональної імперії.

Ці події були притаманні й Україні. Історична пам'ять поневоленого народу в умовах безпросвітного кріпацького безправ'я воскресала часи вільної козацької республіки, ідеалізувала їх, а інтелігенція шукала нових форм і засобів боротьби проти кріпацтва, беззаконня й сваволі.

* * *

Розвиток протосоціологічного знання в Україні XVII — початку XIX ст. пов'язаний з появою якісно нових явищ, котрі істотно впливали на стан національної культури, просвіти, науки і, що особливо важливо, на еволюцію української національної свідомості, котра поступово починає зазнавати впливу теоретичних і культурних чинників у зв'язку з появою поряд з православною світської ідеології. Чим сильнішим був зовнішній натиск з боку Польщі, а потім Росії на культуру, мову, історичну пам'ять українського народу, тим активніше зростала його протидія, тим сильніше спрацьовували етноцентричні механізми самозахисту на всіх соціально-структурних рівнях суспільства.

Соціокультурні процеси, особливо з другої половини

XVIII ст., відбуваються під впливом інтенсивного відродження історичної пам'яті українського етносу, який у боротьбі за своє право на існування та в умовах наступу на традиційні для українського менталітету вольності звертався до своєї історії в пошуках аргументів і прецедентів у минулому для захисту своїх актуальних потреб, інтересів, прав і свобод. Це зумовило бурхливий процес розвитку історіографічних досліджень в Україні і викликало значний інтерес до нашої історії за її рубежами.

Розгортання історичних досліджень у свою чергу сприяло подальшому розвитку національної свідомості. Ці процеси, зрозуміло, не охоплювали всю масу, але їх значення для народності в цілому було величезним, оскільки теоретиками-дослідниками вироблялися певні соціальні ідеали, цінності, орієнтації, які з часом ставали загальним елементом національної духовної культури й ментальності.

Історичні дослідження сприяли формуванню елементів наукової української історіографії як окремої науки, що було значним кроком у розвитку наукового пізнання суспільства. Вони розвивали методологію й методи самого історичного знання і набували прагматичного значення як в плані усвідомлення ролі самої історії в житті народу, так і в плані актуального його самозахисту та самоствердження серед інших народів і держав. Історична наука стає істотним елементом і чинником національної культури.

Історичні праці, зокрема "козацькі літописи", стають важливим ідеологічним чинником: вони захищали самобутність і право України на існування, забезпечували необхідним інформаційним матеріалом, виховували почуття патріотизму, пошану до минулого, закладали основи наукової історіографії та ін.

Історія України привертає увагу іноземних дослідників, чиї публікації знайомили своїх читачів з історією, життям, побутом українців, відкривали для них малознану країну й народ.

Не менш важливим за своїм значенням соціокультурним процесом було становлення української літературної мови. І.П.Котляревський перший увів народну мову в літературу і показав її універсальні можливості як важливого елемента української національної культури. Потому вона сягнула на новий щабель завдяки інтенсивному процесові розвитку художньої літератури та її ідейно-виховному впливу на широкі народні маси й перетворилась у важливий чинник соціального та політичного самоствердження української народності.

Нові проблеми ставить і розвиває наукова думка, котра примітно переорієнтовується на дослідження соціальної проблема-

тики, стає ближчою до життя. Про це засвідчує творчість Я.Козельського, І.Шада, В.Каразіна, П.Лодія та інших вчених, які порушують питання про природу суспільства, людини, причини соціальної нерівності і особливо багато уваги приділяють проблемам природного права та суспільного договору.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Назвіть нові соціокультурні процеси в Україні XVIII— початку XIX ст., котрі істотно вплинули на подальший розвиток національної свідомості.

2. Які причини зумовили інтенсивний розвиток історичної науки в Україні?

3. У чому полягає соціально-політичне та культурне значення історичної науки для розвитку самосвідомості етносу?

4. Які причини зумовили виникнення української літературної мови?

5. Яке соціальне, політичне й культурне значення для України мав факт появи літературної мови?

6. На якій основі формувалась українська літературна мова?

7. Назвіть основні чинники, котрі істотно впливають на розвиток національної свідомості.

8. Що ви розумієте під процесом самоусвідомлення етносу?

9. У чому полягає для кожного етносу значення історичного знання минулого в його боротьбі за своє існування?

10. Розкрийте, в чому полягає роль історичних традицій і значення історичної пам'яті народу для його розвитку як етносу.

11. Що таке "козацькі літописи"? Розкрийте їх роль і значення для захисту національних інтересів, прав і свобод нашого народу.

12. У чому полягає соціальне та виховне значення історичного знання?

13. Чим змістовно й методологічно відрізняється українська історіографія XVIII— початку XIX ст. в описанні минулого від давніх літописів?

14. Розкрийте зміст соціологічних поглядів Я.Козельського.

15. Охарактеризуйте розуміння І.Шадом проблем людини та її свободи.

16. П.Лодій про походження і роль держави в суспільному житті.

17. Покажіть особливості формування української ментальності у зв'язку з розвитком історії та літературної мови.

◇ Рекомендована література

Величко С. Сказання про війну козацьку з поляками// Давня українська література. Хрестоматія. К., 1993.

Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм // Вибране. К., 1991.

Історія Русів. К., 1991.

І.П.Котляревський у критиці та документах. К., 1959.

Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. К., 1992.

Літопис Самовидця // Давня українська література. Хрестоматія. К., 1993.

Пересторога // Українська література XVII ст. К., 1987.

Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. К., 1992.

Синопсис// Українська література XVII ст. К., 1987.

Січинський В. Чужинці про Україну. К., 1992.

Храмова В. До проблеми української ментальності. Замість передмови //Українська душа. К., 1992.

Шевальє П. Історія війни козаків проти Польщі. К., 1960.

РОЗДІЛ II

ПЕРІОД ФОРМУВАННЯ ТА РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Глава 5

РОЗВИТОК НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОЇ ІДЕОЛОГІЇ. ЗНАЧЕННЯ ПРОГРАМНИХ ДОКУМЕНТІВ КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОГО БРАТСТВА, ПРАЦЬ М.КОСТОМАРОВА, ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА І П. КУЛІША ДЛЯ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ТА СОЦІОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

40-ві — 50-ті роки XIX ст. відзначаються поглибленням кризи кріпосної системи в Російській імперії, що зумовило загострення політичної та ідейної боротьби як в центрі, так і на периферії. Характерною особливістю цієї кризи було переплетення антикріпосницьких настроїв у метрополії з національно-визвольними на національних околицях, особливо в Україні.

Якщо для прогресивних діячів Росії в центрі уваги були питання розкріпачення селянської безправної маси, демократизація політичного й духовного життя суспільства, то для представників національних регіонів ці проблеми безпосередньо пов'язувались і з питанням національної та державної незалежності народів, підкорених Росії.

В цей час у структурі суспільної свідомості й громадської думки відбуваються істотні зміни, зумовлені переходом від умоспоглядальної просвітницької думки, абстрактно-гуманістичних уявлень до різкої політизації духовного життя, до розробки ближчих до життя концепцій реорганізації та перетворення суспільних відносин, значних елементів критики й неприйняття існуючої соціальної реальності. Старий гегелівський принцип "все дійсне — розумне" критично переглядається і не сприймається так беззастережно, як це було раніше.

За таких умов в Україні у грудні 1845 — січні 1846 р. виникає перша організація з явним політичним спрямуванням, названа його засновниками "Братство св. Кирила й Мефодія". Його організаторами були викладач Київського університету

Микола Костомаров, учитель Василь Білозерський, чиновник Микола Гулак. У квітні 1846 р. до нього вступив Т.Шевченко. Значне місце в цій керівній групі займав викладач гімназії, письменник Пантелеймон Куліш. Кирило-Мефодіївське братство об'єднало представників інтелігенції України. До його складу на початку 1847 р. входило близько ста чоловік, серед яких одна частина належала до активних членів, інша — до співчуваючих.

Організаційні, політичні, соціальні завдання братства були закріплені в програмних документах, якими стали "Записка" В.Білозерського, "Закон божий" чи "Книги Битія українського народу" М.Костомарова, у програмі, статуті та ін. У них відчуваються ідеї Гордієнка, Мазепи, Орлика та ще раніші гасла державної незалежності, які були проголошені Богданом Хмельницьким. Значний вплив на формування братства та його програмні джерела справила полум'яна антикріпосницька поезія Шевченка з її безкомпромісним засудженням соціального й національного гноблення й тугою за втраченою незалежністю України.

Братство ставило метою ліквідацію кріпосного права, знищення привілеїв для вищих станів суспільства, встановлення республіканської форми державного правління та об'єднання усіх слов'янських народів Росії, України, Польщі, Чехії, Сербії, Болгарії у єдиному панслов'янському союзі незалежних держав на основі федерації. Цей союз буде створено на засадах братерства, рівноправності, свободи й справедливості, де всі слов'янські народи вільно розвиватимуть свої культури, а слов'янська федерація з її соціальними інститутами засновуватиметься на таких демократичних засадах, як у Сполучених Штатах Америки.

Чільне місце організатора й теоретика посідає в Кирило-Мефодіївському братстві особистість Костомарова.

Микола Іванович КОСТОМАРОВ (1817–1885) народився в с.Юрасівка (тепер Ольховатський район Воронежської області), що входила тоді до складу Слобідсько-Української губернії (теперішня Харківська область). Батько — російський поміщик, мати — українка, селянка-кріпачка. Навчався у Воронезькій гімназії і Харківському університеті, виявив глибокий інтерес до історії України, її народу й культури.

Знайомство з М.Максимовичем, М.Гулаком, О.Марковичем, В.Білозерським, П.Кулішем, Т.Шевченком та іншими видатними діячами української науки й культури остаточно визначило інтерес М.Костомарова до культури та історії українського народу.

На цей же час припадає ідея створення товариства з метою

здійснення планів інтеграції слов'янства у федерацію рівноправних народів, позбавлених станового розподілу, "мерзенного кріпацтва" і котрі будуть розвиватись в умовах свободи, просвіти, рівних прав народів, громад і кожної людини.

М.Костомаров розробляє програму та ідеологію братства, що були закладені в основу "Книги Битія українського народу". Ця праця була знайдена в жандармських архівах 1917 р. За своєю структурою, формою та стилем вона нагадує Біблію. Костомаров використовує її сюжети, стиль, дух і певною мірою повторює прийом І.Котляревського, "перелицьовуючи" й пристосовуючи Старий Заповіт для викладу соціально-політичної програми діяльності Кирило-Мефодіївського братства. Такий засіб цілком виправданий і доцільний, бо для тодішнього масового читача подібний виклад матеріалу був звичним, зрозумілим, аналогії з біблейськими оповідями допомагали глибше усвідомити головні ідеї автора, а подібність стилю й сюжетів "Книги Битія" до Святого Письма кидало відблиски сакральності на ідеї самої праці. Актуальність цього твору визначалася ще й популярністю ідеології слов'янофільства та прагненням створити слов'янську федерацію народів.

"Книги Битія українського народу" розпочинаються з оповіді про створення Богом світу й людського роду. Є тільки один Бог, і люди не повинні створювати собі царів, "щоб усі були рівні". Але люди порушили заповіді, почали панствувати, захоплювати владу, бо хоч "всяка власть од Бога, а не єсть вона те, щоб кожний, що захватив власть, був сам од Бога...Благодать дана всім язикам". Вона перейшла до грецького, романського, німецького, слов'янського племен. Слов'янське плем'я до прийняття християнства не мало ні царів, ні попів, усі були рівні. Але було два лиха у слов'ян: незгода між собою і що вони сприймали від інших народів все "чи до діла, чи не до діла". У слов'ян не було панів, а старшини — старійші літами досвідчені та розумні були порадниками для людей. З них вибирали урядників. Але слов'яни прийняли від іноземців королів, князів, бояр і панів. За що покарав Господь слов'янське племено, і Слов'яни потрапили в неволю. Здавалось, що згине племено слов'янське, але "не до кінця прогнівився Господь на племено слав'янське", бо "стало в Слав'янщині три неподлеглих царства: Польща, Литва і Московщина". Поляки поробили панство, і простий люд попав у неволю, а — пани творили беззаконня, вішали і вбивали своїх підлеглих. Московщина теж створила свою державу в Новгороді, — вільну і рівну, але й там згодом завелось панство. Пізніше московський цар захопив владу. "І одурів народ московський і попав в ідолопоклонство, бо царя своєго нарік Богом..." Україна була в союзі з Литвою і Польщею.

В Україні не було царів і панів. Вона створила козацтво. Всі козаки були вільні і рівні між собою, не мали панів і чинів. Старшина вибиралась на радах і слугувала всім по правді. Але польські пани почали закріпачувати козаків, тому козацтво і весь простий народ піднялись і прогнали панів з України. Україна стала вільною, але не надовго. Вона хотіла жити в злагоді з Польщею, але Польща "не хотіла одректись свого панства". Тоді Україна поєдналась з Московщиною. Але й Московщина не принесла волі, а цар московський був "ідол і мучитель", тому "одбилась Україна од Московщини", бо Україна "любила і Поляків і Москалів, як братів своїх, і не хотіла з ними розбрататися; вона хотіла, щоб всі жили вкупі, поєднавшись як один народ слав'янський з другим народом слав'янським, а ті два — з третім, і було б три Речі Посполиті в однім союзі, нерозділимо і незмісимо по образу Тройці Божої"... Але Польща і Московщина не хотіли цього і розділили Україну між собою. Після цього "билась Україна літ п'ятдесят", вона вибилась із сил, і вигнали Ляхи козацтво... і запановали пани над бідним остатком вольного народу... А німка цариця Катерина... доконала козацтво і волю... Лежить в могилі Україна, але не вмерла... Бо голос України не затих.

І встане Україна з своєї могили і знову озоветься до всіх братів своїх Слав'ян, і почують крик її, і встане Слав'янщина, 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 — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у Хурутан (хорватів. — *М.З.*), ні у Сербів, ні у Болгар.

І Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі Слав'янськім.

Тоді скажуть всі язики, показуючи на те місто, де на карті буде намальована Україна: "От камень, него же не берегоша зиждущії, то бисть во главу угла".

Соціально-політичне та культурно-історичне значення цього документа в національній історії України величезне: вперше таємна організація інтелігенції поставила гострі політичні й національні питання про відродження нації та її державності в союзі вільних слов'янських народів, про створення суспільства без соціального гніту, без царів і панів.

Ідея організації панслов'янського союзу вільних народів мала свої причини, витоки й відобразила величезне коло соціальних, економічних, політичних і національних проблем, які були характерні для Західної Європи й слов'янських народів першої половини XIX ст. На цей час Західна Європа вже позбулася примітивного кріпацького рабства, яке ще буйно квітло в Ро-

сійській імперії, а більшість слов'янських народів втратили свою державність і входили до складу інших держав. Природно, що були пошуки певних державницьких форм, котрі могли б звільнити слов'ян від іноземного панування, створити умови для розвитку власної держави, економіки й культури. Логічно, що слов'янська федерація розглядалась як оптимальний варіант вирішення проблеми.

Розкріпачена Західна Європа правила за зразок для країн і народів, де ще процвітало кріпацтво. Офіцери й солдати Росії, повертаючись додому з Європи після перемоги над Наполеоном, відчували сором за російські кріпацькі порядки. Спроба декабристів змінити становище в країні виявилася невдалою. Повстання в Польщі (1830) теж засвідчувало негаразди в російському царстві і було виразом національного протесту.

Своєрідною протидією миколаївській реакції стали підпільні товариства та масонські ложі, котрі мали місце й в Україні. Деякі з них порушували й національне питання. Є матеріали, що в Полтаві членом масонської ложі був Іван Котляревський — учасник антинаполеонівського походу, котрий підтримував зв'язки з декабристами, а товариство "З'єднаних слов'ян", що виникло в Києві (1825), перетворилося в масонську ложу і ставило метою звільнення слов'янських народів від абсолютизму, запровадження парламентаризму, знищення кріпацтва, створення федерації слов'янських держав, де б кожна мала повну свободу і самостійність у вирішенні власних внутрішніх проблем. В катехизисі цієї організації був пункт: "Не бажай мати раба, коли не хочеш сам бути рабом".

Кирило-Мефодіївське братство та його організатори, зокрема Микола Костомаров, зосередили головну увагу саме на соціальних і політичних питаннях. І хоч за своєю діяльністю організація не була радикально революційною, вона страшенно налякала царизм. Адже центральними пунктами програмних документів була боротьба проти кріпацтва, самодержавства, встановлення демократичної системи державного управління, самостійний розвиток кожної слов'янської держави в межах слов'янського федеративного союзу.

В прокламації "До братів українців" М.Костомаров розкривав систему політичної федеративної організації слов'ян, котрі мають поєднатись, але "так, щоб кожен народ складав свою республіку й управляв своїми справами незалежно від інших, щоб кожен народ мав свою мову, свою літературу і свій власний устрій... Щоб був один сойм або Рада Слав'янства, де б сходилися депутати... і рішали такі діла, котрі належать до цілого Союзу Слав'янського. Щоб у кожній республіці була загальна рівність і свобода, а станів щоб зовсім не було. Щоб депутатів

і урядовців вибирано не по роду, не по багатству, а по розуму й освіті".

"Книги Битія..." Костомарова дають підстави вважати, що єдина політична організація слов'янських народів виводилась із їх спільного походження, духовної спорідненості й подібності історичної долі. А додатковим аргументом на користь цього припущення є ще одна праця Миколи Костомарова "Слов'янська міфологія" (1846), написана на основі прочитаних ним лекцій у Київському університеті. Провідною ідеєю її був показ духовної та світоглядної єдності давніх слов'ян в доісторичні часи. "Слов'янська міфологія" мала обгрунтувати прагнення кирило-мефодіївців до об'єднання слов'янства не лише в єдине політичне тіло, а й у єдину духовну цілісність.

Про це свідчить і Статус Кирило-Мефодіївського братства, в якому подається детальний опис системи політичної організації Слов'янського Союзу. Основою такого об'єднання є духовне життя слов'ян. В "Книгах Битія українського народу" Костомаров писав, що слов'яни "приймовали віру Христову так, як н і о д и н н а р о д не приймовав".

Об'єднання слов'ян мало відбуватися шляхом приєднання до Росії на основі федерації, де кожний народ зберігає свою самостійність. Федерація складається з польського, болгарського, чехо-словацького, сербського штатів (держав), а Росія поділяється на три великоруські, два надволзькі, два південні, два сибірські, два кавказькі, два українські і один білоруський штати (держави) на чолі з загальним сеймом, куди входитимуть представники всіх слов'янських народів. Київ мав бути місцем розташування сейму і не включатися в жоден штат. Кожний штат як держава має свій власний сейм і президента. Центральна ж влада у федерації належить президентові, котрий, як і всі інші президенти, обирається на чотири роки.

Теоретичною основою вибору Києва столицею панслов'янської федерації були міркування братчиків про те, що Україна — найбільш пригнічена серед слов'янських народів, вона не мала і не має власних національних експлуататорів — панів, знаті, є духовно єдиним цілим, тому український народ з його національним "народним духом" (М.Костомаров, П.Куліш) покликаний першим звільнитись від національного, соціального та політичного гніту, ствердити "народне право" на основі християнського вчення і моралі.

Засобами досягнення поставлених цілей є мирні шляхи, а не насильство, бо влада на землі від Бога, і лише Бог — єдиний цар, а не земні царі й королі, що "дуріють" від самодержавного панування.

Ідеї егалітарності (рівності) українців містили елемент на-

ціонального месіанства й не відповідали історичним реаліям. У соціальній структурі України Костомаров не побачив тієї соціальної полярності, яку гнівно засуджував Т.Г.Шевченко.

У федерації слов'янських держав вища законодавча влада мала належати двопалатному сейму, а виконавча — президенту. Вона буде нагадувати той справедливий соціальний устрій, який існував у далекому минулому в слов'янських народів, де не було царів, панів, всі люди були вільні, рівні, не знали невільної праці, бідувань і незгод, а жили "братством, усе у них було общественне".

Кирило-Мефодіївське братство об'єднало навколо себе всі верстви національної інтелігенції, для якої доля України не була байдужа.

Проте саме братство не було радикальною організацією, до нього входили представники різних ідейних спрямувань, що орієнтувалися на різні ідеали та засоби їх реалізації. Загалом тут можна виділити три основні підходи, пов'язані з розумінням першочергових соціальних проблем, які потрібно вирішувати. М.І.Костомаров вбачав головну мету в об'єднанні слов'янських народів. П.О.Куліш розумів процес звільнення селянства в дуже далекій історичній перспективі на шляхах просвіти народу й розвитку національної української культури. Найбільш радикальними були ідеї Т.Г.Шевченка, навколо якого об'єдналася група в складі М.Гулака, О.Навроцького, М.Савича та інших, яка ставила своєю метою не лише реалізацію загальних програмних положень братства, а й вимагала більш рішучих дій, аж до народного повстання. Так, М.Гулак пропонував ходити по селах і пояснювати селянам необхідність встановлення народного правління, вірив, що народ рано чи пізно повстане.

Кирило-Мефодіївське братство було розгромлене за доносом провокатора. Переляканий царський уряд розпочав слідство, яке показало, що організація була не такою вже радикальною і революційною, як це йому уявлялось. Але страх перед прогресивними демократичними ідеями був настільки великий, що режим приховав їх, представивши братство як таке, що прагнуло об'єднати слов'янські народи під керівництвом Російської корони. Проте розправа над його організаторами та активістами настала негайно. М.Костомарова, П.Куліша та інших представників поміркованого крила заслано вглиб Росії, М.Гулака ув'язнено на три роки в Шліссельбурзькій фортеці, а Т.Г.Шевченка віддано на 10 років у солдати.

Значення Кирило-Мефодіївського братства в духовному житті України XIX ст. важко переоцінити. Вже сам факт існування в тодішніх умовах таємної організації на периферії імперії говорив, наскільки серйозною є її криза. "Малоросійський" ха-

рактер організації свідчить про зростання опору системі на національній основі. До опору розділеної Польщі приєднувався ще один національний регіон. Виникала ще одна небезпека — зростання національної свідомості українського народу. Національне питання й проблеми державної незалежності України стали завдяки діяльності братства дієвим фактором національної консолідації та консолідації української інтелігенції. Не лише нові, чітко виражені соціально-політичні вимоги поставила ця організація, вона об'єднала, за всієї специфічності індивідуальних поглядів, трьох видатних представників української культури — Т.Г.Шевченка, М.І.Костомарова та П.О.Куліша. Відмінними був їх світогляд, розуміння багатьох проблем та шляхів і засобів їх вирішення, по-різному склалися їх подальші долі, але в одному вони були схожі — в уболіванні за долю України, у вірі в її краще майбуття, в неприйнятті насильства. Гуманізм, людяність і християнська терпимість притаманні їх творчості. І це стосується навіть найбільш радикального представника лівого крила братства — Т.Г.Шевченка. Аналіз спадщини Кобзаря показує, що саме ця лінія (а не так звана "революційно-демократична") є домінуючою. Ненависть проривалося, але це були хвилини відчаю та безвихіддя, на зміну яким приходила філософська мудрість і народна розсудливість. Шевченка брали на озброєння націоналісти й інтернаціоналісти, демократи й ліберали, матеріалісти та ідеалісти, віруючі та атеїсти і т.д. Та його не можна модернізувати чи архаїзувати, редуціювати чи ототожнити з чимось чи кимось, бо Кобзар — явище єдине, неповторне та унікальне, і він тотожний лише самому собі.

Т.Г.Шевченко не був соціологом, і ми не станемо вишукувати в його творах соціологічних сентенцій. Проте розглядаючи історію соціологічної думки в Україні, не згадати Шевченка неможливо з двох основних причин. По-перше, діяльність і творчість Т.Шевченка істотно вплинули на розвиток суспільно-політичної та соціологічної думки в Україні, по-друге, сама особистість і духовна спадщина його становлять унікальний предмет соціологічного аналізу.

В історії українського народу немає особистості, яка б за своїм авторитетом, значенням і впливом на сучасників і нащадків могла бути поставлена врівень із Т.Шевченком, в особистій долі й творчості якого сфокусувались і відобразились найгостріші проблеми індивідуальної та загальної екзистенції епохи.

У Шевченка немає спеціальних праць із соціально-політичних, соціологічних чи філософських питань, але він так зумів відтворити усі ці проблеми у своїй творчості, що вона стала інтегральним програмним документом, в якому сконцентрувався такий ідейний матеріал, таке духовне багатство, яке визна-

чило головні напрями теоретичної та практичної діяльності цілих поколінь.

Духовна спадщина Т. Г. Шевченка позначилась на подальшому розвитку культури, формуванні національної самосвідомості, вона в зрозумілій і звичній для народу формі чітко поставила і сформулювала ті гострі соціальні питання, які маса відчувала й виражала на рівні буденної свідомості і стихійних соціально-психологічних відчуттів добра та зла, правди та кривди. Творчість Шевченка з'єднала прогресивні традиції минулого з сучасністю і окреслила загальні перспективи нації. Це безпосередньо стосується проблем національної незалежності України, її державності та співіснування з іншими народами, проблем соціальної та індивідуальної свободи, знищення кріпацтва як не гідної людини системи існування, нищівної критики царизму та правлячої монаршої фамілії безпосередньо.

Великою заслугою Т. Г. Шевченка було звернення до минулого й перетворення романтизованої історичної пам'яті народу, яка уособлювалася здебільшого в історичних піснях і думках, в актуальну історію, у якій героїчні діяння вільного козацького народу були зразком і давали натхнення в боротьбі проти соціального та національного гніту, за волю, людську честь і гідність. Правда, воля, особливо любов до знедолених — найголовніший рефрен шевченківської поезії, який інтегровано можна виразити в тому особливому, суто шевченківському розумінні гуманізму, що істотно вплинув на подальший розвиток гуманістичної тенденції в українській художній літературі, інших жанрах мистецтва й відбився у філософських, соціологічних, соціально-політичних дослідженнях тощо.

Гуманізм Т. Г. Шевченка не слід ототожнювати з традиційним значенням цього поняття, де людина розглядалась, як зовнішній об'єкт ідеологічного захисту. Ідеологи гуманізму, як правило, не були представниками тих суспільних верств, інтереси та ідеали яких вони захищали. Шевченківський гуманізм у цьому плані якісно інший: це гуманізм не зовнішнього спостерігача. Автор сам є його безпосереднім об'єктом і суб'єктом. Цей гуманізм виходить із внутрішніх джерел народної моралі та ідеалів. О. М. Радищев поглянув на кріпацтво, і душа його стражданнями людськими переповнена стала, бо він побачив прірву народного горя, тоді як Шевченко вирвався з тієї прірви, і горе закричало, забилось, заголосило, завдяки революційному протесту і силі таланту, воно донеслось до тих сфер, до яких цей крик та гнів ніколи не долинав. І сам цар Микола І почув протест Шевченка, зрозумів величезний вибуховий потенціал загрози і взяв особисту участь у розправі над поетом.

О.І.Герцен закликав Росію до сокири, але це був заклик високоосвіченої європейської інтелігентної людини, яка бачила й розуміла, але на собі безпосередньо ніколи не відчула мук голоду, злиденності й безправ'я кріпака. Шевченко теж закликав "добре вигострить сокиру", але при тотожності мети причини й спонукальні мотиви у Герцена та Шевченка були різними: один не міг спокійно дивитися на знущання, а другий — вже не витримував його фізично й духовно. Біль і розпач М.Г.Чернишевського, який за безмежну терпеливість свого народу назвав його нацією рабів і пішов страждати за нього в сибірську каторгу, були вищим проявом гуманізму, але це було страждання *за народ*, тоді як солдатська каторга Т.Шевченка була для народу символом його власної долі: муки Шевченка були муками самого народу. Голосом Шевченка говорив сам народ. Гуманізм і демократизм Т.Г.Шевченка живились іншими джерелами, мали інші безпосередні витоки.

Постать Т.Г.Шевченка привертає увагу в суто соціологічному плані як етнічний феномен, якому, можливо, немає аналога в історії світової культури.

Кожен народ має своїх геніїв і героїв, чия діяльність стала невід'ємною частиною національної чи загальнолюдської культури. Арістотель, Леонардо да Вінчі, Шекспір, Гете, Пушкін, Наполеон, Нельсон, Ейнштейн, Резерфорд і багато інших імен навіки ввійшли в пантеон національної та всесвітньої історії. Але в жодного народу немає такого символу, яким став Т.Г.Шевченко для України: він уособив Україну, а Україна уособилась у ньому.

Це самоототожнення етносу з поетом не є наслідком штучного ідеологічного чи політичного маніпулювання, а стихійним виразом прояву народного ставлення до свого генія, ототожненням народної долі з долею свого співця. І це не випадково. Адже думи й доля поета відтворили аналогічні народні процеси, а голос поета сприймався як голос народу, і сам народ безпосередньо, а не під впливом зовнішніх факторів перетворив поета в символ України.

Т.Г.Шевченко — ще до кінця не усвідомлений грандіозний загальнолюдський культурно-історичний феномен, принципово нове, не знане раніше явище духовної культури. Адже як би вона не видавалась за народну, все ж була елітарною і не збігалася з культурою мас, а її кращі здобутки й зразки ставили своєю метою намагання зблизитись з останньою, показати життя народу, поспівчувати чи захистити його. Почуття поваги до простого народу особливо притаманні російській літературі, але вони виникали завдяки зовнішньому сприйманню та відображенню народного життя. М.М.Карамзін з нотками здивування

відкриває для себе й для читача наявність високого, чистого кохання у простої, "бідної Лізи". Пушкінське досить глибоке відтворення історії Пугачовського бунту з використанням численних документів офіційного та неофіційного характеру за наявності явно вираженого співчуття великого поета до повсталих теж було формою зовнішнього спостереження народного життя з відомим рефреном-пересторогою про жахливість російського бунту,— влучно зауважує В.Скуратівський.

Те, що для себе відкривали більшість митців і мислителів — вихідців з менш поневолених чи, навіть, панівних верств, для Тараса Шевченка становило суть самого життя народних мас, з чиїх глибин він вийшов. У поезії Шевченка заговорив сам народ. Його поезія виразила те, що народ відчував, але не усвідомлював в чітких вербальних формулах, і "Кобзар" поета став своєрідною ідеологічною програмою для народу. Він у максимально зрозумілій для народного сприйняття традиційній епічній формі, що нагадувала народні пісні та думи, закликав до соціальної та національної волі, до братерства між народами, показував справжніх винуватців народної та національної трагедії — "отих царів — катів людських" і бачив той час, коли на "оновленій землі врага не буде, супостата", а "буде правда на землі".

В соціологічному плані цікавим дослідницьким аспектом є вивчення механізмів впливу творчості Т.Г.Шевченка на етнос. Тут очевидна не лише соціально-політична та етична спрямованість творчості, а й особливості художнього слова поета, яке глибоко западало в народну свідомість.

Поезія Т.Шевченка не салонно-вишукана, вона не перенасичена витонченими поетичними прикрасами. Її образи прості й зрозумілі, а філософські роздуми не піднімаються до надземних спекулятивних абстракцій. Елементи сатири й гумору теж досить земні та емпіричні. Але у цій позірній, на перший погляд, простоті образів, природності мови, які так зближені з народною мовою та епічною творчістю, з народним світосприйманням та світовідчуттям, можливо, й криється народний характер творчості Т.Г.Шевченка і його загальнонаціональне визнання як народного поета й мислителя. "Колюча нива" життя поета сприймалась майже буквально і була емпірично відчутною для кріпака, а "сльози-слова" поета епічно відтворювали онтологію народного страждання. І в цьому збігові долі художника й долі народу, їх обопільній схожості — ще одна причина народності Шевченка.

Шевченкові "прості істини" відбили найглибші й найвищі істини його пригнобленого народу, який через Кобзаря зрозумів власну силу й могутність.

Подальший розвиток соціологічної думки в Україні відбувався під впливом творчості Т.Г.Шевченка.

В історії української науки, культури видатне місце займає постать П.Куліша — письменника, історика, етнографа, публіциста, громадського діяча, одного з видатних представників Кирило-Мефодіївського братства, котрий, як зазначав М.Грушевський, стояв біля джерел українського культурного і політичного відродження.

Пантелеймон Олександрович КУЛІШ (1819–1897) — особистість непересічна, талановита, освічена, працьовита й дуже суперечлива у своїх поглядах і діях — народився в містечку Вороніж Глухівського повіту на Чернігівщині в сім'ї з старовинного козацького роду. Закінчив Новгород-Сіверську гімназію, навчався в Київському університеті (1837–1839), звідки був відрахований за браком документів про дворянське походження. Активно займаючись громадською, літературною, науковою і видавничою діяльністю, він був одним із лідерів українського руху, але помер у злиднях, самотнім, у ворожому оточенні сучасників. Вболіваючи за долю України та її народу, П.Куліш вважав, що в Україні немає активного суб'єкта — соціальної групи чи верстви, здатної до розбудови національної держави. Від першопочаткового захоплення українським козацтвом він переходить до розгляду його як деструктивної соціальної сили, позбавленої державницької ідеї.

Переконання в нездатності українців створити власну державу зумовило позитивну оцінку Кулішем акту приєднання України до Росії, котра нібито міццю й авторитетом своєї державності забезпечувала Україні можливість культурного розвитку. Куліш вважав, що росіянам притаманна державотворча діяльність, тоді як українці мають перевагу в сфері культурної творчості. Він помилково гадав, що росіяни та українці співіснують, спеціалізуючись відповідно у сферах державно-політичної та культуротворчої діяльності. Проте відомий Емський акт 1876 р. Олександра II про заборону викладання, книгодрукування українською мовою показав штучність концепції П.Куліша. Його спроби в дуже скромних і лояльних щодо царизму засобах здійснити досить обмежені програми забезпечення розвитку української школи, освіти, літературного й культурного процесів виявились марними, а штучні принципи рівноправного співіснування "державницького" і "культуротворчого" народів — ілюзорними.

Зрозуміло, що подібні "москвофільські" погляди П.Куліша були різко негативно сприйняті переважною більшістю патріотично настроєної української громадськості. Та попри всі свої помилки, інколи занадто категоричні оцінки і емоційні зриви

Пантелеймон Куліш суб'єктивно був щирою людиною і палким українським патріотом. Після його арешту в справі Кирило-Мефодіївського братства в матеріалах слідства III відділення зазначалось: "Кулиш сознался, что он, любя пламенно свою родину, побуждал еще друзей своих писать на малороссийском языке, восстановить нравы и обычаи собственно украинские, заводить школы для образования простого народа, рассуждая о способах освобождения крепостных людей, впрочем, что все это делал он по одной любви к Малороссии, без всякой политической цели".

У своїх наукових дослідженнях П.Куліш увів систему періодизації історії України, виділивши добу Київської Русі, польсько-литовську добу, Хмельниччину, руїну та українське відродження (такої схеми дотримувався М.Грушевський та інші дослідники). Він розглядає Київську Русь як першу форму української державності, а наступні періоди — як історичні етапи в розвитку саме українського народу, а не давньоруської народності. Для Куліша Русь і Україна — поняття синонімічні, тотожні, оскільки "сама Вкраїна за давніх часов Руссю звалась". Головною причиною втрати української державності були чвари й боротьба за владу між вищими верствами українського суспільства.

В козацтві, хмельниччині П.Куліш теж вбачає руйнівну силу, котра була спрямована не на захист простого народу — посполитих, а на "жадобу здобичі воєнної", бажання "Чорним морем по-давньому загуляти" чи обмежувалась внутрішніми "сварами да чварами".

Сподіваючись, що настануть часи, коли "над нами правда царювати буде", П.Куліш пов'язував ці надії з установленням в Україні злагоди, консолідації, усуненням розбрату й розколу в суспільстві. Шляхами й засобами відродження України є просвітництво, збуджена через рідне слово енергія народу, що відродить в українців любов до свого фольклору, приведе до відновлення давно минулих і забутих моральних норм, національних традицій.

П.Куліш — ворог насильства й революційних актів, навіть якщо вони спрямовані на завоювання свободи. В них він убачав головну причину української руїни. Творчий потенціал українства, матеріалізований у його поезії, піснях, на думку Куліша, при відповідній виховній, просвітницькій та освітній роботі змусить український народ "прокинутися", і тоді "розкується, поскидає кайдани Вкраїна" і на нашій землі настане час, коли запанує єдність, злагода, "воля і дума єдина".

Це стрижньові ідеї Кулішевої концепції, відомої під назвою "хуторянської". В її основі лежить глибоке переконання автора

в національних ідеалах і цінностях минулого, їх неодмінному наступному відродженні та ствердженні в народному житті. Автор ідеалізує й романтизує минувшину України, її "хуторянські" ідеали, котрим він надавав особливого значення. Як глибоко віруюча людина він, за власним визнанням, "був ентузіастом біблійного слова" і вбачав відображення релігійних ідеалів у народній творчості минулого. Повернення до неї він розглядав як головну підойму національного відродження, оскільки сучасна міська ("городська") культура, на його думку, знищувала народні вірування, традиції, руйнувала історично усталений спосіб життя українського народу.

П.Куліш вважав за необхідне відмовитись від "ідольської розкоші", повернутися до християнської моралі, народних звичаїв своїх предків, котрі жили в гармонії з природою. Це не означало, що він заперечував прогрес, одначе перевагу надавав традиційному "хуторянському" (сільському) способові життя.

У цьому плані концепцію Пантелеймона Куліша можна порівняти з ідеями Жан-Жака Руссо, котрий не заперечував історичного поступу, але суспільні ідеали вбачав у природному способі життя людини. Ось чому Куліш пише, звертаючись до жителів міста, що "прогресом, городяне, величаєтесь, то ми тому прогресу ціну знаємо... Тисячу років проповідуєте ви у своїх мурах коштовних "любов і мир", чи більше ж у вас любові і миру, аніж було у тих простих слов'ян, що славили в гаях і в житах невідомого їм ласкавого і щедрого бога?" Природність сільського життя забезпечує духовне й фізичне здоров'я і є запорукою протистояння усім недолікам цивілізації.

* * *

Криза кріпосницької системи в Росії сприяла піднесенню національної свідомості поневолених імперією народів. Кирило-Мефодіївське братство — один з таких прикладів. Уперше в Україні виникає об'єднання інтелігенції на основі політичних програмних документів, спрямованих на мирну зміну існуючого політичного режиму республіканським федеративним об'єднанням слов'янських народів на грунті рівноправності й свободи розвитку цих етносів, їх культур і громадян.

Програмні документи братства не були радикальними, більшість його членів на чолі з М.Костомаровим стояли на поміркованих позиціях щодо шляхів реалізації поставлених цілей. Т.Г.Шевченко був прихильником більш рішучих дій. Його творчість відіграла найголовнішу роль у пробудженні народної маси,

оскільки розкрила й показала їй справжні причини соціального зла й винуватців народного страждання.

Т.Г.Шевченко виступив як ідеолог якісно нового гуманізму в історії всесвітньої культури — гуманізму, котрий виходив з внутрішніх джерел і моралі пригнобленого народу, а не з позицій зовнішнього спостерігача, який лише співчуває знедоленим. Саме завдяки глибинному виразу народних ідеалів, його моральних норм і системи духовних цінностей, носієм яких був поет, Шевченко став для народу символом України. Це унікальний соціальний феномен самоідентифікації народу, нації з поетом.

Творчість Т.Шевченка в її світоглядному, соціально-політичному й гуманістичному, а не вузькоепічному плані стала чинником демократизації не лише літератури, а й процесів розвитку соціально-політичної та соціологічної думки в Україні.

З діяльністю Кирило-Мефодіївського братства, творчістю М.Костомарова, П.Куліша і, особливо, Т.Шевченка розпочинається новий етап у розвитку національної ідеології та масової свідомості.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Які причини зумовили виникнення Кирило-Мефодіївського братства?

2. У чому полягає роль і значення діяльності Кирило-Мефодіївського братства для розвитку національної свідомості українського народу?

3. Які політичні та соціальні проблеми порушувало братство?

4. У чому полягає соціально-політичне та культурно-історичне значення "Книг Битія українського народу" М.Костомарова?

5. Розкрийте специфіку гуманізму Т.Г.Шевченка.

6. У чому полягає культурно-історичний феномен Т.Г.Шевченка в історії українського народу?

7. Які причини зумовили ототожнення особистості Т.Шевченка з народом та перетворення його в символ України?

8. Чому творчість Т.Шевченка відіграла особливу роль у подальшому розвитку національної ідеології та масової свідомості і вплинула на подальшу еволюцію соціально-політичної та соціологічної думки в Україні?

9. Розкрийте зміст "хуторянської" філософії П.Куліша, її сильні й слабкі сторони.

◇ Рекомендована література

Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. К., 1990. Т.2.

Костомаров М.І. Книги Битія українського народу // Політолог. читання. 1992. № 2.

Куліш П. Листи з хутора //Твори: У 2 т. К., 1989. Т.2.

Попов М.П. Костомаров як фольклорист і етнограф. К., 1968.

Скуратівський В. Шевченко в контексті світової літератури// Всесвіт. 1978. № 3.

Шевченко Т.Г. Кобзар. К., 1991.

Глава 6

ЕМПІРИЧНІ ОБСЛІДУВАННЯ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ В УКРАЇНІ. ВИТОКИ ВІТЧИЗНЯНОЇ ЕТНОСОЦІОЛОГІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ ЛІТЕРАТУРИ

Для XIX ст. характерне пожвавлення інтересу до вивчення народного життя й побуту у різних країнах. В Україні для цього не було ні наукового досвіду, ні матеріальних можливостей, та й імперія не була зацікавленою. Проте етнографічні й деякі дослідження соціально-структурних явищ завдяки ентузіазму та власній ініціативі дослідників розвивалися. Особливо інтенсивно йшло нагромадження матеріалів про господарство, торгівлю, побут і звичаї народу. Майже в усіх регіонах України в цей час відбувалося збирання етнографічних матеріалів і різних жанрів народного фольклору — соціально-побутових, історичних, козацьких, чумацьких пісень, дум, міфів, легенд, апокрифів, казок, прислів'їв, приказок, загадок і т. д.

Епічна творчість українського народу одна з найбагатших серед європейського фольклору. Відомо, що кількість лише українських народних пісень сягає десь за мільйон. Пісенний скарб українського народу дуже високо оцінював І.Г. Гердер у Німеччині, значний інтерес до нього виявляли в Польщі, Угорщині та інших країнах. Декабрист К.Рилеєв захоплювався пафосом боротьби українського народу за волю, виражену в його піснях. О.К. Толстой зазначав, що жоден народ не виявив себе в піснях так яскраво й гарно, як український, а Л.М. Толстой у бесіді з українцями підкреслив, що народові, який має такі пісні, нічого боятися за свою майбутність.

Епічний скарб нашого народу поступово витіснявся з його життя й пам'яті, але в нових умовах його слід відроджувати і вводити в повсякденну практику, бо він і історична пам'ять, і зразок художньо-естетичного сприйняття дійсності, і могутній безавторитарний вихователь молодого покоління, й невичерпна емпірична основа для історичних, психологічних, лінгвістичних, літературно-мистецьких, філософських, педагогічних, етичних, соціологічних та інших наукових досліджень. Це матеріалізована духовна культура нації з її історично еволюціонізуючими уявленнями про світ природи та людини, про її ідеали й надії, про друзів і ворогів, про добро та зло. Це, врешті, й

сама мова як головний показник культури народу та його менталітету.

В історії відома закономірність, що революціям соціальним передують революції духовні, незалежно від відтинку історичного часу між ними. Будь-які соціальні зміни неможливі без істотних чи поверхових, великих чи малих, радикальних чи ліберальних, всезагальних чи часткових змін у стані громадської думки, в ідеології та настроях різних верств населення, в активізації критики існуючого становища, зростанні незадоволеності, появі народних проповідників, циркулюванні різноманітних чуток — своєрідного індикатора соціальних негараздів тощо.

Такі процеси часто супроводжувалися істотними змінами релігійних доктрин та уявлень, як це мало місце в історії Нідерландської революції (1566-1609), котрій передувала ідеологія кальвінізму, англійської буржуазної революції XVII ст., ідеологічними підвалинами якої були кальвінізм і доктрина англіканської церкви з її теоретиками — пуританами, що заклали основи революційної ідеології пресвітеріан та індепедентів. Чим пізніше відбуваються революційні соціальні зміни, тим меншою стає питома вага релігійної ідеології і тим більшою — світської. Так було напередодні Великої французької революції 1789-1794 рр., підготовленої ідеологами третього стану — представниками французького просвітництва, зокрема енциклопедистами (Мельє, Маблі, Мореллі, Вольтер, Монтеск'є, Руссо, Тюрго, Кондорсе, Ламетрі, Дідро, Гельвецій, Гольбах та ін.).

Специфічним історичним барометром суспільства, котрий вказує на віддалені чи близькі зміни, є красне письменство, журналістика, особливо публіцистика, окремі галузі суспільствознавства. Саме там виникають перші ледь відчутні поштовхи майбутніх соціальних потрясінь. Такі призвістки в українській літературі були в XVIII ст.

Після акту 1654 р. Росія була ще досить слабкою, щоб перетворити Україну в частину "неділимої", хоча спроби вже були. А протягом XVIII ст. російська монархія методично, крок за кроком проводить політику ліквідації залишків Переяславської угоди, інтенсивно знищує елементи козацької автономії, перетворює Україну в одну із своїх провінцій. Цей курс здійснювався в усіх сферах економічного, політичного, соціального та культурного життя. Поривалися торговельні та культурні зв'язки України з Західною Європою, за привілеї й дворянські звання перекуплювалась і перепродувалась козацька старшина. За півстоліття (починаючи з 50-х років) були закриті сотні шкіл, імперія перетягувала кращих представників української культури в Росію (В. Полетика, В. Рубан, В. Боровиковський,

Д. Левицький, Д. Бортнянський та багато інших), Києво-Могилянська академія була закрита, Запорозька Січ зруйнована, остаточно було закріпачене селянство.

Але й за цих умов знаходились непокірні, хто не хотів змиритись із втратою державної та національної незалежності, хто піднімав свій голос на захист українського способу життя, національної культури. Прозвучали перші голоси протесту і в літературно-художніх творах.

У 1762 р. перекладач Генеральної військової канцелярії Семен Дівович пише вірш "Разговор Великороссии с Малороссиею, в честь, славу и захищение Малороссии". Україна веде "діалог" з Росією, відстоюючи свої права на суверенітет, і підкреслює, що вона добровільно ввійшла в союз з Росією: "Не думай, что ты сама (Росія.— *М.З.*) была мой властитель".

Це було написано ще в часи існування Запорозької Січі, а через кілька років після її зруйнування (1775) Василь Васильович Капніст (1758-1823), син українського поміщика, напише знамениту "Оду на рабство" з гнівним протестом проти поневолення України "под игом тяжкия державы" — Росії. Поет не обмежується вербальним протестом і 1791 р. їде до пруського міністра Герцберга заручитися згодою Прусії на підтримку українського повстання проти "московської тиранії". Такої підтримки В. Капніст не дістав, та й саме повстання за тих умов не мало майже жодних шансів на перемогу, але ці факти показують, що Україна не примирилась зі своєю колонізацією та неволею.

Через декілька десятків років у надзвичайно тяжких умовах миколаївської реакції етнографічні матеріали, політично нейтральні, нешкідливі й безпечні для імперії, в Україні набудуть якісно нового значення і стануть каталізаторами соціальних процесів, небезпечних для існування імперії, де поки що "на всіх язиках все мовчить". Вони ставали основою для вироблення нових поглядів на минуле й майбутнє України, були матеріалом, на якому виростала критика існуючого ладу, формувалася національна самосвідомість, бо відроджувалась і промовляла сама історична пам'ять колись вільного народу.

Збір матеріалів народної творчості не був самоціллю, хоча розпочинався з простого інтересу. В міру нагромадження різноманітних видів і жанрів матеріальної та духовної культури українського народу та ознайомлення з ними громадськості цей матеріал перетворювався у своєрідну духовну зброю в боротьбі за волю та незалежність, спростовував вигадки про українців як народ, нездатний до державності, історичної самодіяльності та культурного життя.

Особливого значення набували етнографічні фольклорні матеріали у зв'язку з численними спробами сусідніх політиків і

теоретиків довести, що українська мова є діалектом польської чи російської, причому це завжди була залежність від мови етносу, до якого належав теоретик. "Сей диалект с нашим очень сходен, однако его ударение, произношение и окончание речений от соседства с Поляками и от долговременной бытности под их властию много отменились или прямо сказать попортились", — так писав про українську мову вихованець Києво-Могилянської академії, котрий навчався по граматиці Мелетія Смотрицького, називав її "вратами учености" й використав для створення російської граматики — Михайло Васильович Ломоносов.

З польського боку надходили звинувачення в оросійщенні, а з російського — в ополяченні української мови, хоч обидва табори сходились на тому, що українська мова не є самостійною самобутньою мовою українського народу.

Інтерес до вивчення народної художньої творчості був зумовлений багатьма причинами, серед яких можна назвати професійну чи любительську зацікавленість, вплив досвіду західних учених, що інтенсивно розгортали етнографічні дослідження. Крім того, такі інтереси зумовила ще й філософія історії, яка проголосила необхідність при побудові соціально-філософських концепцій суспільства та вивченні його механізмів і процесів розвитку звертатися до аналізу матеріальної та духовної культури етносів. Такий принцип використовував і обстоював, наприклад, І.Г. Гердер.

В Україні були й свої особливі причини, пов'язані з бажанням зберегти народні матеріальні та духовні цінності й відродити інтерес до минулого, щоб ясніше бачити перспективи у зв'язку з пошуками шляхів виведення України на нові магістралі розвитку як незалежної національної держави.

Все це визначило активний процес записів, досліджень, пошуків та видань матеріалів народної творчості.

Протягом XIX ст. виходять у світ численні збірки українського фольклору, серед яких одна з перших — праця українського та російського фольклориста М. А. Цертелєва "Опыт собрания старинных малороссийских песен"(СПб., 1819), М. Максимовича "Украинские народные песни" в трьох книгах (М., 1827—1849), П.Я.Лукашевича "Малороссийские и червонорусские народные думы и песни" (СПб., 1836), польських фольклористів Вацлава з Олеська (Залеський Вацлав Міхал) "Польські та українські пісні галицького люду" у двох томах (Л., 1833) та збірник Паулі Жеготи "Пісні українського люду в Галичині" (Л., 1838—1840), також у двох томах, М.А. Маркевича "Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян" (К., 1860), А.Л. Метлинського "Народные южнорусские песни" (К., 1854), М.Номиса "Українські приказки, прислів'я і таке інше" (СПб.,

1864), знаменита збірка В. Антоновича й М. Драгоманова "Исторические песни малорусского народа" в двох томах (К., 1874–1875), збірки "Народні південноросійські казки" (два випуски в 1868–1870 рр.) та "Чумацкие народные песни" (К., 1874), впорядковані Іваном Рудченком (братом Панаса Мирного), фольклорні матеріали І. Манжури.

На землях Західної України в першій половині XIX ст. значну просвітницьку роль у духовному житті відіграє так звана "Руська трійця" — Іван Вагилевич (1811–1855), Маркіян Шашкевич (1811–1843) та Яків Головацький (1814–1888). Вони в своїх наукових і художніх творах виступали захисниками поневоленого австро-угорськими, польськими та українськими поміщиками кріпосного селянства. Багато уваги члени "трійці" приділяли аналізу особливостей розвитку слов'янських народів, дослідженню їх суспільного й політичного життя в різні часи ("Велика Хорватія" Я. Головацького, "Розвідки про гуцулів і бойків" І. Вагилевича, "Згадка" М.Шашкевича та ін.). На основі історичних даних вони показували, що, всупереч офіційній ідеології, класовий поділ серед слов'ян існував не вічно, а кріпосницьке поневолення селян є наслідком економічного й політичного насильства.

"Руська трійця", яку називали посестрою Кирило-Мефодіївського братства, зробила значний внесок в справу збору фольклорних матеріалів. Видану ними збірку-альманах "Русалка Дністровая" (Будим, 1838) Іван Франко назвав у "Критичних письмах о галицькій інтелігенції" "явищем наскрізь революційним", бо вона започаткувала нову українську літературу в Галичині. Автори відійшли від застарілих традицій, про що і якою мовою писати (бо визнавалась "традиція язикова, котра згори осуджувала все писане не по-церковному і не церковним правописом"). Ця збірка несла живу народну думку, містила "свобідний суд про діла", заговорила народною мовою, закликала до повалення авторитетів. Збірка, зібрана на основі записів у різних місцях Галичини, мала величезне значення для відродження самосвідомості українців у Галичині. Інша частина матеріалів, зібраних "трійцею", увійшла до збірок "Вінок русинам на обжинки" та "Народные песни Галицкой и Угорской Руси". Остання видана Осипом Бодянським із значними доповненнями попередніх матеріалів, які зробив Я. Головацький. На основі матеріалів спостереження за народним життям Я. Головацький видає в Лейпцігу статтю "Становище русинів у Галичині", в якій розкриває тяжке матеріальне та духовне становище народу в цьому краї, де під "лагідним скіпетром Австрії живуть без літератури, без часописів, без національної освіти, без шкіл — як дикуни", і закликає інтелігенцію духовно просвіщати й вести

за собою народ. В численних збірках, інших працях "Руська трійця" показала духовне багатство українського народу Галичини й залишила величезний емпіричний матеріал із різноманітних сфер народного життя, збираючи все, "дотикаюче народності" (Я. Головацький).

Закарпатська Україна в XIX ст. перебувала під владою Угорщини, котра відновила кріпацтво, яке тривало до 1848 р. Українське населення перебувало в тяжких економічних та соціальних умовах. Але й позбавлене своїх національних прав, воно зберігало свою мову й культуру. Видатну роль у цьому відіграв громадський діяч, письменник, публіцист, педагог, греко-католицький священик О. Духнович.

Олександр Васильович ДУХНОВИЧ (1803–1869) разом з іншими представниками української інтелігенції виступав за впровадження українських шкіл, видав для них свій підручник "Книжиця читальна", боровся проти мадяризації українців. Займався літературною діяльністю. О. Духнович — автор патріотичних поезій і драми "Добродітель перевищує багатство". Вірші "Я русин був, єсьм і буду" та "Підкарпатськії Русини" стали гімном закарпатських українців 1918–1938 рр. в їх боротьбі за свої права.

О. Духнович об'єднав у гурток письменників, які активно виступали проти спроб мадяризації українців. Він займався вивченням життя й побуту закарпатських українців, збиранням пісенної народної творчості. Зібрав збірку народних пісень, котра була опублікована після його смерті Яковом Головацьким у 1878 р. У своїх працях Духнович розвивав принципи "природного права" людей на свободу, виступав за знищення національного гноблення, за рівні права людей, націй, народів. Людина створена Богом, але поєднує в собі природні й соціальні начала. "Природні нахили", здібності людини можуть розвиватися лише завдяки вихованню, звичаям, знанням. Під впливом платонівського вчення про державу О.В. Духнович вважає, що суспільні класи виникають завдяки морально-психологічним особливостям людей і розділяє їх на "благошанувальні", "мудрі" та "нечестиві". Тому для суспільства істотне значення має не форма правління, а особливості психології, моралі, рівень освіченості державного керманича — буде то правитель-просвітитель, здатний здійснювати зміни в суспільстві шляхом мудрих перетворень, чи на тім місці пануватиме "нечестивець", що буде "тираном немилостивим".

І. Срезневський і М. Костомаров теж досліджували народну творчість слов'ян і на її основі намагалися показати спільні риси, притаманні слов'янському духові.

Про причини збирання й вивчення народної творчості дають

відповідь самі сучасники, зокрема М. Драгоманов. У статті "Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880)" він показує їх соціально-політичний та історичний підтекст і, згадуючи про початок видання збірки в 1874 р. "Исторические песни малорусского народа. С приложением Вл. Антоновича и М. Драгоманова", учений розкриває глибинну мету й задум "напечатати всі пісні українського народу, в котрих показуються зміни громадського життя на Україні і думи про нього народу од найдавніших часів і до наших днів". Ці пісні, підкреслює автор, мали стати своєрідною історією українського народу, написаною ним самим від часів "віку княжеського і дружинного" (IX–XV ст.), "віку козацького" (кінець XV — до XVIII ст.), віку "гайдамацького, кріпацького, рекрутського і завершуватись піснями про волю (в Австрії з 1848 р., в Росії з 1861 р.)".

Як бачимо, соціально-політична спрямованість таких видань очевидна: це стосується й загальної проблематики (пісні про громадські справи), і критеріїв упорядкування (відповідно до розвитку історії України). На жаль, спроба "видати повну історію (діепись) нашого народу в його власних піснях не справдилась" у зв'язку з забороною "печатати українські книги в цьому царстві". Проте вже сама по собі спроба — унікальний факт, який виходить далеко за межі історичної науки та її традицій. М. Драгоманов і В. Антонович поставили перед собою завдання написати українську історію за допомогою її власного творця, за матеріалами та оцінками самого народу.

Звичайно, фольклорні матеріали містять багато історичних неточностей, гіпербол, метафор, вигадок, що деформовано відображають конкретні історичні події та явища, тому вчені планували не просто механічно використати цей матеріал при написанні народної історії, а доповнити його даними історичних документів і свідків, котрі "або стверджують докази пісень, або поправляють їх".

Масовий характер етнографічних досліджень в Україні XIX ст., багатоманітність їх напрямків допомагали побачити прадавні витоки національної культури, народного світосприймання та менталітету. Одночасно все більшого значення набували соціально-політичні проблеми поневоленого народу, культура, традиції, мова, духовність якого перебували під постійно зростаючими масштабами загрози денаціоналізації. Тому в розвитку етнографічних досліджень якоюсь мірою матеріалізувався й процес національного пробудження, відбивалося самоусвідомлення українським етносом власного існування як народу, що має право на волю, незалежність, на знання своєї історії та культури.

Етнографічні дослідження в Україні допомогли глибше по-

бачити етногенез, побут, своєрідність своєї культури загалом і специфіку її регіональних форм. Через дослідження фольклору відбувся вихід дослідницьких інтересів і проблематики на інші сфери життєдіяльності народу — мистецтво, політику, економіку, етику, соціальну структуру і т. д.

Етнографічний та етнологічний матеріал, зібраний у XIX ст., надзвичайно різноманітний і відображає всі сфери народного життя й побуту, що дає підстави розглядати значну частину цих матеріалів як формування зародків етносоціології, котра згодом виділилась в самостійний підрозділ соціології.

Етносоціологія виникла у XX ст. на стику етнографії та соціології. Предметом її є етноси як соціальні спільності, соціальні процеси, взаємозв'язки та відносини, що існують як між його внутрішніми структурними елементами, так і в його взаємодії з іншими етносами.

В історії української протосоціологічної думки можна назвати багато прикладів соціальних досліджень, які поєднують у собі елементи етнографічного й соціологічного аналізу і можуть розглядатись як зародкові форми етносоціологічного підходу. З цього приводу розглянемо матеріали однієї дискусії XIX ст.

У другому томі журналу "Записки о Южной Руси" (1857) під тією самою назвою "Про причини ворожості поляків і українців в XVII ст." опубліковано дві статті, авторами яких були польський учений М. Грабовський і відомий український письменник П. Куліш. М. Грабовський відзначав позитивну роль в історії України Речі Посполитої, яка допомагала освоювати й захищати українські землі, не експлуатувала українців. Запровадження ж унії було зумовлене не намаганнями поляків ліквідувати православну церкву, а необхідністю створити уніфіковану державу через введення єдиного релігійного культу. Конфлікти між поляками та українцями виникали з вини незадоволених козаків, стосовно яких польське військо вимушене було застосовувати жорстокі засоби приборкання.

П. Куліш вбачав причини боротьби в тому, що українське населення було об'єктом зневаги й знущання, розглядалось поляками як істоти нижчого гатунку. Причиною цього була різниця в менталітеті й світогляді двох народів. Куліш зазначав, що полякам притаманний аристократичний світогляд, пов'язаний з відчуттям зверхності, тоді як серед українців панував демократичний світогляд, якому було притаманне розуміння рівності людей, а не переваги однієї людини над іншою чи одного народу над другим.

Попри всю спірність обопільних постулатів маємо приклад своєрідного соціологічного та етносоціологічного аналізу двох слов'янських спільностей, істотні відмінності між якими, на

думку Куліша, полягають у специфічних особливостях формування світогляду й менталітету цих народів.

Це вже нагадує проблематику й методи етносоціології. Ще більш чіткими в питаннях міжнаціональної дискусії виявились аргументи етносоціологічного характеру, висунуті М. Максимовичем, який доводив, що Польща несла в Україну гноблення, релігійну нетерпимість, насильство й неволю. Одним із вагомих аргументів доказу цього був аналіз народних пісень, посилаючись на які М. Максимович спростував твердження польських історіографів про позитивний внесок їх краю в історію України.

Поєднував етнографічний та соціологічний методи аналізу соціальних явищ М. Костомарова, порівнюючи ментальність українців, поляків і росіян. При спільності певних рис національного характеру він відзначає і їх специфіку. Поляки плекали принципи васальності, панства й сформувались як "аристократичний народ", тоді як українці зберігали общину, рівність прав та обов'язків особи й демократичний характер організації суспільного життя. Порівнюючи менталітет росіян та українців у праці "Дві руські народності" (1861), М. Костомаров протиставляє домінанту загального, нетерпимість до інших народів, вірувань, звичаїв, байдужість до природи росіян поважанню особистості, толерантності до чужих народів і культур, підкреслює особливу, опоетизовану любов до природи українців.

Звичайно, в цьому аналізі є дискусійні моменти, але сама спроба дослідження та порівняння менталітету різних етносів дуже плідна й заслуговує на увагу.

Аналогічної точки зору в свій час дотримувався й видатний український історик, археолог, етнограф, професор Київського університету Володимир Боніфатович АНТОНОВИЧ (1834–1908), якого в радянських джерелах звинувачували за висунення "націоналістичної теорії" про демократизм українського народу. Заслугою В. Антоновича є розробка ряду проблем на рівні історичних, етнографічних і соціологічних принципів аналізу. Він розпочав наукові дослідження козацтва як специфічного елемента соціальної структури українського суспільства та його історичний генезис, який пов'язував з традиціями віча Київської Русі. На його думку, ці традиції збереглися серед українського населення Поділля та Київщини. Антонович вважав, що козацтво, козацька рада, гетьман — це лише пізніші назви вічової громади, віча, князя. Свою концепцію він виклав у праці "Исследование о казачестве по актам с 1500 по 1648 год". З часом Антонович переглянув її і в пізніших "Бесідах про часи козацькі в Україні" розглядав козаччину як вій-

ськово-службові громади, котрі за виділені землі мусили поставляти озброєних воїнів для війська князя. Вони зберігали вічову форму правління громадою без втручання в її справи князя та його адміністрації. В. Антонович вважав вічовий устрій істотною ознакою, атрибутом українського народу на відміну від аристократизму поляків.

Багатий етнографічний матеріал широко використовував у своїх економічних та соціологічних дослідженнях Микола Іванович ЗІБЕР (1844–1888), який закінчив у 1866 р. юридичний факультет Київського університету і працював тут професором кафедри політичної економії та статистики з 1873 до 1875 р., коли в знак протесту проти увільнення М. Драгоманова пішов у відставку. М. І. Зібер більше відомий як популяризатор учення К. Маркса, але, симпатизуючи його ідеям, він не поділяв поглядів Маркса на методи досягнення соціалістичного суспільства. У своїй праці "Нариси первісної економічної культури" на основі історико-порівняльного методу він аналізує не лише суто економічні проблеми життя первісного суспільства, а й піднімає чимало соціологічних і соціальних проблем, пов'язаних з культурою, побутом, системою суспільних відносин, цінностей, нормативів, звичаїв інститутів сім'ї, матріархального та патріархального права, особливостей відносин між різними спільностями всередині первісно-родового суспільства. Цікавим і плідним елементом цієї та інших наукових праць Зібера є спроби соціологічного аналізу діяльності різноманітних соціальних груп і знаходження спільного й загального, що трапляється у звичаях, побуті та інших сторонах життя різних спільнот та етносів.

М. І. Зібер в "Нарисах первісної економічної культури" звертає увагу на "дивовижну ступінь подібності" "знарядь первісного полювання та рибальства" та способів "кооперації праці та споживання" у цих людей в усіх точках земної кулі. Аналізуючи різноманітні форми кооперації людей для виконання роботи, він зупиняється на такій формі її організації, як толока — об'єднання односельчан чи сусідів для допомоги одному з них і котра "загально поширена" у різних народів, особливо у слов'ян. Зібер називає різні види допомоги тому, хто запросив на поміч в українських селах: це оранка, коли кілька господарів спільно по черзі орють землю то в одного, то в другого, толока влітку на польових роботах чи взимку при перевезенні сіна, лісу та ін. Він розглядає це явище як залишок "общинної роботи" родового устрою, як традицію. Виділяє "парубоцьку громаду" як окремий суб'єкт організації та проведення общинних робіт типу толоки.

Використовуючи матеріали, зібрані П. Чубинським, М. Зібер

аналізує звичаї та норми, за допомогою яких українці регулюють систему соціальних відносин між членами сім'ї, громади, особливо це примітно у відносинах, пов'язаних з правом власності чи спадкування. Оскільки українці вважають працю "єдино справедливим засобом набування права власності", то не визнають "права на ліс недоторканим, бо на ліс не затрачена людська праця". З прав власника в сім'ї випливають і конкретні обов'язки щодо її членів: батько повинен годувати, одягати сім'ю, давати гроші на купівлю потрібних речей домашнього вжитку; те, що зробить сама господарка, дає їй право продати чи подарувати вироби своєї власної праці. В обов'язок батьків, особливо матері, входить збирання посагу дочці — "скрині"; дочка після шлюбу стає повним власником "скрині" і того, що молодій подарували її батьки й родичі.

У статті-рецензії "До історії російської общини" Зібер підкреслює залежність організації і внутрішньої структури інституту сім'ї "від економічного стану суспільства".

Учений аналізує тут причини виникнення донського козацтва і вбачає їх у тих же чинниках, котрі зумовили появу запорозького: "Подібно Запоріжжю, Дон був збірним пунктом, куди сходились незадоволені... котрі вирішили краще переносити нестатки безприютного, бурлацького життя, ніж підкорятись гнобленням... Це були найбільш сильні і, можливо, найбільш обдаровані особи. Все, що ми знаємо... про козаків того часу, свідчить про їх заповзятливість та пристрастну любов до волі, котру вони відстоюють з незвичайною енергією".

Різкій критиці М. І. Зібер піддає концепцію мальтузіанства, котра є "надзвичайно улеслива і запопадлива щодо класів, котрі, правлячи силою багатства, широко панують над думкою", і картає Мальтуса за концепцію, згідно з якою бідність, злидні, голодна смерть є не наслідком соціальної несправедливості та індивідуальної пожадливості багатих, а "результатом загальних законів". Всупереч Мальтусові Зібер доводить, що людина живе за своїми законами, і її життя не аналогічне життю тварин, бо "розмноження людини обумовлює й розмноження її їжі", бо людина природні продукти може вирощувати й створювати нові завдяки своїй праці та знанню природних законів.

На прикладі наукової творчості Миколи Зібера особливо помітно, яке велике значення і вплив мали етнографічні дослідження того часу. Є ще одна галузь української духовної культури, яка особливо гостро відчула на собі цей вплив і в свою чергу зворотно діяла на ці процеси. Мова йде про красне письменство, котре своїми витоками пов'язане з народною творчістю, живилось нею, виходило з народних ідеалів, цінностей,

національного характеру й народних потреб, але й саме інтенсивно і всебічно впливало на масу, на її свідомість, допомагало оформити нечіткі масові уявлення, соціально-психологічні відчуття, переживання в конкретні ідеї, перевести сприймання та розуміння соціально-історичних процесів з емоційно-психологічного на раціональний рівень їх усвідомлення.

Соціальне, політичне, духовне значення етнографічного матеріалу було величезним. Під його безпосереднім впливом відбувалося формування світогляду та інтересів численних представників національної інтелігенції. Українська народна творчість привертала до себе увагу, викликала подив і захоплення багатьох учених, діячів культури й за межами України.

Вона безпосередньо впливала на розвиток української художньої літератури, яка все частіше піднімала свій голос на захист поневоленого народу й набувала революційно-демократичного змісту. На фольклорній основі створювались літературні жанри комедій, драм, трагедій, історичних поем, продовжились традиції народного бурлеску тощо.

Український гумор, побут, звичаї, обряди, національний дух яскравими барвами відобразились у творах Івана Котляревського — безсмертних "Енеїді" та "Наталці Полтавці", герої яких заговорили народною мовою. В основу "Кобзаря" Тараса Шевченка покладена жива трагедія народу, народна поезія та пісня, а сам "Кобзар" є синкретичною, інтегрованою цілісністю особистого й загальнонародного болю, горя, гніву та ненависті до гноблення й земного зла, протесту й боротьби, ніжності, любові та щирості. У літературному доробку Марка Вовчка, у першому українському соціальному романі А.П. Свидницького "Люборацькі. Сімейна хроніка", творах Л.І. Глібова, С.В. Руданського, І.С. Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, П. Куліша, П.П. Гулака-Артемовського, Г.Ф. Квітки-Основ'яненка, К. Пузини, Олекси Стороженка, Бориса Грінченка, Олександра Кониського, І. Карпенка-Карого, Івана Франка, Лесі Українки та багатьох інших — творчість художників поєднана з народною творчістю, її традиціями, сюжетами, проблемами, з її продуктивним засвоєнням і переосмисленням, відтворенням правди народного життя в усій його національній, побутовій, соціальній однозначності та достовірності. Ця творчість спиралась на глибинні фольклорно-побутові основи українського народу і була спрямована на його захист.

Демократична література була могутнім джерелом формування нових елементів у структурі національного характеру та самосвідомості народу, пов'язаних не з пасивно-споглядальним терпінням, а з критичним сприйманням дійсності, активними формами протесту й протидії злу. Вона укорінювала в масах

ідеї свободи, незалежності, людської і національної гідності, роз'яснювала право людини на волю й людське життя, а не животіння. З XIX ст. саме література була головним носієм і поширювачем національної та державницької ідей, формувала менталітет маси, будила громадську думку, критикувала існуючий лад, була барометром, котрий відображував стан суспільства.

Це коло проблем, що складають особливий предмет дослідження, який можна розглядати як *соціологію літератури*. Предметом її є дослідження взаємозалежностей та закономірностей взаємодії між масами, різними формами спільностей і тією сукупністю художніх образів, ідеалів, ідей, норм, котрі дає література. Соціологія літератури вивчає особливості сприймання літератури різними соціальними групами, її впливу на формування інтересів, потреб, запитів та ідеалів людей, на соціалізацію особистості, на діяльність соціальних інститутів, груп, етносів, людства, досліджує особливості функціонування літератури в різних типах соціального середовища.

Сьогодні в Україні є можливості й потреба розвивати соціологію літератури в двох хронологічних напрямах: актуальному, сьогоднішньому та ретроспективному. Останній має виявити основні тенденції та закономірності впливу української художньої літератури минулого на тодішнє суспільство, на формування його національного характеру, світосприймання, менталітету як щодо етносу в цілому, так і стосовно різних соціально-структурних та соціально-територіальних спільнот. (Згадаймо вплив Шевченкового "Кобзаря" на світосприймання та консолідацію українського етносу.)

Історія українського народу та його духовної культури містить дуже багатий емпіричний матеріал для наукових досліджень у галузях соціології, соціальної психології, соціології, культури, етики, мистецтвознавства, мовознавства і т. д. Та особливу увагу привертає фундаментальний задум В. Антоновича та М. Драгоманова написання історії українського народу на основі його епічного доробку. Реалізація такої ідеї в сучасних умовах при відповідній кооперації та координації зусиль представників різних галузей наукового знання цілком реальна, у поєднанні наукових зусиль кожна наука на стику з іншими знайшла б безмежні можливості для власних досліджень, а сам творчий доробок такого гатунку мав би велике значення не лише для української, а й для світової науки.

* *
*

У XIX ст. інтенсивно розвиваються дослідження матеріальної та духовної культури українського народу, наслідком чого стали численні публікації та збірники записів усної народної творчості. Цей багатий матеріал ставав вагомим підгрунтям для наукових досліджень історії українського народу, його світогляду, менталітету, уявлень про світ природи і людини, добро і зло, про соціальні ідеали та норми людських стосунків.

Багатожанровий спектр народних пісень, дум, міфів, легенд, апокрифів тощо відображував усі сторони життя й побуту народу, його історичне минуле, прагнення, надії та ідеали. Таке широке інформаційне забезпечення давало змогу реконструкції певних важливих подій, фактів, було грунтовною емпіричною базою для ретроспективних оцінок і бачення минулих процесів та явищ, про які не збереглося точніших даних чи історичних документів.

Завдяки масовому збору й дослідженням фольклорного матеріалу ці дані перетворювалися в ефективні засоби боротьби за соціокультурну самобутність українського етносу, за його мову, майбутнє; набуваючи часто відчутного політичного забарвлення, вони сприяли відродженню інтересу до минулого, підтримували віру й сподівання на краще майбутнє. Врешті ці процеси активізували розвиток самосвідомості, що особливо відчутно відбилося в діяльності "руської трійці" (Я. Головацького, М. Шашкевича, І.Вагилевича) в Галичині.

На основі досліджень народної творчості слов'ян розкривалися спільні риси їх побуту, культури, менталітету (І. Срезнєвський, М. Костомаров).

Розвиток етнографічних досліджень сприяв процесам національного пробудження, формуванню самосвідомості нації, започаткував процеси формування зародків етносоціології, котра виникла як самостійна наука в XX ст. на стику етнографії та соціології. Факти започаткування етносоціології наявні в матеріалах дискусії П. Куліша та поляка М. Грабовського, у творчості М.Максимовича, М. Драгоманова та ін.

Цікаві соціологічні тенденції в житті українських спільнот виявляє М.Зібер при аналізі форм кооперації (толока), норм і традицій, регулюючих відносини в українській сім'ї, громадах.

Збирання, дослідження та використання матеріалів духовної народної творчості закладало основи для розвитку української етносоціології та соціології літератури, стимулювало розвиток української художньої літератури на народній основі і спрямовувало хід літературного процесу на захист народу та нації.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Назвіть причини, що зумовили процеси збирання та дослідження народної творчості в Україні.

2. В чому полягає взаємозв'язок між духовними і соціально-економічними та політичними процесами і змінами в суспільстві?

3. Розкрийте соціально-виховне значення літератури в житті народу.

4. Проаналізуйте роль і значення художньої літератури в процесі формування національної самосвідомості.

5. Розкрийте соціально-політичне значення творів С. Дівовича "Разговор Великороссии с Малороссией" та В. Капніста "Ода на рабство".

6. Розкрийте соціальне, політичне та виховне значення фольклору.

7. Покажіть роль "Руської трійці" в історії української культури.

8. В чому полягає наукове значення усної народної творчості?

9. Розкрийте взаємозв'язок усної народної творчості і менталітету етносу.

10. Покажіть, які характерні сторони і риси народного життя відтворює фольклор.

◊ Рекомендована література

Антонович В. Колдовство: Документы, процессы, исследования. СПб., 1877.

Антонович В. Чари на Україні. Л., 1905.

Драгоманов М.П. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880) // Вибране. К., 1991.

Драгоманов М.П. Ученая экспедиция в Западнорусский край // Там же.

Зибер Н.И. К истории русской общины // Избранные экономические произведения: В 2 т. М., 1959. Т.2.

Зибер Н.И. Очерки первобытной экономической культуры. // Там же.

Кульчицький О. Світовідчуття українців // Українська душа. К., 1992.

Глава 7

ПОЛІТИЧНА СОЦІОЛОГІЯ М. ДРАГОМАНОВА

Михайло Петрович Драгоманов народився 18 вересня 1841 р. в м. Гадячі на Полтавщині у досить відомій українській родині. Освіту здобував у Гадяцькому повітовому училищі, потім — у Полтавській гімназії, а по її закінченні вступив на історико-філологічний факультет Київського університету (1859–1863). У 1864 р. він видає дисертацію "Император Тиберий", чим здобуває право викладання у вищих навчальних закладах. Починаючи з 1865 р. Драгоманов працює приват-доцентом Київського університету. Його курс із світової історії користується великою популярністю серед студентів.

З другої половини 60-х років Драгоманов проявляє себе як палкий публіцист, постійний співпрацівник низки періодичних видань Росії. Як людина демократичних і ліберальних переконань, захисник інтересів українського народу, він викликає незадоволення царських чиновників.

В лютому 1870 р. Драгоманов захищає магістерську дисертацію на тему "Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит". Тепер він мав право на штатну посаду доцента Київського університету, але реакційне Міністерство освіти Росії не поспішало це підтвердити. Не дочекавшись рішення, Драгоманов їде в наукове відрядження за кордон. Він подорожував по Європі, зустрічався з видатними науковцями і політичними діячами, брав активну участь у справах української громади у Відні, Львові.

Після повернення додому Драгоманов співпрацює з Південно-Західним відділенням Російського географічного товариства, веде напружену наукову та суспільно-політичну діяльність. У низці палких публіцистичних статей 1873–1876 рр. він відстоює прогресивні політичні ідеї, які мали значний вплив на розвиток політичної думки не тільки в Україні, Галичині, а і в Росії. Саме в цей час (1873) разом з київською "Старою громадою", ідеолого-політичним центром кращих сил української інтелігенції, готує для демократичного руху в Галичині декларацію. В ній формулюються основні принципи розвитку демократичної держави: в політиці — федералізм, в соціальних питаннях — демократизм, в культурі — раціоналізм.

З 1874 р. влада повела рішучу кампанію проти Південно-Західного відділення Російського географічного товариства, і з

цього часу почалися переслідування М. Драгоманова. Заборонялись його публікації, посипались доноси із звинуваченням його в антидержавній діяльності. У 1875 р. за розпорядженням Олександра II Драгоманова звільнили з університету за "неблагонадійність".

Це був важкий час не тільки для М. Драгоманова, а й для України в цілому. 18 травня 1876 р. царем був підписаний "Емський акт", який забороняв українське письмове слово і взагалі перекреслював українську культуру як явище. М. Драгоманову заборонялося жити в столицях і українських губерніях. Щоб запобігти арешту, він на початку 1876 р. вирушає в еміграцію, де залишається до кінця життя.

Але вплив драгомановських ідей на політичну боротьбу в Україні і Росії відчувався досить вагомо. Цього не могли йому простити політичні суперники — монархісти, великодержавні шовіністи та інші. І тому невдовзі після еміграції відмежувалася від нього київська "Стара громада". Драгоманова критикували передусім за його діяльність щодо видання збірок і журналів, які пропагували прогресивні політичні й державно-правові ідеї.

У 1876–1880 рр. М. Драгоманов видає гострі політичні статті, які коментували перебіг російсько-турецької війни. Тут він виступав проти народницької тактики терору, обстоював ідею застосування принципів політичного федералізму до України. В цей період взагалі не виходило жодної статті М. Драгоманова, де б він не закликав знищити політичне рабство в Україні і Росії, ліквідувати самодержавство.

Виступи М. Драгоманова проти російського самодержавства призвели до постійного нагляду за ним поліції. Період політичної діяльності Драгоманова за кордоном у 1880–1895 рр. можна простежити за документами поліцейських архівів багатьох європейських країн — Італії, Франції, Польщі та ін. Драгоманов стає помітною фігурою у міжнародному соціалістичному русі, залишаючись водночас головним теоретиком та організатором національно-визвольних змагань українського народу.

У 1889 р. болгарський уряд запросив Драгоманова посісти кафедру всесвітньої історії в Софійському університеті. Він не припинив свою науково-публіцистичну діяльність. У 1891 р. виходять його "Чудацькі думки про українську національну справу" — праця, яку можна вважати політичним заповітом ученого. Драгоманов працював в університеті до останнього дня свого життя. Він помер 20 червня 1895 р. в Софії.

Соціологічний метод. Одним із перших мислителів, хто закладав підвалини української соціології, був Михайло Петрович Драгоманов (1841–1895) — людина енциклопедичних знань,

різнобічних наукових інтересів, яскравого публіцистичного таланту. З тих пір, як з його імені була скинута завіса мовчання, опубліковано немало праць, що характеризують творчий геній українського мислителя. Однак доведеться зробити ще більше. Спеціального дослідження чекає тема "Драгоманов — соціолог". Ми ж, не претендуючи на її детальну розробку, вслід за вказівкою на найбільш характерні сторінки соціологічного методу мислителя, спробуємо висвітлити головним чином один аспект цієї теми — оригінальну політичну соціологію Михайла Драгоманова, його внесок у вирішення проблем влади, держави і громадянина, політичних і загальнолюдських прав і свобод особи, етнічності і політики.

Політична соціологія Драгоманова, певна річ, похідна від його загальнотеоретичних, методологічних переконань, уявлень про сутність і завдання соціології в цілому. Будучи першою людиною, яка використала саме поняття "соціологія" в авторському курсі лекцій перед студентами Київського університету, Драгоманов поділяв властиве передовим ученим того часу "жагуче бажання знайти такі ж об'єктивно точні початки для пояснення історичних явищ, які вже мають для багатьох життєвих процесів науки природничі". Соціологію він розумів як універсальну, а з тим і точну науку про суспільство, "якій багато з існуючих до цих пір самостійних наук повинні стати відділами". Винятки не передбачалися ні для історії, ні для політичної економіки, ні для науки про державу. Драгоманов прагне не стільки до диференціації галузей суспільствознавства, скільки до теоретичного синтезу "науки суспільної чи наук суспільних, динаміка якої чи яких і є історія". Ці прагнення зближують його з основоположниками соціологічного теоретизування і першими класиками західноєвропейської соціологічної думки О. Контом, Дж. Ст. Міллем, Г. Спенсером, Г. Боклем. Зрештою, їх вплив на українського мислителя не слід переоцінювати.

Використовуючи загальні методологічні установки першого позитивізму, Драгоманов вельми критично ставився до тих концептуальних положень його відомих представників, які з різних причин не міг прийняти і схвалити; досить енергійно розвивав власні ідеї. Драгоманов був не тільки пропагандистом і дослідником позитивістської соціології в Росії і на Сході Європи, а й фактично одним із співавторів принципово нової для того часу системи суспільного знання. Відоме, наприклад, його негативне ставлення до органістичної теорії суспільства і заснованій на ній філософії історії Г. Спенсера: вся ця теорія, з точки зору Драгоманова, "в основі своїй має метафору", і аналогія між розквітом і занепадом народів, з одного боку, і молодістю й старістю організму, з іншого, абсолютно безпідставна. Не менш гостро

критикується також циклічна теорія історичного розвитку, рецидиви якої, як ми знаємо, з'являються знову і знову аж до останнього часу: те, що Драгоманов писав стосовно Дж. Віко і його послідовників, багато в чому справедливо, скажімо, стосовно праць А. Тойнбі. Опис і дослідження способів наукової критики, якими користувався Драгоманов, могли б скласти предмет окремої розмови. Але ми відзначимо лише ту обставину, що ці методи достатньо різноманітні: нарівні з фактологічним і джерелознавчим аналізом Драгоманов застосовує й процедуру деідеологізації, підкреслюючи, що "відношення нових вчених до тенденцій старовинних письменників залежить в більшості випадків від тих чи інших соціальних, політичних, національних і філософських тенденцій нових вчених". Водночас і свідоцтва давніх письменників розглядаються в історико-соціальному контексті, з урахуванням особливостей світогляду епохи, що дає змогу відокремити міфологічні напластування і їх пізніші раціоналізації від фактів достовірних і вірогідних.

М. Драгоманов визначає соціологію як "науку про діяльність людини в суспільстві", а історію — як науку про звершену, минулу діяльність, ставлячи вимогу, щоб ці науки давали "такі ж точне узагальнення, які дають інші науки, математичні, фізико-хімічні і біологічні, тобто так звані закони". Найважливішим засобом реалізації цієї вимоги виступає соціологічний метод "логічної семантики", тобто аналітичного групування суспільних явищ, що вивчаються, їх класифікації і типологізації. В підсумку суспільство постає складною багаторівневою структурою, яка з'єднує три основні підсистеми: "А) Матеріал, з якого складаються суспільства: а) індивідууми, b) народності. В) Суспільства: а) їх форми, сім'я, клас, державний союз, міждержавний союз. С) Продукти суспільної діяльності: матеріальні і моральні". Всі зазначені рівні суспільної структури тією чи іншою мірою розглядаються в історичних, етнографічних, політологічних працях М. Драгоманова і конкретизують його вихідну теоретико-методологічну позицію.

Соціологічний метод Драгоманова одержує розвиток і продовження в сукупності конкретних прийомів і процедур загальнонаукового значення, серед яких звертає на себе увагу насамперед *порівняльний*, чи *компаративний, метод*, який широко використовується в сучасній культурології та етносоціології. Драгомановська компаративістика надзвичайно широка й винахідлива: порівнюються не тільки представники різних етнічних чи соціальних груп, а й самі ці групи в різні періоди історичного часу; факти стародавньої історії перевіряються спостереженнями над життям сучасних народів, які знаходяться на примітивному ступені розвитку (в цьому зв'язку український мислитель

високо оцінює праці Е.Б. Тейлора і доповнює його спостереження власними прикладами); врешті-решт, вбачаються певні артефакти минулого в народних традиціях, фольклорі, звичаях. "Визнання, що стародавня історія продовжує жити і тепер в обличчі народів диких, наводить на думку, що не менш нерівномірним був і рух розвитку різних шарів одного й того ж народу і що в один і той же час, як для одних шарів існували XIX, XVIII, XVII століття, інші жили в XIII, XII, XI ст. і т. д." Історико-порівняльний метод Драгоманов успішно застосовує не тільки в працях, присвячених питанням стародавньої історії, а й у тих, що аналізують міжетнічні взаємодії на Сході Європи, політичні проблеми Росії та України, народну творчість українського народу, український національно-визвольний рух.

Соціологічний метод Драгоманова передбачає і включає в себе принцип історизму в його найбільш розвинутій формі — в формі системного, конкретно-історичного підходу. "Кожного чоловіка, кожного писателя тоді тільки можна оцінити як слід, — писав український дослідник у праці "Шевченко, українофіли й соціалізм",— коли роздивимось на нього власне історичним, об'єктивним поглядом, та ще й на грунті тієї громади, в якій він виріс і працював... Таке дослідження розбиває ідоли... та зате дає не тільки правдивий погляд на померших пророків, а ще й міцну нитку, щоб провести нас у будуче слідом не за особою з усіма її часовими й особистими одмінами й хибами, а за думкою". Драгомановський історизм на має нічого спільного ні зі спекулятивними побудовами в дусі філософії історії Г.В.Ф. Гегеля, ні з вузьким емпіризмом історіографів старої школи, які визнавали "виключною метою історичної науки збирання і відновлювання достовірності фактів". Драгоманов ліпше, ніж хто інший, розуміє, що методи соціологічного аналізу, класифікації і типологізації, "групування фактів по родам і видам" здатні давати не менш достовірні знання, ніж пряме спостереження чи робота з історичним джерелом. При цьому логічна систематизація має виходити "з реального історичного погляду, а не абсолютного", тобто спиратися на позитивно-фактологічний, а не на спекулятивний, ідеалістично-метафізичний метод дослідження.

В поясненні явищ суспільного життя М. Драгоманов використовує багатофакторний підхід, підкреслюючи, як і інші соціологи-позитивісти, рівноправність різноманітних причин, що викликають розвиток суспільства: економічних, політичних, культурних, духовних. Такий підхід був справедливою і прогресивною на той час реакцією на притаманну представникам різних напрямів вульгарного, механістичного матеріалізму, абсолютизацію принципу причинності, на спроби зобразити всю різноманітність суспільних явищ наслідком реалізації одного-

єдиного діючого начала, будь-якого географічного, економічного чи якого іншого. Відповідаючи прихильникам редукціоністського детермінізму, Драгоманов писав, що "в усьому світі причина й наслідок переплутуються". Оскільки це так, встановлення безумовно визначальної сторони суспільної взаємодії для всіх країн, епох і народів навряд чи можливе. Звідси — скептичне ставлення Драгоманова до моністичної філософії і соціології марксизму, котрий він не зовсім безпідставно розумів як одну з теорій, що перебільшує вагу економічних чинників суспільного життя й недооцінює ролі інших об'єктивних обставин — політичних, моральних, ідеологічних. Як відомо, марксистська концепція про активну роль надбудови в суспільній взаємодії перебувала на той час в ембріональному стані і, за винятком кількох листів Ф. Енгельса з питань історичного матеріалізму, що стали відомими значно пізніше, ніде не формулювалась із достатньою визначеністю. Позитивістська теорія чинників уявлялась М. Драгоманову розумною й виправданою альтернативою фаталістичної, як він вважав, філософії і соціології економічного детермінізму.

Однак дорікати М. Драгоманову в недостатній увазі до дослідження соціально-економічних структур суспільства ми не можемо. Стан, клас, корпорація, маси — все це працюючі в драгомановських пошуках поняття: поняття, насичені спеціальним соціологічним змістом навіть тоді, коли вони застосовуються при розгляді питань, що мають, здавалось би, тимчасове політичне значення, як наприклад, питання про положення євреїв у Південно-Західному краї Російської імперії. В іншому місці і з іншого приводу, говорячи про соціально-класову структуру в Росії і Україні, він писав, що "і ми маємо ті ж суспільні прошарки з різними їх інтересами, що і Західна Європа". Драгоманов відзначав виняткову роль праці, як "найголовнішої основи суспільного життя", підкреслював значення "суспільного ладу економічних відносин" у процесі класоутворення. Однак він допускав і неточності, й помилки, коли, відволікаючись від найважливішої класоутворюючої ознаки — виробничих відносин, намагався визначити класи, виходячи з поділу суспільства "на людей м'язової і розумової праці".

Економічні відносини, спосіб виробництва і їх вплив на соціальну структуру суспільства Драгоманов трактував у дусі позитивістської теорії чинників, тобто признаючи силу економічної детермінації, але водночас обмежуючи її паралельною активністю політичних, соціокультурних та інших агентів історичного процесу. Щоправда, Драгоманов чітко розумів, що в системі економічної взаємодії не може бути цілком автономної особи чи соціальної групи, оскільки всі учасники взаємодії при-

мушені підкорятися "умовам виробництва речей, необхідних для людського життя". Він бачив, що поділ суспільства на можновладні і бідні класи пояснюється існуванням приватної власності, яка, в свою чергу, являє собою певне історичне явище, що виникає на достатньо високому ступені розвитку цивілізації. Приватна власність, за Драгомановим, не вічна й мусить поступитися місцем власності колективу, бо знищення експлуатації можливе "тільки при організації колективної праці над колективною власністю". Злидні й бідність трудящих мас можуть бути подолані "тільки докорінними змінами економічного ладу", включаючи й усуспільнення виробництва. В цілому вдосконалення економічних відносин Драгоманов зараховував до числа головних підойм суспільного прогресу.

І все ж таки аналіз фактів такого роду не повинен привести нас до переконання в тому, що вчений був послідовним прихильником економічного детермінізму. Він визнавав його зростаючий вплив у середовищі освічених людей того часу, вказуючи: "Спочатку досягнення форми правління, а потім усвідомлення недостатності для задоволення потреб народу одних політичних, хоча б і ліберальних установ, зосередило увагу багатьох мислячих людей на питаннях соціально-економічних. Невдача ж політичної революції 1848 р. привела багатьох до переконання, що політична форма держави є річ цілком другорядна, порівняно з соціально-економічними відносинами в ній". Але це не значить, що Драгоманов повністю солідаризується з такою, дуже поширеною позицією. Аналізуючи рушійні сили історичного процесу, він писав: "Головним двигуном соціального руху є економічний прогрес... вільна наука і філософія". Тут — не просто рецидив просвітництва, наївної віри в могутність людського розуму. Поряд з чинниками духовного порядку, Драгоманов надавав особливого значення дослідженню форм громадського суспільства, політичної і правової системи, культурних традицій. Критикуючи історичну працю В. Антоновича "Останні часи козаччини", він писав: "Там прекрасно показано, коли де був Палій, коли побили його козаки й т.п., не видно тільки, які, власне, порядки були в "Паліївській державі", що там робили люди щодня, як господарювали й т.п., не натякнуто на те, яке місце зайняла ота "Паліївська держава" по своїм внутрішнім порядкам і культурі в ряді других форм громадського життя європейських народів". Тут чітко простежується прагнення розглядати особливості господарської економічної діяльності в тісному зв'язку з чинниками соціально-політичного й культурного порядку, і рядоположність економіки, політики, соціального устрою і культури відстоюється цілком свідомо, і звинуваченням в економічному редукціонізмі немає місця.

Поняття прогресу. Соціологічний метод М. Драгоманова включав у себе уявлення про об'єктивні закономірності історичного процесу. Вчений неодноразово підкреслював, що ніякими зусиллями поодиноких осіб чи навіть соціальних груп, урядів і держав неможливо загальмувати течію "природного руху історичного", а тим більше — повернути все назад. Світогляд Драгоманова просякнутий історичним оптимізмом, вірою в необоротність соціального прогресу. Поняття про прогрес він використовує і методологічно, грунтуючи на ньому власну позитивістську інтерпретацію суспільного розвитку як розвитку закономірного, в основному вільного від випадковостей, такого що має певну логіку. "Ідея про прогрес, — писав учений у праці "Питання про історичне значення Римської імперії і Таціт",— не тільки розбила ідеалізацію минулого і дала можливість спокійніше відноситись до дійсності, але й примусила дослідників історії розвитку народу і людства ввійти у внутрішні причини історичних явищ і змін — культурних, економічних, соціальних, політичних, і ослабила таким чином поняття про випадковість в історії чи приписування особам більшого значення, ніж вони мали в дійсності. Тільки з визнанням ідеї прогресу, визнання певної правильності і законовідповідності в історичних явищах знайшло собі тверду основу".

Те, як саме М. Драгоманов розумів сутність суспільно-історичного прогресу, — питання значною мірою дискусійне. І в вітчизняній, і в зарубіжній літературі поширена думка, згідно з якою головною рушійною силою соціального розвитку Драгоманов вважав прогрес ідей, що нібито зумовили недооцінку ним факторів матеріально-практичного й соціально-практичного порядку. Подібна характеристика надміру категорична. Український мислитель недвозначно висловлював своє негативне ставлення до спекулятивної ідеалістичної філософії історії Віко, Гердера, Гегеля та їх послідовників. Віддаючи належне історичному піднесенню людського духу в конкретних формах моралі, моральності, філософії і науки, він не менш послідовно вказував на роль матеріальних причин, поза і окрім яких перехід на більш високий ступінь суспільного розвитку просто не може відбутися. Поняття прогресу, як і інші ключові категорії драгомановської соціологічної думки і соціальної філософії, трактувалися ним цілком у дусі позитивістської теорії чинників, і визначити, які саме сили в суспільному організмі він розцінював як домінуючі, навряд чи можливо. Характерно, наприклад, що, критикуючи сучасних йому історіографів, він закликає "звернути увагу на зріст чи упадок людності, господарства, порядків і думок громадських і державних, освіту, пряму чи косу участь українців усяких класів чи культур в історії й

культурі європейській". Як бачимо, "думки громадські та державні" (або за сучасною термінологією, характер чи стан масової і нормативної свідомості суспільства) згадані в останню чергу, соціолога більше цікавлять демографічні, соціальні, господарчі й культурні (в широкому значенні) показники.

З думкою про роль матеріальних обставин суспільного життя пов'язане розуміння М. Драгомановим нелінійності, суперечливості соціального прогресу. В матеріалістичному дусі він говорив про сутність об'єктивних потреб суспільства, які визначають всі сторони життя людей. Рівень і характер реалізації цих потреб справляє, за Драгомановим, рішучий вплив і на хід, спрямованість і темпи історичного розвитку суспільства. "Те чи інше поняття про потреби, ті чи інші обставини, заповідані минулим, дають той чи інший склад суспільного життя. У кожного народу в окремості діються коливання при вступі в прогрес. При цьому, якщо відомий порядок держиться, то тільки тому, що відповідає певним потребам суспільства, хоча б з деяких сторін він був і гірше минулого і був однобічним, по зрівнянню з нормальним порядком", — пише він у праці "Імператор Тіберій".

М. Драгоманов був рішучим противником спекулятивного, позаісторичного використання поняття "прогрес", так само як і спроб інтерпретувати його у вузькокорпоративному, ідеологічному контексті. Він вважав, що критерії прогресу мають бути встановлені об'єктивно-науковим способом, відмічаючи в зв'язку з цим: "Коли ми вже вводимо в нашій історичній праці такі речі, як питання про прогрес, то треба рішуче позбутися усяких ідилій, монархічних і аристократичних, як і болоховських козацько-татарських, народницьких, а цінити прояви історичні тільки з погляду прогресу і його умов! Встановивши собі консеквентний погляд на прогрес в історії, ми зможемо виробити собі міцну підставу і провідну думку і для прогресивної громадської праці". Таким чином, Драгоманов підкреслює, що рухатись треба не від ідеалістичних, романтизованих упевнень про сутність і спрямованість прогресу до реалізації цих уявлень на практиці, а навпаки — від практичних потреб і завдань через їх адекватне усвідомлення в соціальній науці до практичної діяльності, спрямованої на реформування суспільного ладу.

Зрозуміло, в цьому русі й сама ідея прогресу, підтверджувана безперечними фактами історії, може мати реальну практичну силу. Це відбувається там і тоді, де і коли виникають передові соціальні й політичні групи, представники яких виявляють здатність вловити назрілі потреби суспільного розвитку й виступити їх свідомими виразниками від імені всього суспільства. З цього приводу Драгоманов писав у праці "Шевченко,

українофіли й соціалізм", що "думка про поступ в історії стала підпирати всі змагання до зміни в громадських порядках по тих нових думках, зміни то миром, то повстанням. Думка про поступ позаду нас підпирала передові гурти й тоді, коли вони були ще малими, даючи їм певну надію, що подібно буде поступ і од нас, і після нас. Так, наприклад, тепер соціалісти, заступники "четвертого" стану громадського, бачачи й признаючи те, що зробила в свій час для поступу громадського буржуазія, "третій" стан громадський, тим більш хочуть іти далі й підпирають свої надії на те, що вони доборюються до свого, приміром того, як боролась і доборолась до свого та буржуазія".

Драгомановські уявлення про суть прогресу не були ні фаталістичними, ні телеологічними. Між ідеєю прогресу і християнською есхатологією він не вбачав ніякого зв'язку, навіть зв'язку загальної світоглядної підстави чи фону (думка, загалом популярна у сучасних дослідників, особливо представників антисцієнтистського напряму філософії і соціології). Сам же Драгоманов вважав, що лише з поступом нового часу, розвитком і вкоріненням капіталізму формується принципово інакше, порівняно з минулим, поняття про хід історії — думка "про природний незупинний поступ громадський наперед — прогрес, поступ у господарстві, у громадських порядках, у науках і знаннях. Думка про такий прогрес скасувала віру в суди божі, в апостолів і всякі катаклізми згори, не тільки від бога, а й "од великих людей" і начальства, і показала дійсний розум і таких гострих, часових рухів, які перше можна було б вважати за катастрофи".

"Розумність", чи об'єктивна логіка, соціальних катастроф полягає, за Драгомановим, у тому, що ці процеси знаменують собою перехід від старого, віджилого, що перестає задовольняти суспільні потреби, укладу життя до ладу нового, здатного забезпечити більший простір для реалізації назрілих соціальних завдань, більшу міру індивідуальної і загальногромадянської свободи.

Погляди Драгоманова на сутність і характер суспільного прогресу, безперечно, більш сучасні, ніж уявлення основоположника позитивістської соціології О. Конта, а втім, він справив на українського соціолога неабиякий вплив. Драгоманов не страждає контівською самозакоханістю й не вбачає в позитивній науці про суспільство панацеї від усіх негараздів сучасності. Йому глибоко чужий усякий телеологізм, будь-то класичний чи раціоналізований. Це чітко видно і в інтерпретації українським ученим поняття прогресу. В історії суспільства він вбачає зовсім не послідовне сходження від нижчих форм життя до вищих і уже безперечно не реалізацію якоїсь визначеної наперед ідеї,

хоча й наукоподібної, здавалось би, ідеї О. Конта про порядок і прогрес як закономірний результат втілення його власних, контівських, теоретичних пошуків. З точки зору Драгоманова, "історична прогресія надто непропорціональна і дивна, щоб нав'язувати її Провидінню"; суспільно-історичний рух не прямолінійно зазнає і змін темпу, і тимчасових зупинок, і відкатів назад, повернення до вже пройдених етапів. Глибокий знавець давньої і нової історії, Драгоманов прекрасно орієнтується і в тих епохах, які помічені регресивними змінами в різних сферах суспільного життя, тривалими періодами занепаду і стагнації. Зрозуміло, поняття про прогрес, які Драгоманов так часто використовує в своїх працях, збагачено цим знанням і не є свідченням наївного історичного оптимізму; тому не можна погодитися з В.С. Лісовим, який вважає, що "Драгоманов у своїй історіософії часто є непослідовним і раз у раз демонструє, що перебуває в полоні не лише детерміністського еволюціонізму, але й історизму".

Засноване на порівняльно-історичному і логіко-систематичному методах поняття прогресу передбачає розлад всесвітньої історії як певного цілісного руху, який має внутрішню єдність. Ідея спільності й нерозривності історії України і Європи загалом є однією з основних тем у творчості Драгоманова. Критикуючи одну з ранніх праць М.С. Грушевського, який виступав під псевдонімом М. Сергієнко, Драгоманов писав: "М. Сергієнко, як видно, молодий ще вчений. Ми позволяємо собі дати йому раду: не відділяти історії руської від загальноєвропейської і не покладатись на "свою мудрість" російських учених, котрі зросли на такому поділі і через те власне не мають провідних думок філософії історії". Це застереження надзвичайно важливе для нас тим, що вказує на прямий зв'язок культурного сепаратизму і провінціалізму, який неминуче чекає всякого, хто намагається всупереч очевидності відстоювати національну відрубність і окремішність. Автор "Чудацьких думок про українську національну справу" з усією визначеністю підкреслює: "Зложити правдивий суд над усіма ваганнями цих всіх справ у нашій історії можна тільки, рівняючи її з історією других народів Європи. Тільки таким способом можна сказати правдивий суд і почастно над нашим козацтвом — над його вартістю й хибами, над причинами його смерти (осередніми, як і побічними) і над тим, що воно залишило по собі цінного в нашому народі, котре може ще дати свій плід, а що в нього є такого, котре треба просто "здати в архів" і признати навіть шкодливим для поступу".

Поняття прогресу, без сумніву, — одне з ключових у соціології Драгоманова, воно має методологічне, теоретичне і спеціальне, політико-соціологічне значення. На цьому понятті

базується еволюціонізм суспільно-політичних поглядів мислителя; до нього ж сходить прагнення Драгоманова обгрунтувати власну концепцію соціальної динаміки і використовувати її в аналізі явищ суспільного життя. "Поки що ми вважаємо вірною основу тих думок, бо вона є ніщо інше, як приклад певної справи такого світогляду, котрий тепер руководить цією наукою, — того світогляду, що не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки переміну (еволюцію), рух (динаміку). Немає і не може бути постійних національних ознак, стоячих без переміни національних рухів, нема між людьми вічних політично-адміністративних порядків, таких як наприклад, обрусеніє, не може бути і національних святощей. Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрямок руху світового, його міру, закон, і послужитись тим рухом. Інакше рух той піде проти нас, роздавить нас", — пише він у праці "Чудацькі думки про українську національну справу".

Ми бачимо, що М. Драгоманов говорить про соціальну динаміку як про цілком об'єктивне явище, що охоплює різні типи суспільно-історичного руху. Віра в торжество прогресу не заважає йому звертатися до аналізу тих змін, які не є прогресивними за своїм характером. Поняття соціальної динаміки для Драгоманова ширше, ніж поняття "прогрес", і він використовує його як описуюче, дескриптивне, на відміну, наприклад, від нормативізму Г. Спенсера, для якого соціальна динаміка пов'язана виключно з тими силами, за допомогою яких суспільство рухається до довершеності.

Соціальна еволюція. Дещо ближче до поняття прогресу у М. Драгоманова поняття соціальної еволюції, хоча й тут немає однозначного співвідношення. По-перше, тому, що поряд з еволюційним, поступовим переходом суспільства на більш високий ступінь розвитку Драгоманов визнавав і революційний шлях. Пропонуючи свою класифікацію соціальних катастроф, він поділяв їх "на бунти, або почастні повстання людей, яким не вмоготу терпіти такі чи інші порядки, що їх безпосередньо давлять, і на революції — широкі рухи людей, що знають ясно й те, що валити їм, і те, чим замінити повалене, рухи, які підготовлялись широким прогресом громадським і в яких беруть участь не самі тільки ті, яких безпосередньо давлять такі чи інші порядки, а всі, хто взнав, що ті порядки вже негідні для спільних громадських потреб їхнього часу" . По-друге, еволюція, чи зміна, не обов'язково забезпечує досконалість суспільного організму. Може бути й так, що в даний конкретний момент історичного часу суспільство еволюціонує до деякого

дуже далекого від ідеалу стану, втрачаючи навіть те, що, здавалось би, вже досягнуто і мало зберегтися навіки.

І все ж таки, якщо говорити про переважний зміст драгомановського поняття суспільної еволюції, то найчастіше воно вживається в значенні поступового, невибухового, стрибкоподібного прогресивного руху суспільства, в якому і за результатами якого люди одержують більший простір для індивідуального й громадянського самовираження і вирішення своїх життєвих проблем. "Ми постійно бачимо, — пише філософ, — як клас за класом, виконавши свою службу мозку класу, відживає свій вік, робиться шкідливим, нарешті поступово знищується". Зміна суспільного ладу підготовлюється протягом тривалого періоду історичного часу змінами обставин матеріального життя, способів господарювання, ростом суспільної свідомості, поширення нових ідей, розвитком культури. "Всі порядки в людських громадах ростуть, а не робляться одразу, — вказував М.П. Драгоманов, протиставляючи свою улюблену ідею соціальної еволюції однобічному, вузькополітичному революціонаризму. — Повстання можуть починати будити громадський розум, можуть кінчати старі порядки, котрі вже підкопані з усіх боків інакшими засобами, а зробити нові порядки, та ще й громадські й господарські, саме повстання не може. Навіть повалені старі порядки, особливо громадські і господарські, вертаються неодмінно "на другий день повстання", коли їх нічим замінити таким, щоб господарські потреби людські так чи сяк вдовольнялись".

М. Драгоманов намагається знайти якусь середню лінію між О. Контом, що трактував соціальну еволюцію як необхідну й закономірну філіацію ідей, і Г. Спенсером, який хотів дослідити передусім генезис матеріального світу, об'єктивних соціальних структур та інститутів. Український мислитель віддає належне духовному, ідейному розвиткові суспільства, відзначаючи водночас, що поява нових соціальних ідей частіш за все буває "плодом старих змін і революцій". Духовна складова соціальної еволюції, при всьому своєму значенні для прогресу суспільства, сама похідна від господарських змін, частково росту промисловості й розвитку торгівлі. Саме ці, об'єктивні зміни дали поштовх для формування нового світогляду, який росте з ростом громадських порядків і розуму людського. "Потроху передові люди склали думку й про волю кожного вірити так, як він думає, й про зріст цієї волі в історії всього світу. Як тільки ця думка запанувала в передових людей у громадах Західної Європи, так за нею пішли і інші: про волю і рівність кожної людини в державі, в громаді, далі про те, як забезпечити впорядкування громадського господарства, щоб та воля стала дійсною, пішов

лібералізм, демократизм, соціалізм. Усі старі почування, як наприклад, бажання непідлегкості під чужу породу, всі недобитки старих вільних звичаїв і привілеїв, спомини старих бунтів і т.ін. — все те тепер або прилагоджувалось до цих нових думок, коли хоч у чому-небудь згоджувалось із ними, або засихало, коли було їм противне",— писав учений у праці "Шевченко, українофіли і соціалізм" .

З наведеного висловлювання Драгоманова чітко видно, що він, по-перше, надавав однакового значення вдосконаленню і ускладненню суспільного господарства, розвиткові суспільно-політичної структури ("громадських порядків") і суспільної свідомості ("розуму людського") як взаємодіючим чинникам соціальної еволюції. По-друге, наскільки це було можливо в рамках позитивістської концепції плюралізму чинників, він підкреслював роль ідейно-політичного прогресу як каталізатора суспільного розвитку в цілому. По-трете, звертає на себе увагу трактування взаємозв'язку між інтелектуальними шарами суспільства і масою його рядових членів, чи, говорячи сучасною науковою мовою, інтерпретація залежності масової свідомості від соціалізованого духовного виробництва, — інтерпретація, що дає змогу побачити певний елітаризм позиції вченого в цьому питанні. Концепція соціальної і, особливо, ідейної еволюції використовується Драгомановим для обгрунтування політичних і соціально-економічних прав і свобод особи, тобто являє собою певний ланцюжок між соціологічними, соціально-філософськими і політичними поглядами українського мислителя.

Оскільки соціальна еволюція, за Драгомановим, має бути визнаною за єдино нормальний, природний шлях розвитку, він не приймає звичну для марксистів дихотомію "еволюція-революція" в описі суспільно-історичного процесу. "Саме поняття соціальна революція не має смислу, якщо розуміти слово революція в звичайному значенні громадянської війни... Революція як збройне повстання певної меншості (більшості нічого повставати), є поняття кола відносин політичних, державних, і там має повний смисл, бо певної меншості буває достатньо для звалення даного державного ладу і встановлення іншого, хоча не завжди буває достатньо для закріплення його. Але що може зробити яка-небудь меншість в такій справі, як встановлення загального користування власністю, що вимагає добровільної згоди і високого морального розвитку від величезної більшості населення? Тут і не дуже крупна більшість недостатня". Ці слова, що тривалий час інтерпретувалися в радянській літературі як свідчення дрібнобуржуазного опортунізму М.П. Драгоманова чи, в кращому випадку, утопічності його соціально-політичних поглядів, виявилися насправді пророчими.

Драматичні наслідки спроби більшовиків надати політичному катаклізмові (революції) статусу постійно діючого соціального механізму загальновідомі. Що таке державно-примусовий соціалізм, який позбавлений моральної основи й виростає не з "утопічної" добровільної угоди громадян, а з "революційно-практичного" терору, добре відомо. Настав час визнати не лише моральну, естетичну, а й власне наукову правоту Драгоманова, який писав: "Для того ж, щоб люди могли міцно замінити старий порядок новим, особливо таким складним, як націоналізація чи навіть інтернаціоналізація власності, треба щоб вони мали в умах готовий план такої організації, який виробляється, краще сказати, виростає рядом досвідів у постійній різнобічній боротьбі з відживаючим порядком і в таких же намаганнях встановлення нових порядків. Цей ріст і складає суспільну еволюцію, в якій військові дії, як вибухи класової ненависті, бунти і революції, звичайно, неминучі, але в якій вони складають тільки частину і при тому не найсуттєвішу".

Проблема влади. Особливу увагу М.П. Драгоманов приділяє соціології політичних відносин. Тут його цікавлять насамперед проблеми влади, взаємовідносин між державою і суспільством, між загальногромадянськими пріоритетами та особистими правами, індивідуальною свободою; одне слово, широке коло питань, яке в сучасній термінології визначається як предметна сфера етнополітології — науки, що виражає етнонаціональний аспект соціально-політичних процесів. В аналізі цих проблем проявляються всі характерні особливості соціологічного методу українського вченого, його сильні й слабкі сторони. Уявлення про суть суспільного прогресу, соціальної еволюції і революції наповнюються тут новим, специфічним змістом, зверненим безпосередньо до української, російської, західно-європейської політичної дійсності.

Влада як суспільне явище, що безпосередньо визначає долі мільйонів людей, цікавила Драгоманова з самого початку його наукової діяльності. Вивчаючи історію Римської імперії перших століть нашої ери, не можна було не звернути уваги на те, як політичні перевороти, характер режиму особистої влади і навіть особливості індивідуальної психології цезарів здійснювали глибокий вплив на життя всього суспільства, його привілейованих і непривілейованих шарів. Уже в ранніх працях "Імператор Тіберій", "Державні реформи Діоклетіана і Констянтина Великого", "Питання про історичне значення Римської Імперії і Таціт", "Про стан жінки в першому віці Римської Імперії" та інших М.П. Драгоманов намагався розв'язати загадку влади, її ролі в житті народів, її здатності впливати на хід індивідуальних люд-

ських доль. Велику роль у формуванні його початкових поглядів на цю проблему відіграло знайомство з історичними працями М. Карамзіна, Ф.К. Шлосера, Т.Б. Маколея, Ф. Гізо, а також політичними трактатами Н. Макіавеллі, Ш. Монтеск'є, Вольтера, трохи пізніше — французьким і англійським утопічним соціалізмом, творами соціологів-позитивістів, окремими працями К. Маркса й Ф. Енгельса.

М.П. Драгоманова тут менше займають питання формально-логічного визначення суті влади чи роздумів про суть політики як такої; його увага зосереджена переважно на конкретно-історичних формах політичного режиму у різних народів і в різні епохи, на особливостях взаємовідносин центральної та місцевої влади, а також влади світської та духовної; нарешті, він пильно стежить за впливом політичної системи суспільства на процеси реалізації індивідуальних прав і свобод громадян. До проблеми влади дослідник підходить історично, відкидаючи притаманний спекулятивній філософії погляд на державу, політичний режим як на якісь абстрактні, позачасові категорії. Драгоманов спирається на свій оригінальний варіант позитивістської концепції соціальної еволюції, справедливо вважаючи необхідним поширити її і на вивчення політичних відносин.

Учений ясно бачив, що влада як суспільне явище неперервно еволюціонує; поточна політика мінлива, підлягають змінам і фундаментальні, здавалось би, основи політичного устрою. Тому не існують і не можуть існувати будь-які інститути влади, політичні чи правові установи, які мали б претендувати на безперечну, позаісторичну сталість. Ще менш довговічні конкретні адміністративні порядки, які є, по суті, похідними від похідного — минущою функцією від функціональних щодо базових суспільних потреб політичних інститутів. Політичне життя за своїм змістом є процесуальним, тут усе рухається, виникає, деякий час впливає на суспільство й поринає в небуття; старе замінюється новим, причому ці процеси в цілому закономірні, — така методологічна установка Драгоманова в дослідженні тих проблем, які в сучасній соціологічній науці визначають предметне поле соціології влади.

Поширення позитивістських, зокрема спенсерських, принципів вивчення соціальної динаміки на сферу політичних відносин вимагало виявлення певних опорних точок аналізу з тим, щоб протистояти цілком реальній загрозі соціологічного релятивізму. І у Конта, і в Спенсера соціальна динаміка виростає із соціальної статики; дві сторони взаємодоповнюють одна одну. Драгоманов також, не менш ніж класики соціології, розуміє необхідність фіксації моментів сталості в мінливому океані політичних явищ. Способами такої філософії виступають у нього

класифікація і типологізація, "логічна систематика", а також історична періодизація, елементи структурного й категоріально-понятійного аналізу.

За прикладом звернемося до драгомановської періодизації стародавньої історії та основаної на цій періодизації концепції суб'єкта власних відносин. Первісне суспільство, згідно з Драгомановим, не знає влади як такої. Стародавні люди живуть родами й племенами, спілкуючись один з одним на рівних і підкоряючись спільній для всіх природній необхідності. Потім з'являється індивідуальна сім'я. Це — епохальна подія, що визначила наступний перехід від первісного колективізму з його суспільно-племінним самоврядуванням до ранніх форм держави. Часті війни й пов'язане з ними виділення особливого військового стану приводить до виникнення особливого типу держави старого світу — військової монархії, яка "зовсім не становить ні стародавньої, ні постійної форми суспільного побуту східних народів, а характеризує тільки відомі періоди в їх історії, скорше за все середні". Послаблення військових монархій дає поштовх "революціям жерців", успіх яких Драгоманов пояснює дією зовнішньо-політичних факторів, передусім військовими втручаннями іззовні, а також тим, що "жреці залишалися в очах мас єдиними представниками не тільки національної культури, але й національної держави". З часом і панування жреців іде в небуття. Таким чином, політична еволюція, зміна суб'єктів влади є часткою еволюції соціальної, і Драгоманов спростовує поширену думку про косність і консерватизм локальних культур стародавнього Сходу.

Дослідження в галузі стародавньої історії вперше наштовхнули М. Драгоманова на проблему співвідношення влади політичної і влади ідеологічної, духовної. Найбільш рельєфно ця проблема виступає в Європі періоду Реформації, що зумовила відповідне зміщення наукових інтересів українського мислителя. Погляди й роздуми про природу влади світської і церковної викладені ним головним чином у двох публікаціях "Із історії відносин між церквою і державою в Західній Європі" (1876) і "Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI–XVII столітті" (1875). Ідеї і висновки цих праць М. Драгоманов використовував і в аналізі української історії, і стосовно поточного політичного моменту.

Простежуючи суперечність між світською і духовною владами в питанні про свободу совісті, учений обгрунтовує власне переконання в тому, що особистий світогляд людини не мусить бути підпорядкованим будь-якому зовнішньому авторитетові. Принцип верховенства внутрішньої, духовної свободи особи — альфа й омега Нового часу. Звідси, за справедливим зауважен-

ням Драгоманова, виростають усі сучасні різновидності ліберальних, демократичних і соціалістичних вчень. Однак слід пам'ятати, що історичний шлях людства до визнання цієї, нині загальноприйнятої, норми, наріжного каменя прав і свобод особи, був зовсім не простим.

Проблема співвідношення світської і церковної влади в Росії актуалізує пізніше, ніж у Західній Європі, причому історично вона вирішувалась у традиціях східної гілки християнства, тобто на користь государя. Однак на той час вже й католицькі держави звільнилися від тиранії папського престолу, в основному підпорядкувавши церкву державі. Доводячи пріоритет світської влади, українські мислителі періоду Реформації Лазар Баранович і ще більше Феофан Прокопович пов'язують свої надії на встановлення розумного й справедливого правопорядку з православним російським монархом, авторитет якого вважався непорушним не тільки в мирських, а й у духовних справах. У європейській системі соціокультурних координат ідеологічні зрушення такого роду могли б вважатися прогресивними. Однак при повному розвиткові тенденції виявляється її далеко не ліберальний характер. М. Драгоманов справедливо зазначає, що сама ідея підкорення церкви державі, хоча й надавала більше умов для прогресу, ніж духовне панування, та все ж поневолювала особисте моральне життя політиків, особливо якщо вона здійснювалася в підпорядкуванні церкви не так державі, як государям. А саме так складалися справи, скажімо, в петровській Росії.

Аналізуючи складні перипетії боротьби за свободу віросповідання в Європі XVI–XVII ст., Драгоманов доходить висновку про закономірний характер утвердження пріоритету світської влади стосовно влади духовної. У цьому питанні він цілком поділяє думку відомого російського історика й правознавця Б. Чичеріна, який писав: "Результатом усього історичного розвитку середніх віків, усіх суперечок і боротьби між світською владою і духовною, був той, що земна природна мета людини була визнана цілком незалежною від мети небесної чи надприродної. Явним доказом служило те, що небесна мета не досягається примусовими засобами, а тому не може панувати в політичній галузі, яка має характер примусовий. Політичний союз має, отже, своє, зовсім особливе призначення і свої початки, джерела яких знаходяться поза церквою. Цей погляд зробився панівним у XVI столітті... Держава знову пов'язала в єдине ціле роздвоєне суспільство середніх століть, підкоривши його єдиній верховній владі; церковний же союз відступив на другий план. З цих пір починається суто світський розвиток європейських народів".

Однак неминучим першим етапом "суто світського розвитку" було одержавлення самої релігії, або певна сакралізація держави. У XVI ст. девізом Франції стає: "Один Бог, один король, одна релігія", а це означає, що релігійне інакомислення набуває характеру політичного дисидентства. Аж ніяк не поліпшило становища меншин і укладення Адгебурського договору в Німеччині, який забезпечував релігійну свободу тільки імперських князів і вводив принцип: "Кого влада, того й релігія". Германські князі встановлювали в своїх володіннях то лютеранство, то кальвінізм, то католицизм. Не зайве згадати в цьому зв'язку, що офіційна ідеологія Російської імперії триста років потому так само настирливо намагатиметься об'єднати православ'я, самодержав'я і народність. Сумні аналогії можна продовжити в XX ст.: статусу державної релігії, по суті, набирає комуністична доктрина в СРСР і нацистська — в Німеччині часів Гітлера. Навіть новоутворені пострадянські державні органи в особі деяких наділених владою діячів не змогли втриматись від спокуси встряти до церковних суперечок з тим самим, не раз осоромленим історією наміром: компенсувати слабку політику авторитетом "справді національної" церкви.

Тим часом мислячі люди Європи (Драгоманов у тому числі) не зв'язували себе "хибною доктриною, буцімто єдність церкви необхідна і для інтересів держави". В цілому ідея державного втручання в сферу духовного життя, релігійних переконань, зокрема, неприйнятна справжній інтелігентній людині. Будь-яка світоглядна система, коли набуває статусу офіційної, державної ідеології, тут же вступає в нерозв'язані суперечності з принципом свободи совісті. Віротерпимості немає місця там, де держава намагається регламентувати духовне життя громадян. Тому Драгоманов, загалом солідаризуючись з ідеалами французьких просвітителів XVIII ст., аж ніяк не схвалює засобів насильницького "ощасливлення" народу діячами Великої французької революції. Раціоналізм українського мислителя не має нічого спільного з механічним бездушним раціоналізмом творців "релігії розуму" — далеких предтеч "якобінської" течії в російській соціал-демократії. Ніякі "ідеальні" моделі суспільного врядування не можуть бути настільки бездоганними, щоб в ім'я їх реалізації обмежувати свободу індивідуального самовираження.

Таким чином, дослідження Драгоманова в галузі відносин церкви й держави порушують, по суті, більш загальну й водночас більш глибоку проблему політичної соціології — проблему взаємодії політичної організації суспільства з пануючою в ній ідеологічною системою. Як відомо, інтерес до неї не слабшав протягом усього XX ст.: досить згадати праці М.Вебера, К.Ман-

гейма, А. Грамші, теоретиків Франкфуртської школи, Л. Альтюсера та ін. Зусиллями цих соціологів було досягнено чітке розуміння того, що в будь-якому суспільстві "ідеологічні апарати держави" (А. Грамші) поділяються на репресивні, що діють насильницьким чином (армія, суд, поліція і т. ін.), і "апарати управління", котрі діють на основі впливу на духовний світ людини, її думки, почуття, переконання та оцінки (сюди належать передусім школа, церква, мас медіа, контрольована державою індустрія розваг). Було також відзначено, що максимально тісна взаємодія обох структур, яка поєднує репресивні методи керівництва з методами духовного управління і впливу (маніпуляції), досягається в суспільствах тоталітарних і автократичних. Нарешті, були проаналізовані конкретні способи такої взаємодії в умовах конкретних політичних режимів і виявлені їх наслідки для соціального й психологічного життя особи (Т.В.Адорно, Х. Аренд, Е.Фромм).

Коли М. Драгоманов у праці "Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI–XVII ст." пише, що "політика терпимості і відокремлення церкви від держави має властивість пом'якшувати релігійні розділення і встановлює мало-помалу зв'язок між членами однієї держави, хоча б і різних релігій", він не тільки виступає із загальних для ліберального мислителя позицій, але й відстоює принцип ідеологічного плюралізму в цілому, зводячи його до єдино можливого принципу організації духовного життя в цивілізованому суспільстві. Не менш важливо відзначити, що в цій праці ставиться й вирішується на конкретно-історичному матеріалі проблема легітимізації влади як такої, не кажучи вже про ряд особливих питань ідеології, обговорення яких триває й досі. До числа останніх можна віднести, наприклад, роздуми про засоби ідеологічної орієнтації діяльності людини, з одного боку, і сліпої, некритичної віри в нав'язану ззовні догми, — з іншого. "Без усякого сумніву, впевненість в істинності своїх думок є необхідною ознакою глибокого переконання, без якого нема моральної особи, — зазначає М.П. Драгоманов, — але різниця глибокого переконання і клерикального фанатизму полягає в тому, що переконання покладають відому думку істиною, тому що вона є логічним висновком з відомих даних, істиною, коли вона не похитна також логічними доказами; фанатизм же передбачає свої думки неперекладними і непідлягаючими оспорюванню, і на додаток одержаними чудесним способом".

Драгоманов чітко бачив зв'язок ідеологічного догматизму з політичною неволею. Він вважав його суттєвим і неминучим. Водночас учений розумів, що форма державної влади не відіграє вирішальної ролі у визначенні справжніх рис політичного ре-

жиму. Будучи пристрасним пропагандистом демократичних цінностей, він залишився тверезо мислячим політиком і соціологом-реалістом. Для Драгоманова демократія не була ні кінцевою метою суспільних реформ, ані панацеєю від суспільних недугів. Тепер ми безперечно знаємо, що в демократичній оболонці можуть благополучно існувати тоталітарні режими. Драгоманов цього знати не міг, але, керуючись принципом конкретного та об'єктивного підходу до аналізу соціально-політичних явищ, доходить висновку, що утвердження духовно-ідеологічної одностайності наносить справі загальногромадянської і особистої свободи більшу шкоду, ніж навіть концентрація влади в руках однієї людини. Висновок, що й казати, парадоксальний. Однак, якщо зіставити реальні факти з історичного досвіду XX ст., він не буде здаватися надто дивним.

Федералізм і централізм. Найважливішою темою Драгомановської творчості, свого роду віссю, на якій розвивалася політико-соціологічна концепція вченого, було протистояння двох принципів — федералізму і централізму — як у галузі власне політичної, так і в інших сферах людського життя. Цей аспект політичної думки М. Драгоманова традиційно приваблював і продовжує приваблювати увагу дослідників: характерно, що вже перше видання збірки політичних творів М. Драгоманова в Росії (М., 1908) мало, з ініціативи Б. Кістяківського, підзаголовок "Центр і окраїни". В післяреволюційний час вивченню федералістської концепції мислителя присвячують свої праці О. Гермайзе, Р. Іванова, В. Лукеренко, І. Романченко, В. Сокуренко, П. Тучапський та інші дослідники; не вгасає інтерес до неї українських учених у діаспорі. Таким чином, проблема досить досліджена. Але зміна соціально-політичного контексту, в якому пишуться наукові праці, і відповідні зміни суспільної психології здатні стимулювати появу нових наукових результатів навіть на добре вивченій ділянці. І справа тут не лише в банальній кон'юнктурній зміні ідеологічних акцентів, а і в тих, часом несподіваних, асоціаціях ідей, аналогіях і дивних історичних паралелях, які підкидає саме життя.

Загальновідомо, що Драгоманов — федераліст і противник централізму. Справді, він присвячує немало гнівних слів критиці централізації взагалі й централізації, існуючій в умовах Російської імперії, зокрема. Справді, він бореться за децентралізацію і місцеве самоуправління, за федерацію вільних общин-громад. Його державний ідеал — федеральне об'єднання політично автономних країв і областей. І все ж таки Драгоманов не страждає жорстким, однобічним підходом до проблеми; він не намагається в ім'я торжества одного боку діалектичної опозиції

знищити інших. Конкретне вивчення питання, врахування різноманітних факторів, що визначають доречність того чи іншого способу управління, — ось методологічне кредо мислителя. "Єсть речі, де треба централізації, є другі — децентралізації", — зазначає він досить резонно, вказуючи, що в умовах великої держави переваги федералізму очевидні, особливо в таких справах, як управління на місцях, освіта, судочинність, муніципальне та обласне господарство.

Драгомановський федералізм — досить складна, різнобічна, чітко опрацьована система поглядів, яка охоплює широке коло питань соціології політичних відносин. "У Драгоманова федералізм має два суспільно-історичних аспекти, — пише Р.П. Іванова, — федерація вільних громадян (т.зв. громадський соціалізм) і федерація автономних земств і країв як засіб буржуазно-демократичних перетворень". Якщо говорити про спеціальні політико-соціологічні аспекти цієї федералістської концепції, то їх число буде значно більшим. Для Драгоманова федералізм — це й засіб партійно-політичної організації, і етнополітичний принцип вирішення міжнаціональних суперечностей, і сукупність методів місцевого самоуправління, і конкретний варіант загальнодержавного політичного режиму, і модель для міждержавних відносин взагалі, і засіб "роздержавлення" суспільного життя на шляхах його колективістської соціалізації, і головна умова для обмежених буржуазно-демократичних реформ... Федералізм — це насправді антипод, але не централізації як такої, а централізації бюрократичної та антидемократичної, при якій усяка свобода гине й торжествує казенна одноманітність думок, слів, учинків. Федералізм протилежний деспотизму, в які б убрання не виряжався останній. Але Драгоманов чітко бачив, що деспотизм може маскуватися і колективним волевиявленням.

Демократія зовсім не тотожна свободі, як і одноосібне правління — сваволі. В країнах з низьким рівнем культури безправ'я, насаджуване самодержавною владою, цілком може змінитися ще більшим безправ'ям, санкціонувати яке буде влада натовпу в особі "слуг народу", які делеговані нею, а то й узурпували наслідки революції. Колективний деспотизм і породжуване ним беззаконня здатні затьмарити навіть біди минулого абсолютистського режиму. Свідчення тому Драгоманов знаходив в історії Франції до і після Великої французької революції. Новий час дав би йому ще більше доказів.

Оцінюючи політичні наслідки Французької революції 1789 р., Драгоманов писав, що вона замінила самодержав'я королів самодержав'ям парламентської більшості, залишивши недоторканою, або навіть вдосконаливши централізовану бюро-

кратичну машину управління справами країни. Справді, зміна політичного режиму (більш того — суспільного ладу) у Франції дивним чином не торкнулася ні суті бюрократичної машини, ні принципів її функціонування, ні її духу — духу самодержавної влади всякого дрібного чиновника, діловода і навіть писаря. Певна річ, посади й чини стали називатися поіншому. Подекуди обновився, говорячи нинішнім канцеляритом, і кадровий склад. Змінилися деякі горизонтальні і, звичайно ж, вертикальні зв'язки всередині апарату. Але суть його збереглася й ожила в новому вигляді. Це бачили вже сучасники. Майже дослівно збігається з думкою Драгоманова оцінка такого визначного знавця предмета, яким був А. Токвіль. "...Не будемо дивуватися тому, з якою дивовижною легкістю у Франції була поновлена централізація на початку цього століття. Діячі 89 р. зруйнували будівлю її; але її основа залишилась цілою в душі самих руйнівників, і на цій основі виявилося можливим зразу спорудити її знову і надати їй таку міць, якої вона ніколи не мала",— писав Токвіль у праці "Старий порядок і революція".

Паралелі з російськими революціями XX ст. напрошуються самі собою. Чи не відродилось імперське чиновництво спочатку в комісарах Тимчасового уряду, а потім — і в численних наркоматах "народної" влади? Чи не сильною була централізаторська "жилка" у вождів більшовистської партії, якщо в жертву адміністративній централізації приносилось навіть право націй на самовизначення, яке раніше наполегливо відстоювалось? Згадаємо про "подвійний стандарт" В.І. Леніна в цьому питанні: одна справа — до революції, інша — після її перемоги. Доведена до абсурду адміністративна централізація перетворила колишню монархію на "колективно керовану", тоталітарну державу. Чому ж так сталось?

Одна з перших відповідей на це питання також належить А. Токвілю. "Якщо мене спитають,— писав він у зазначеній праці,— яким чином ця частина Старого порядку могла цілком перейти в нове суспільство і так міцно утвердитися в ньому, я відповім, що централізація не загинула в Революції завдяки тому, що вона сама була початком цієї революції і ознакою її; я додам, що раз народ знищив у своєму середовищі аристократію, він немовби сам собою тяжіє до централізації. Тоді значно легше помчати його вниз по цій похилій площині, ніж втриматися на ній. В його середовищі всі види влади природно линуть до єдності, і вимагається велике мистецтво для того, щоб перешкодити їх злиттю. Таким чином, демократичній революції, що зруйнувала стільки засад Старого порядку, суджено було закріпити централізацію, і централізація так природно знахо-

дила своє місце в суспільстві, створеному цією революцією, що її легко було прийняти за одне з творінь останньої".

М. Драгоманов, як і його попередники — ліберальні мислителі Західної Європи і Росії, вважає, що бюрократична централізація виключає утвердження політичних прав і свобод особи, перешкоджає розвитку політичних засад в управлінні суспільством. Централізація такого роду глушить громадянську ініціативу, роз'єднує суспільство, різко обмежує можливості соціально-політичної активності, підмінює природні соціальні зв'язки зв'язками командно-адміністративного характеру. Централізація насаджує сумну, казенну одностайність у житті суспільства, робить всіх людей буцімто схожими один з одним і водночас взаємовідчужує їх, сіє байдужість і апатію. Піднявшись над суспільством, адміністративний апарат починає працювати сам на себе, забезпечуючи, так би мовити, розширене бюрократичне відтворення. При цьому головне в його діяльності підміняється другорядним, турбота про окремі способи вирішення певних завдань заставляє забути про самі завдання, форма заміняє собою зміст. У підсумку зростає хаос і анархія там, де, здавалось би, мав бути порядок. Особливо згубним є проникнення бюрократичної централізації в середовище демократичних рухів, які борються за радикальні перетворення в суспільстві.

М. Драгоманов відстоює федералізм як найбільш ефективний, на його думку, спосіб партійно-політичної організації, пропонуючи перебудувати вже діючі на той час революційні групи, які боролися з царським самодержавством, за федералістським принципом і безумовно реалізувати його в процесі створення нових революційних, соціалістичних гуртків і організацій. Оскільки соціалістам і революціонерам-демократам доводиться діяти на території, де проживає національно неоднорідне населення, було б логічно, вважає Драгоманов, вести агітаційно-пропагандистську роботу з урахуванням етнокультурних особливостей того чи іншого регіону, на зрозумілій для народу мові. Український мислитель чуйно реагував на гегемоністські тенденції в середовищі великоруських революціонерів і всіляко сприяв розвитку визвольного руху на національній основі. Противагою, яка б збалансувала можливі вузьконаціональні ухили, що очевидно не сприяли прогресу загальної справи боротьби за радикальні зміни ладу, залишився той же федералізм. Загальноросійська революційна партія мислилась як асоціація асоціацій, створюваних за національною ознакою.

Інший аспект федералістської концепції М. Драгоманова звернений до проблеми місцевого самоврядування. Предметною стороною тут є те, що в класичному англійському правознавстві

одержало ім'я local government, а в сучасній політичній теорії — public administration — права, обов'язки і способи дії найближчих до повсякденного життя людини органів влади: комунальної, муніципальної, окружної і земельної. Драгоманов настоює на максимальному розширенні кола функцій цих органів влади, зміцненні їх самостійності, надійному захисті від спроб адміністративного втручання "згори". Для обгрунтування своєї позиції він залучає багатий матеріал з української і західноєвропейської історії. Так, паростки місцевого самоврядування, на які покладалась надія, вчений вбачає в політичному врядуванні Запорозької Січі, яка була більш близькою до ідеального політичного ладу, ніж та російська імперія, в якій "благоденствує Україна в нинішній час".

Місцеве самоврядування може розвиватися тільки за умов реальної децентралізації, але за наявності певних федеральних структур, які об'єднують між собою цілком автономні общини. З точки зору Драгоманова, децентралізація передбачає перенесення центру тяжіння адміністративної влади із столиці в окраїни, із крупних центрів — у невеликі общини, які колегіально вирішують усі важливі питання, що стосуються забезпечення їх власної життєдіяльності. "В асоціації, в рівності і в загальному завідуванні всім тим, що потрібно людям, міститься основа свободи як для народів, що мають свої держави, так і для тих, що не мають їх",— писав він у "Передньому слові до "Громади". Однак уявлення про те, що сучасне суспільство з його грою інтересів, за якими — різні класи й соціальні групи, територіальні й корпоративні об'єднання, може ось так просто "асоціюватись", злившись в якийсь аморфний союз "взаємно рівних" людей, — таке уявлення є занадто фантастичним, щоб відповідати критеріям науки. І Драгоманов розумів це, намагаючись за допомогою власної федералістської концепції знайти вихід із безвиході утопічного соціалізму. Жодна велика група, зазначав він у "Передньому слові...", і в тому числі "така велика група" людей, яку представляє з себе український народ, не може складати одну асоціацію, інакше вона перестала б бути вільною асоціацією. Вона повинна перетворитись в асоціацію асоціацій, в союз общин, вільних у всіх своїх справах, так як в противному випадку які-небудь общини, примушені робити не те, що вони хочуть, і працювати не там, де вони живуть".

Навіть там, де Драгоманов опиняється під впливом утопічного соціалізму Ш. Фур'є чи анархізму П.Ж. Прудона, його виручає глибока відданість ідеалам лібералізму — в першопочатковому, неперекрученому й не дискредитованому значенні цього поняття. Саме ліберальна, а не анархістська тенденція зумовлює справедливу критику інститутів представницької де-

мократії, що відкривають (на жаль!) простір для зловживань. "Не буде однакової для всіх свободи і тоді, коли хто-небудь буде робити все за іншого, як це прийнято в представительських державах. Виборний представник тільки в тому випадку не перетвориться в начальство, якщо він тільки виконає те доручення, яке було на нього покладено вибравшим його, знавшим на перед, в чому справа, і в казавшим, як його треба виконати. Тому ясно, що дійсно вільними можуть бути тільки маленькі держави чи, правильніше, асоціації, общини. Дійсно вільною спілкою може бути тільки спілка общин, які безпосередньо, чи через депутатів, вибраних для вирішення кожного окремого питання, зносяться з іншими общинами, з якими їм легше, ближче бути в спілці, для того, щоб влаштовувати загальні справи і допомагати один одному",— писав учений у згаданій вище праці. Нема потреби на надто довгі коментарі стосовно наївності чи нездійсненності цього плану навіть в умовах традиційного, середньовічного суспільства, яке в ідеалізованому вигляді послугувало, очевидно, моделлю для опису.

Цікавіше відзначити інше: те поширення, яке одержала в молодіжних спілках Західної Європи так звана "тактика малих справ", комунальні й місцеві екологічні почини, культурні ініціативи, соціальні проекти, які обходяться нібито взагалі без уряду, — ці і схожі прояви спонтанної громадянської активності саме на рівні общини, містечка чи невеликого повіту говорять переконливіше від усіляких декларацій, що утопічний общинний соціалізм таки реалізувався наприкінці XX ст. там, де його менш за все чекали. Мабуть, у цьому контексті драгомановські розробки проблем місцевого самоврядування не здаються надмірно анахронічними.

Нерідко М. Драгоманов захоплюється настільки, що поняття "федералізм" і "свобода", "федералізм" і "демократія" виявляються в нього майже синонімами. "Вся історія Росії, — пише він, — є ніщо інше, як ряд нещасть, що звалились на населення цієї країни внаслідок їх невміння асоціюватись, і якщо в цій історії є який-небудь смисл, то він полягає в тому, щоб колинебудь виробити здатність до федеративного ладу, який один тільки й може впорядкувати прогресивний хід речей "від фінських хладних скель до полум'яної Колхіди". З висоти нашого історичного досвіду можна заперечити, що сам по собі федеративний лад держави не вирішує всіх її проблем. Думки про "справжній" чи "несправжній" федеративний лад, скажімо, того ж СРСР перебувають за межами науки, оскільки в сучасному політичному лексиконі термін "федерація" характеризує саме форму державності і не претендує на розкриття того, яким же конкретно змістом наповнена ця форма. Для Драгоманова ж

само собою зрозуміло, що федерація неможлива поза реальною управлінською і власне політичною автономією всіх її суб'єктів. Якщо цього немає, то немає і федерації: у федеральній оболонці існує система помісництва. Вияв такої системи Драгоманов убачав у політичному режимі Австро-Угорської імперії.

Федеративна модель М. Драгоманова спирається на систему демократичної децентралізації, яка докорінно відмінна від децентралізації бюрократичної. Якщо в першому випадку місцеві органи влади формуються на суворо демократичній основі і навіть вирішення питань, що стосуються життя усієї общини, делегуються окремим особам лише з загальної згоди, то в другому випадку адміністрація призначається "згори", начальством, думка самої общини не враховується, і "слуги народу" насправді перетворюються на його господарів. Зрозуміло, що чим більше центральна влада покладається на призначених нею представників, тим більше є можливостей зловживати владою на місцях і тим більша спокуса такого зловживання. Класичною ілюстрацією тут могла б слугувати Середня Азія радянських часів. Бюрократична децентралізація вбиває будь-яку громадянську ініціативу на місцях сильніше, ніж це могла б зробити столична влада. Таким чином, йдеться тут, власне, не про децентралізацію взагалі, а про децентралізацію влади, і Драгоманов розумів це.

Самоврядна і автономна у всіх відношеннях громада має складати, на думку Драгоманова, надійну основу для федеративної держави. Територіальне і крайове самоврядування спирається на добровільну спілку таких громад, а державну владу замінює загальнонародне самоврядування, органи якого одержують свої повноваження від спілки спілок — федеративного об'єднання земель, країв і областей. Загальногромадянські справи знаходяться у віданні народних депутатів, обраних для вирішення конкретних питань від кожного краю чи повіту, що входять до спілки, на основі рівного й пропорційного представництва. У цьому випадку — на вищому рівні влади й на рівні крайовому чи територіальному — не може бути ніякого диктату з боку обраних представників чи навіть органу, що їх об'єднує, щодо тих, хто, власне, делегує їм свої повноваження, — низового об'єднання громад чи окремо взятої общини. "Міркуючи далі, — пише Драгоманов у "Передньому слові...",— ми прийдемо до висновку, що і община буде дорога кожному, якщо вона не буде нікого заставляти належати чи не належати до неї. І община повинна бути спілкою вільних людей. Дійти до того, щоб спілки людей, як великі і малі, складались з таких вільних людей, які добровільно зійшлись для загальної праці і взаємної допомоги, — це і є та мета, до якої линуть люди і яка не має

нічого спільного з сучасними державами, який би не був їх устрій, чи є вони представительськими чи не представительськими".

Певну близькість до ідеалу Драгоманов убачав у сучасній йому Швейцарії, про що писав у праці "Швейцарська спілка". Що ж конкретно імпонує йому в альпійській республіці? По-перше, це — конституційний лад, що гарантує кожному громадянинові невід'ємні права й свободи особи: рівність перед законом, вільність од арешту без суду, вільність належати до якоїсь віри, чи не належати до ніякої (вільність совісті), вільність слова, зборів, друку, товариств і т. д. Драгоманов особливо підкреслює, що ці права забезпечуються як місцевим (кантональним), так і федеральним законодавством, так що у випадку будь-якого обмеження прав і свобод особи місцевою владою уряд федерації може вимагати їх виконання силою: за такого розвитку подій порушення місцевої автономії не тільки справедливе, але й необхідне.

По-друге, в Швейцарії Драгоманов бачить реалізацію того варіанта демократичної децентралізації влади, палким пропагандистом якого він виступав. Владні структури децентралізовані, оскільки "найбільша частина державних справ у Швейцарії рішається не спілковим урядом, а кантональним. Кантональні уряди порядкують поліцією, звичайним судом, школами і т.д. Федеральний уряд порядкує тими справами, що спільні всім кантонам, як військо, мита, залізниці, пошти...". Децентралізація має демократичний, а не бюрократичний характер, оскільки "даючи кожній людині особисті права, швейцарські закони дають кожному і можливість мати як найбільшу участь в порядкуванні громадянськими, державними справами". Ця можливість здійснюється на основі загального, рівного і прямого виборчого права, при якому кожен громадянин може обирати представників влади й бути обраним у відповідні її органи, як законодавчі, так і виконавчі. Тут Драгоманов звертає увагу не тільки на повноту й ефективність реалізації принципу розподілення влади, але й на те, що виконавчі органи держави також обираються самими громадянами, а не формуються методом адміністративних призначень.

Третє, що привертає увагу вченого,— це способи безпосереднього волевиявлення народу на місцевому і федеральному рівнях. З великою симпатією він пише, наприклад, про те, що в декількох кантонах закони приймаються тільки загальним голосуванням на зборах всієї громади, а урядові й державні органи обмежуються підготовкою законопроектів до цих зборів. Найважливішими інститутами безпосередньо народної участі в діяльності органів влади Драгоманов вважав також референдум і законодавчу ініціативу. Йому здавалося необхідним для за-

безпечення справжньої демократичності державних структур те, що "певні важні справи федеральні і кантональні, великі податки і т.ін. обов'язково мусять переноситись до народу". Оголошення референдуму з обов'язковою для всіх участю — прерогатива уряду; водночас будь-яка група громадян може, використовуючи право законодавчої ініціативи, добиватися скасування будь-якого закону чи прийняття нового, внесення поправок в уже чинний; і в тому випадку, якщо в підтримку своїх вимог ними буде зібрано необхідну кількість голосів, "то уряд мусить виробити закон і поставити його перед народом на референдум. При таких порядках, — робить висновок Драгоманов у згаданій праці,— можна сказати, що Швейцарія є дійсно республіка, річ суспільна, цебто така держава, в котрій народ сам порядкує своїми ділами". Таким чином, федералістська концепція Драгоманова спиралася на результати порівняльно-історичного й політико-соціологічного аналізу реально існуючих сучасних йому форм державного устрою. Деякі з них (наприклад, козацькі республіки України чи Швейцарську спілку) він був схильний ідеалізувати, але загалом його висновки вирізняються точністю й глибиною. Дещо може бути застосовано й до ситуації наших днів — і не тільки в Україні, Росії чи інших державах Східної Європи, а й у ряді розвинутих країн Заходу, де саме життя висуває проблеми вдосконалення федеративного ладу (Великобританія, Німеччина, Канада). Ось чому, визнаючи, що захоплення Драгоманова утопічним соціалізмом і певна політична наївність серйозно похитнули наукову строгість його теорії, не можна погодитися з висновками В.Г. Сокуренко про те, що методологічні помилки вченого привели його до створення абстрактної і історично безперспективної теорії федералізму. Також не можна погодитись із занадто категоричною думкою В. Яворського про "несамостійницьку" позицію М. Драгоманова щодо національно-державних інтересів України. В драгомановській ідеї федерації він вбачає загрозу для української держави. Таким чином, центральну для філософсько-соціологічних і політичних думок М. Драгоманова ідею лібералізму, ідею розширення і зміцнення прав людини на основі введення федеративних засад, намагання спрямувати громадську думку до найбільш цивілізованих форм самоврядування, бажання бачити країну, збудованою за кращими зразками сучасних йому європейських держав, — зображують як ворожі українській державності.

Звернемо ще раз увагу на те, що М. Драгоманов розглядав національні права й свободи саме в контексті тієї політичної реальності, яка існувала на той час у Російській імперії. А реальність тоді не давала підстав вважати, що національно-

визвольний рух міг привести до бажаних результатів. Тому цивілізований шлях до конфедерації автономних регіонів, установлення й удосконалення федеративного устрою у суспільстві здавався Драгоманову найбільш доцільним і виправданим.

Треба підкреслити, що М. Драгоманов намагався в багатьох своїх працях довести до свідомості співвітчизників, що він не ворог національним інтересам України, що в своїх історичних і соціологічних дослідженнях він виходить із загальнолюдських інтересів: "... людина мусить прийти до того, що сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди для всіх і не може дати ради для впорядкування навіть державних справ. Треба пошукати чогось іншого, такого, що б стало вище над усіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра була б спільною всім національностям". Він розумів і дуже хотів, щоб це зрозуміли й сучасні йому "виборювачі національних інтересів", "... що національна єднота в державі не завше може вести до більшої вільності і що думка про національність може бути причиною і насилування людей, і великої неправди". У праці "Чудацькі думки про українську національну справу", спираючись на історичні дослідження причин виникнення воєн, розбрату між народами, М. Драгоманов наголошує на тому, що тільки прогрес людини й суспільства, громади, розвиток культури і найбільш цивілізованих форм політичної боротьби зможуть служити поступом для українського (і будь-якого) народу. Звинувачення в "обрусительстві", в "космополітизмі" і ще в багатьох "гріхах" не обминули мислителя за часів його життя, закидаються йому й сьогодні. Але не можна більш точно сформулювати відповідь на такі звинувачення, як це зробив сам Михайло Драгоманов: "Я ж справді завше хотів побачити об'єднання освічених, добрих і чесних людей в нашій країні й по сусідніх сторонах і народах коло праці для волі, освіти й добробуту всіх тамошніх людей і завше боровсь проти всякого роз'єднання, котре вносять між людей неволя, неуцтво і сліпе своєлюбство, навіть і тоді, коли ці темні сили вкривають одежами народолюбство".

Немає сумніву, що загальна соціологічна концепція історичного процесу М.П. Драгоманова, пропагована ним як новий і функціональний метод пізнання дійсності, історії, є досить вагомим внеском в історію розвитку соціологічної думки. Він ішов у ногу з кращими досягненнями філософії, етнографії, соціології. Значний пласт творчості мислителя звернений до дослідження політико-ідеологічних процесів, які відбувалися у суспільстві, і в своїх пошуках він вийшов на новий для українських гума-

нітарних наук рівень — рівень політичної соціології. Соціологічне розуміння історичного процесу, застосування порівняльного методу в історичній науці зумовило подальший прогресивний розвиток молодої української соціології. Можна з упевненістю стверджувати , що ці розробки М. Драгоманова є невід'ємною часткою сучасного життя соціологічної науки. Водночас спадщина мислителя до певної міри впливає й на політичні реалії нашої епохи. Правий був Драгоманов, коли наголошував на тому, що історія є водночас історією політичного мислення, бо історія — це історія уявлень про державотворення. Без його досліджень проблем громадянського й демократичного суспільства, без його думок про те, яким має суспільство бути, українські суспільні науки були б набагато бідніші. Вимоги М. Драгоманова до будівництва нового суспільства, виходячи з його політичної соціології, саме й грунтувалися на таких найважливіших соціологічних поняттях, як "соціальний рух", "політичні революції", "історичний процес", "суспільство", "народності", "державні і міждержавні союзи" тощо. Аналізуючи ці поняття, вчений дійшов висновку, що політична автономія, децентралізація влади, розподілення влади серед людей і місцевих органів самоврядування — це шлях до демократизації, шлях до становлення громадянського суспільства. Бюрократизації, регламентації суспільного життя, тиранії централізації він протиставив ідею конституційного уряду, уряду народних законів, а найголовніше — ідею свободи людини і її вільного вибору, культури та освіченості. Саме з цих позицій він висував тезу про захист індивідуальних прав і свобод людини не насильницьким шляхом, а шляхом реформ, демократичних змін, цивілізованих перетворень.

* * *

Михайло Драгоманов, відомий український історик, публіцист і політичний діяч, залишив помітний слід і в розвитку української соціологічної думки. Ним була розроблена оригінальна політично-соціологічна концепція, яка по-новому вирішувала проблему влади, держави, політичних і загальнолюдських прав і свобод особистості.

Використовуючи при розробці соціології методологічні настанови засновників першого позитивізму, Драгоманов у своєму вченні про соціальну структуру суспільства, суспільний прогрес і соціальну еволюцію розвивав власні ідеї, які зробили його одним із співавторів нової системи суспільного знання.

Для Драгоманова суспільство є багаторівневою структурою, яка об'єднує три головні підсистеми: індивіди і народності; форми суспільства; матеріальні й моральні продукти суспільної діяльності.

Для пояснення явищ суспільного життя Драгоманов використовує багатофакторний підхід, доводячи рівноправність різноманітних чинників, що спричинюють розвиток суспільства.

Соціологічний метод Драгоманова передбачає і включає в себе принцип історизму в його найбільш розвинутій формі — в формі системного, конкретно-історичного підходу.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Як Драгоманов розумів предмет соціології і її метод?

2. Яка структура суспільства в розумінні Драгоманова?

3. Назвіть причини суспільного прогресу. В чому відмінність між розумінням суспільного прогресу Драгомановим і Контом?

4. Чи виключає поняття соціальної еволюції поняття соціальної революції? Ставлення Драгоманова до соціальної революції.

5. Як Драгоманов вирішував проблему відношення влади духовної до влади політичної?

6. Які основні риси вчення Драгоманова про федералізм?

◇ Рекомендована література

Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова. К., 1991.

Драгоманов М. Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI–XVII столетии // Вибране. К., 1991.

Драгоманов М. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит.К., 1969.

Драгоманов М. Положение и задачи науки древней истории // Вибране. К., 1991.

Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. К., 1991.

Драгоманов М. Шевченко, українофіли й соціалізм // Вибране. К., 1991.

З листування Михайла Драгоманова з Ю. Бачинським. Переписка. Л., 1901. Т.1.

Іванова Р.П. Михайло Драгоманов у суспільно-політичному русі Росії та України (II половина XIX ст.). К., 1971.

Лісовий В.С. Драгоманов і Донцов // Філос. і соціол. думка. 1991. № 9.

Сокуренко В.Г. Демократичні вчення про державу і право на Україні в другій половині XIX ст. (М. Драгоманов, С. Подолинський, О. Терлецький). Л., 1966.

Яворницький В. Відлуння великої України. Сучасна концепція українського націоналізму // Напрям. Л., 1992. Вип. 3.

Глава 8

СОЦІОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ У ТВОРЧОСТІ О.ПОТЕБНІ

Наукова спадщина О. О. Потебні за часів царської і радянської влади висвітлювалась досить однобічно. В творчості видатного ученого є такі ідеї та висновки, які були неприйнятні ні для царської імперії , ні для радянського режиму, — вони були досить академічними за формою та нищівно-критичними за змістом, а, головне, їх соціально-політична актуальність не зменшувалась, а зростала з історичним часом.

Соціологічна спадщина О. О. Потебні ще чекає на своїх дослідників, ми ж розглянемо лише деякі її елементи.

Олександр Опанасович Потебня (1835–1891) народився в селі Гаврилівці Роменського повіту Полтавської губернії. З 1851 р. навчався в Харківському університеті спочатку на юридичному, потім на історико-філологічному факультеті, який закінчив у 1856 р. і був затверджений кандидатом за дисертацію "Перші кроки війни Хмельницького". З 1860 р. до кінця життя Потебня працює в цьому ж університеті доцентом, професором, завідуючим кафедрою російської словесності, з 1875 р. — член-кореспондент Петербурзької Академії наук.

О. О. Потебня був прихильником політичної та національної рівноправності народів, ідеалів свободи, демократизму й гуманізму, що зумовило насторожене ставлення до нього офіційних властей. Аналіз творчості Потебні підтверджує стан постійної опозиції вченого до існуючого політичного режиму з його національним і духовним гнобленням народів, особливо українського. Денаціоналізація інших народів, яку проводила Російська імперія, призведе, на його думку, не лише до збіднення загальнолюдської культури, а й до деградації моралі й культури самої панівної нації.

О.О. Потебня пропагував твори класиків української художньої літератури, зокрема твори І. І. Манжури. Про внутрішню опозицію властям засвідчує і його лист до чеського славіста Патери від 11 грудня 1886 р., в якому Потебня підкреслює, що вихідним початковим джерелом його наукової творчості була українська мова і словесність, без яких він навряд чи став би займатися наукою. Ці слова написані в часи заборони української мови й культури. Не йдучи на прямий конфлікт із режимом, Потебня спрямовує свою діяльність у

питаннях мови та нації на захист саме української мови, культури, "народності".

Казенна наука у відповідь обмежувала аналіз творчості Потебні нейтральними питаннями літературознавства, фольклористики, лінгвістики, мистецтвознавства і т. п., замовчуючи філософські, соціологічні, культурологічні проблеми його творчості, які виходили за межі офіційної державницької ідеології і суперечили її сакраментальним догматам. Нічого дивного, що соціологічні проблеми творчості О. Потебні практично не розроблялися до цього часу в науковій літературі, а тим часом його внесок тут важко переоцінити.

У своїх працях "Думка й мова", "Із записок з теорії словесності", "Про деякі символи в слов'янській народній поезії", "Мова і народність" та багатьох інших О.О. Потебня приходить до надзвичайно цікавих ідей і висновків. Особливий інтерес викликають його психолінгвістичні та соціально-психологічні дослідження проблем мови, спілкування, розуміння суб'єкта суб'єктом, про значення мови в історико-культурному процесі.

Досліджуючи мову, різні жанри народної творчості, слов'янський і, зокрема, український фольклор, Потебня слідом за засновником наукового мовознавства В. Гумбольдтом і його послідовником Г. Штейнталем започатковує психологічний напрям у мовознавстві, показує органічний зв'язок мови, психології, діяльності. Він був одним з перших, хто започаткував аналіз тієї проблематики, яка в історії західної соціології дістала назву "психологія народів".

Поняття мови й мислення вчений розглядає в нерозривній єдності з поняттями "народ" і "народність". В ранніх працях Потебня віддає перевагу поняттю "народність", оскільки термін "нація" в 60-х роках у науковому вжитку використовувався рідко.

Народ є творцем мови, а вона — один з найістотніших індикаторів культури народу. "Народний дух" породжує мову, яка найглибше характеризує національну специфіку народу, бо є однією з найголовніших ознак нації, чи, за Потебнею, "народності".

Розглядаючи мову як безпосередній продукт народного творіння, вчений підкреслює думку В. Гумбольдта, що кожний народ обведено колом його мови і вийти з цього кола він може, лише перейшовши в інше.

Мова виникає природно, вона не створюється штучно, не дається Богом і не є продуктом фізіологічної діяльності організму, як це стверджували деякі учені. Потебня розглядає мову як активну, творчу евристичну діяльність, як своєрідне знаряддя утворення думки. Мова є засобом не вираження готової думки,

а створення її, вона не відображення світоспоглядання, яке склалося, а діяльність, яка його складає,— зазначає вчений у праці "Слово і міф".

Потебня робить свої висновки на основі емпіричного матеріалу, і тому при розгляді проблем психології мови як акту творчості він розвиває їх із монадологічних позицій, тобто розглядає цей процес на рівні індивідуально-особистісної творчості і трактує слово як "засіб, що випливає із глибини людської природи". Тому, виходячи з роздільності людських існувань, учений зазначає, що "всяке розуміння є нерозуміння, чи, іншими словами... зрозуміти іншого неможливо. Те, що ми називаємо розумінням, є акт особливого роду виникнення думки в нас самих з приводу висловленої іншим думки" ("З лекцій з теорії словесності").

Таке судження Потебні стало підставою для звинувачення його в ігноруванні комунікативної функції мови. Проте це не так, оскільки учений неодноразово підкреслює, що сама суспільна природа мови — свідчення її комунікативності, а слово не є лише продуктом індивідуальної свідомості. Певний набір звуків стає мовним явищем, коли вони є явищами суспільного життя, бо "слово лише в устах іншого може стати зрозумілим для того, хто говорить, бо мова створюється спільними зусиллями багатьох, бо суспільство передує початку мови". Цю думку вчений розвиває в праці "Із записок з теорії словесності", де він повторює, що насправді "мова можлива тільки в суспільстві", а "удосконалення мови народу перебуває у прямому відношенні до ступеня жвавості обміну думки в суспільстві", можливість якого зумовлена подібністю людської природи загалом і подібністю осіб одного і того ж народу й племені.

Певний суб'єктивізм і категоричність повтореної Потебнею думки В. Гумбольдта та Г. Лотце, що "розуміння є непорозуміння", звичайно, наявні. Але ж учений описує інтерособистісне спілкування з його складними механізмами, коли слово кожного індивіда несе його суб'єктивне світосприймання (апперцепцію) як сукупний результат життєвого досвіду і що всю цю багату палітру чуттів і смислу ніхто не може сприйняти цілком адекватно. І Потебня має рацію, коли визначає слово як засіб розуміти не стільки іншого, скільки себе. Проте апперцепція, себто вплив усього змісту психічної діяльності й досвіду людини на сприймання світу, має не лише одинично-індивідуальний характер, оскільки соціальна природа людини та її психіки зумовлює відповідне загальне сприймання і розуміння її (людини) іншими людьми. Тобто специфічність індивідуального розуміння не суперечить загальним суспільним уявленням, а навпаки, залежить від них і детермінується ними. Кожен знає, як складно

буває передати за допомогою слова власний психологічний стан чи складну за змістом думку, кожен бував у ситуації, коли його не могли зрозуміти (не в моральному, а в змістовному плані). Можливо, що саме це мав на увазі Потебня, говорячи про розуміння як нерозуміння.

У праці "Із записок з теорії словесності" Потебня більш предметно аналізує процес спілкування, він зазначає, що чим складніше те, що маємо намір сказати іншим, тим "виразніша для нас різниця й різночасовість двох моментів мовлення: першого, коли обдумуємо й говоримо про себе, й другого — коли говоримо іншим. Та ж різниця, тільки менш відчутна, і в найпростішім слові. Тому можна окремо розглядати: 1) дію мови на самого мовця; 2) дію її на того, хто слухає й розуміє, *розуміння*".

Спілкування шляхом мовного контакту відбувається завдяки наявності в слові двох значень (змістів): а) народного, або найближчого етимологічного значення, що відбиває якусь одну найбільш істотну ознаку, завдяки якій слово виступає засобом спілкування і взаєморозуміння; б) суб'єктивного, особистісного значення з множиною ознак, де мовець уособлює власну думку. Із особистого розуміння виникає вища об'єктивність думки — наукова, але не інакше, як завдяки народному розумінню, тобто мові й засобам, створення яких зумовлене існуванням мови.

Це свідчить, що Потебня прекрасно розумів не лише комунікативну функцію мови, а й складність механізмів цього процесу, що й зумовило певну категоричність його висновків. А геніальність критикованого висловлення полягає в тому, що Потебня за процесом "нерозуміння" іншими розкриває механізм формування й виникнення нових ідей, уявлень на рівні особистості, які з часом перетворюються в надбання суспільства.

Потебні вдалося розкрити складну діалектику формування культурно-історичних явищ, які органічно поєднують у собі двоєдиний процес участі індивіда та етносу. На аналізі мови він показав, що "особистісний" аспект формування змісту не виключає, а передбачає участь у ньому народу як творця мови, де творча індивідуальність людини не нівелюється, не поглинається колективним, а останнє є умовою для творчої діяльності індивіда. Учений вдало поєднав діалектику особливого та загального в процесі мовотворення і, розкривши їх взаємозв'язок, дав можливість бачити роль одного й другого в цьому складному процесі. Він показав, що "особистісні" елементи, без яких неможлива психологія народу, включаються в останню, і "дух народу", "колективне", загальне не набувають якогось загадково-таємничого субстанціонального буття, відчуженого від людини, а органічно взаємоіснують один в од-

ному, де індивідуальне є органічною складовою частиною цілого.

Розуміння мови як творчого евристичного процесу створило можливості по-новому розглянути численні явища і факти соціокультурного життя суспільства. Насамперед це стосується поглиблення розуміння самого процесу соціального пізнання.

О.О. Потебня аналізує міфологію та міфологічне світосприймання і показує, що воно притаманне не лише прадавньому архаїчному минулому окремих народів, а всім етносам на певних стадіях розвитку мислення (коли вже існує мова і загальні поняття). У міфі реалізується прагнення людини до пізнання навколишнього світу, вона намагається відобразити й пояснити його. Тому міф як пізнавальний процес споріднений з наукою. У ньому, як і в науці, використовується аналогія, невідоме пояснюється через відоме, а первісний міфотворець населяє Олімп образами, створеними на основі земних спостережень.

Міф — це словесний вираз апперцепції, в якому суб'єктивний образ сприймається як об'єктивний, де річ чи явище і їх образ ототожнюються, внаслідок чого об'єктивне та суб'єктивне збігаються. До того ж у міф вплітається релігійний, філософський і науковий зміст, і він починає виконувати функцію відображення та пояснення світу. Таким чином, міф є етапом, стадією в пізнавальній практиці людини. З подальшим розвитком пізнавальних можливостей у суспільстві відбувається перехід до неміфологічного мислення, яке уособлюється в поетичній та прозаїчній мові.

Поетична мова притаманна мистецтву, предметом якого є відтворення дійсності в чуттєвій формі за допомогою образів і значень. Прозаїчна мова уособлюється в науці, предметом якої є причинні зв'язки й закономірності, що існують між явищами, які розкриваються за допомогою встановлення фактів і законів через категорії науки.

Слово в мистецтві пов'язане з апперцепцією, з живим уявленням, тоді як у науці воно намагається зрівнятися з поняттям, а сам процес пізнання не може вичерпати багатства ознак досліджуваного явища, і тому поняття теж не може бути вичерпаним. З цього виникає безкінечність самого пізнавального процесу. Тому художня та наукова форми пізнання не взаємовиключають, а доповнюють одна одну. Художнє пізнання дає завершений образ, уяву про цілісність і гармонію, якщо цей образ здатний збуджувати відповідну психологічну реакцію чи діяльність у сприймаючого. Остання і є "істиною" у мистецтві, тоді як наукова істина — це певна умовна "адекватність" між поняттям та об'єктом. Тому мистецтво мовби доповнює недоско-

налість наукової думки, яка перебуває в стані постійної зміни та розвитку, тим, що задовольняє людську потребу бачити все гармонійним і досконалим, у тому числі і в науці.

Поетичне мислення — це пояснення одного за допомогою іншого, тоді як наука виражає факти спостереження і має метою досягнення своєрідної "тавтології", прагнучи немовби ототожнити поняття з об'єктом і навпаки.

Це дуже глибока гносеологічна ідея. Адже й сьогодні ми розглядаємо істини науки як "адекватне відтворення в пізнанні об'єктивної дійсності", маючи на гадці гносеологічне відношення між матеріальним об'єктом та його пізнавальним образом і надаємо поняттю "адекватності" більше умовного, ніж буквального значення. До речі, цей приклад свідчить, наскільки глибоко Потебня розумів складності процесу "розуміння як нерозуміння": адже адекватність асоціюється переважно з тотожністю, тоді як у даному випадку йдеться лише про умовну міру відповідності знання про властивості об'єкта його реальним об'єктивно існуючим властивостям.

В наукових дослідженнях мови Потебня розкриває універсальну єдність всесвітньої історії в її загальних закономірностях і тенденціях у формуванні мислення, пізнання, форм духовної творчості і культури в цілому. Витоки й зміст цивілізації він убачає в народній творчості і пише, що твердження про протилежність і несумісність народної поезії та цивілізації помилкові, бо не завжди вищі класи, що є носіями індивідуального розвитку, засвоюють все краще з "народного духу". В праці "Із записок по теорії словесності" Потебня пише, що народ "не може оспівувати Віденський конгрес або адміністративні і судові перетворення такого-то царювання; але невже кохання або сум і радість стали на сьогоднішні цивілізовані часи такими складними, що народна поезія, яка оспівує їх, стала *взагалі* неможливою? Хай народ не може створювати оркестрову симфонію або оперу, але чому ж існування опери, в яку мужик не ходить, повинне спричиняти те, що він, коли це правда, забуває або замінює гіршими свої прості наспіви?.."

У зв'язку з цим О.О. Потебня ставить питання про те, чи завжди вищі класи "вміщують у собі все найсильніше і найблагородніше духом з народу" і чи дух народний завжди відроджується і знаходить продовження своєї діяльності у вищих класах? Він не дає відповіді на поставлене питання, оскільки вона очевидна, і тут же продовжує розвивати попереднє питання: "Чи байдуже для породи, якою мовою не продовжувалася б обраними її діяльність? Чи завжди ми і народ одне і те ж?.."

Ці запитання про мову, "породу" (народ) мають принципове значення для характеристики соціологічних поглядів Потебні,

зокрема на роль "народності" (нації) та її культури в системі людства. Вони проймають усю творчість ученого.

Підкреслюючи величезне, фундаментальне значення мови для світосприймання, розкриваючи її евристичну роль у пізнанні природи й людини, Потебня тим самим довів, що мова кожного народу — явище унікальне й безцінне, бо через неї та завдяки їй кожна нація створює власний менталітет, свою особливу культуру, свій спосіб життя і особливий "дух народу".

О.О. Потебня жив і творив в дуже тяжкий період в духовній історії українського народу, коли йшов тотальний наступ на його мову, культуру, право називатись українцем. Це були часи дії валуєвського циркуляру та горезвісного "Емського акту" з чіткою програмною установкою режиму на те, що "украинского языка нет и быть не может". Процеси русифікації та денаціоналізації в Україні розгорталися широким фронтом. І Потебня не був їх мовчазним спостерігачем.

На початку 60-х років у задушливій атмосфері імперії він пише статтю, яка засвідчує високий патріотизм і демократизм ученого. Попри сухо академічну назву ("Народність і мова"), її ідеї були нищівно вражаючими для великоросійського великодержавного шовінізму, а їх актуальність не лише відповідала потребам свого часу, а й набагато випереджала його.

Ця стаття є соціологічною за своєю проблематикою та змістом. Вона порушує питання про існування великих і малих етнічних спільностей — народності, нації (цікаво, що, не згадуючи в ній українську націю, Потебня весь свій полемічний запал скеровує на її захист). У цій статті немає революційних закликів, політичних гасел, але її вибухова сила може обчислюватися в мегатоннах. Щоб передати зміст і дух цієї праці, ми будемо дотримуватися викладу її ідей близько до тексту.

О.О. Потебня розглядає народ як певну множинність людей і як мовознавець зазначає, що народ у його найширшому розумінні слов'янська мова зіставляє з синонімом "мова". (Згадаймо відповідно слова О.С. Пушкіна та Т.Г. Шевченка "всяк сущий в нем язык" чи "од молдованина до фінна на всіх язиках все мовчить"). Інакше кажучи, історично в свідомості етносів поняття "народ" і "мова" нероздільні і взаємозамінні.

Народна єдність не полягає ні в географічній єдності територій, ні в державній чи релігійній єдності, ні в подібності зовнішніх проявів способу життя, харчування, одягу, будівель, звичаїв, ні в ступені економічного, юридичного, наукового й художнього розвитку. Про це свідчить відсутність цих єдностей у будь-якого з великих народів. А якщо це так, то єдиною найістотнішою ознакою виділення народу і єдиною умовою існування народу, його інтегруючим началом є мова. "Зросійщений"

німець, татарин, єврей, циган чи фінн, які свої "заповітні думки" висловлюють російською мовою, належать до російського народу.

Якщо цю думку проаналізувати через процеси перманентної русифікації за часів радянської влади, то легко побачити, що "всебічний розквіт і зближення" націй відбувався за рахунок асиміляції їх росіянами, особливо в європейській частині, тобто однобічно. Денаціоналізація означала постійне зростання найчисленнішої домінуючої нації, яка не зменшувалась, зберігала власну мову, культуру й менталітет, не асимілювалась настільки, щоб зникнути разом з іншими націями й народностями у новій "історичній спільності людей", уособитися в якісно новому "безнаціональному" етносі. Отже, рівність і всебічний розквіт націй на шляху до світлого майбутнього означав в історичній перспективі їх асиміляційну загибель при виживанні найбільшої, яка зберігала всі свої національні атрибути. А за допомогою мудрої ідеологічної діалектики дуже легко було б довести, що коли немає інших народів і націй, а є лише росіяни, — то й національне питання справді вирішене остаточно й безповоротно, бо навіть природа не відновлює втрачених видів фауни та флори.

Потебня аналізує й прогнозує соціальні наслідки денаціоналізації, яку він розглядає як процес такого перетворення народного життя, за якого традиції народу, які насамперед концентруються у мові, перериваються або ж настільки послаблюються, що мова стає другорядним фактором у розвиткові народу ("другорядним чинником перетворення"). Згадаймо при цьому, що мова, згідно з концепцією Потебні, є знаряддям формування мислення, національної свідомості, духовної культури народу і т. д. Отже, зникнення мови веде до втрати етнічної самобутності національності, оскільки саме мова "індивідуалізує" як окремі особи, так і народи.

Потебня переконаний, що цілковита денаціоналізація неможлива, бо народ завдяки здоровому інстинктові самозбереження буде чинити опір і репродукуватиме фактори збереження свого народного духу й самосвідомості, бо люди, як правило, добровільно ніколи не відмовляються від своєї рідної мови.

Звичайно, Потебня не міг передбачити усіх можливих механізмів денаціоналізації, коли режим використовує засоби не прямого, безпосереднього насильства, а прихованого й підступного у вигляді "добровільного" вибору мови навчання, закриття під різними приводами національних шкіл і друкованих видань, формує ціннісні орієнтації на престижність великодержавної мови перед національною, використовує різні "патріотичні" набори для переселення великих мас корінної нації в інші регіони імперії, де їх легше асимілювати, і т. п. Саме про таку велико-

державну політику свідчать матеріали всесоюзних переписів 1959 і 1989 р. За цей час для 99,8 % росіян як в 1959 р., так і в 1989 р. російська мова стабільно залишалася рідною, тоді як українці у 1959 р. назвали рідною мову свого народу 87,73 %, а в 1989 р. — лише 81,1 %. Такими темпами йшла денаціоналізація одного з найбільших народів Європи, яка прикривалася лицемірними гаслами пролетарського інтернаціоналізму, рівноправності націй, взаємовпливу і взаємозбагачення національних культур та іншими вигадками. Це був не "закономірний", а протиприродний процес примусової штучної політики держави щодо вирішення незручного для неї "українського питання", процес, який не має нічого спільного з об'єктивними законами розвитку людства.

Потебня передбачав можливі катастрофічні наслідки денаціоналізації як для поневоленої, так і для панівної нації. Він зазначає, що навіть за наявності сприятливих умов, коли денаціоналізація відбувається без експропріації майна, без перетворення людей в рабів, без застосування інших примусових форм, навчання молодого покоління пригнобленої нації буде, по суті, *перенавчанням* і приведе до даремної витрати сил та енергії на забування, витіснення того, чому дитина навчилася в процесі соціалізації у звичному для неї національному середовищі — мові, історичним знанням, фольклору, звичаям, обрядам і т. д. Наслідком цього буде виготовлення "із свідомості учнів" роду "палімпсестів"*. Учні пригнобленої "народності" перебуватимуть у нерівних умовах з представниками панівної нації: перші витрачатимуть час і зусилля на перенавчання й забування того, що їм відомо з попереднього досвіду, і замість звичного й зрозумілого їм освоювати чуже, тоді як другі "будуть лише вчитись" і в процесі навчання нарощуватимуть обсяг знань, додаючи їх до "величезного дошкільного запасу думки".

Справді, чужа школа буде більше знищувати, ніж навчати: дитина замість користування рідною мовою має вивчати чужу, замість казкових, міфологічних, епічних та історичних героїв і подій запам'ятовувати нові, незвичні, забувати національні звичаї, обряди, культуру, історію. В 90-х роках XX ст. частина українського етносу майже зовсім не знає історії свого народу та його культури як, до речі, й іншої, панівної, розмовляє на мовному суржику, далекому від літературної української та російської мови. Все це нагадує оповідь про плем'я, яке не мало своєї історичної пам'яті, а отже, й історії. Там усі власні імена давалися дітям від назв гір, річок, тварин, рослин і т.д., а після смерті людини діяло табу на згадку імені померлого, що при-

* Палімпсест — рукопис на пергаменті, написаний на стертому або змитому тексті.

зводило до перейменування назв тих природних об'єктів, від яких походило ім'я померлого. Вся пам'ять та енергія племені тратилась на перезапам'ятовування, а не на засвоєння нового. Тож і українці мали численні "табу" на власну історію і мали забути її найяскравіші національно-визвольні сторінки, які підмінялись історією іншого народу, іншими іменами й подіями. У зв'язку з цим доречно згадати й процеси постійних перейменувань назв міст, вулиць, районів і т.п.

Таким чином, проблеми "переучування" та "забування", поставлені О.О. Потебнею щодо процесу денаціоналізації, мають набагато ширший соціологічний аспект.

Говорячи про наслідки денаціоналізації, вчений підкреслює, що у денаціоналізованої нації "на місці витіснених форм свідомості запановує мерзенність спустошення", але й "народність"-жертва вносить у панівну націю розпад, негативний ефект якого прямо пропорційний численності та моральній силі знищуваної народності. У зв'язку з цим виникає питання — чи не здійснилось це жахливе пророцтво Потебні з розпадом тоталітарної держави і чи не стало її здрухотіння наслідком і того, проти чого застерігав учений 130 років тому? Наприкінці XX ст. ми бачимо цю "мерзенність спустошення" в економічній, духовній, політичній, моральній кризі, у зростанні цинізму, зневір'я, казнокрадства, бандитизму, кривавих міжнаціональних конфліктів і т. д. і т. п. Імперія розпалась, але спустошення, яке вона сіяла, ще не скоро буде витравлене з пам'яті народів колишнього СРСР.

О.О. Потебня вважав, що розвиток кожної народності має відбуватися на основі національної і політичної рівноправності й незалежності, бо кожен народ суверенний і своєю культурою, способом буття, особливостями народного духу збагачує зміст загальнолюдської культури. Це відбувається завдяки спілкуванню та співпраці "народностей" (націй), що позитивно впливає на розвиток кожної з них.

Кожна нація засвоює і творчо переробляє елементи інших національних культур крізь призму "народного духу". Виходячи з цього Потебня підкреслював, що не існує вищих і нижчих культур і народів. І якщо навіть гіпотетично уявити, що "певній народності передбачається всесвітнє значення", все одно слід визнати, що розвиток цивілізації здійснюється у *видах усього людства*, включаючи пригноблені народи.

У контексті того, що загальнолюдська культура й цивілізація є цілісною єдиною системою і продуктом інтегративної діяльності усіх народів, О.О. Потебня ставить проблему майбутнього націй. Виходячи з розуміння мови як певної "системи прийомів мислення", він підкреслює, що зникнення навіть однієї народ-

ності було б утратою для загальнолюдської культури, бо це привело б до загибелі цілої групи пов'язаних з нею мислительних процесів, і тому "уявна" (гіпотетична) заміна в майбутньому "відмінності мов однією загальнолюдською" вела б до "зниження рівня думки" і різко негативно позначилась би на рівні загальнолюдської культури.

Далекоглядна мудрість О.О. Потебні теоретично передбачила те, що не могли чи не хотіли безпосередньо угледіти практики "інтернаціоналізму" у своїй короткозорій політиці денаціоналізації в СРСР: нації завжди прагнуть до самозбереження. Зовнішнє штучне втручання викликає зворотні реакції, у тому числі й такі, як різні форми крайнього націоналізму, інколи навіть із месіанськими збоченнями.

Сьогодні процеси стирання національних відмінностей, а тим більше — "повного злиття націй" є проблематичними. Вірогідно, що нації як певні соціальні спільності будуть зберігати свою самототожність аналогічно тому, як зберігається моногамна сім'я при всіх пророцтвах про варіанти її можливих еволюцій. Не виключаються можливості асиміляції ряду етносів, але не завдяки штучним суб'єктивно-волюнтаристським діям, а на шляхах соціальної еволюції на основі і завдяки об'єктивним факторам інтеграції. Принаймні, історичний досвід свідчить, що політика насильства чи штучних заходів веде не до злиття, а до загибелі народів, особливо нечисленних, тоді як утворення нових національних спільностей, в яких перемішуються та асимілюються представники різноманітних етносів і рас, веде до процесу утворення якісно нової нації навіть при домінанті якоїсь однієї групи. Таке злиття етносів в одну націю стосується усіх без винятку суб'єктів-учасників цього процесу.

Формування бразильської нації відбувалось на основі змішування португальців, аборигенів-індійців тупі-гуарані, же та ін., африканських невольників з племен йоруба, банту, хауса, еве та ін., а також італійців, іспанців, поляків, японців і т. д. Аргентинці як нація формувались із нащадків іспанців, індійських місцевих племен, переселенців з Італії, Іспанії, Франції, Литви, України, єврейського населення з різних країн світу, що переселялися сюди в другій половині XIX ст. Те саме можна сказати і про американську націю, яка ще й сьогодні інтенсивно асимілює десятки етносів — представників різних рас. Але в усіх випадках ці нації формувалися як нові соціально-етнічні спільності, а не репродукціонували зразок найчисленнішої. Навіть португальська та іспанська мови бразильців та аргентинців відрізняються граматичними й фонетичними особливостями, а спільність англійської мови американців та англійців не є достатньою підставою для їх національного ототожнення, оскільки

вони різняться істотними відмінностями в культурі й національно-психологічними особливостями.

Асиміляційні процеси природного формування нації, як свідчать факти, втягують у цей процес усі без винятку етноси, тоді як в СРСР національні процеси фактично спрямовувались у своїй орієнтації на існуючий єдиний мовний і культурний зразок найбільшої нації, яка в мовному, культурному, соціально-психологічному відношенні залишалася стабільною. Це ми ілюстрували на прикладі використання рідної мови.

Таким чином "планомірне" управління в національному питанні зводилось не до зближення усіх без винятку націй між собою, а до їх "перепланування" на один кшталт без зміни останнього. А це вже було насиллям над законами об'єктивної логіки історичного процесу. Нерозумна політика перетворення російського народу в об'єкт політичних та ідеологічних маніпуляцій і поза його волею призвела до того, що він став об'єктом несправедливих звинувачень, до яких насправді не мав прямого відношення, як, до речі, й усі інші народи.

І ще на один аспект процесу інтернаціоналізації наштовхують сьогодні ідеї О.О. Потебні. Комуністична ідеологія однозначно пов'язувала "стирання національних відмінностей" із єдністю економічного життя. Сьогодні міжнародний поділ праці, спеціалізація виробництва, єдиний світовий ринок, міжнаціональні економічні зв'язки стали дійсно інтернаціональними. Проте навіть за цих умов економічної та політичної інтеграції проблеми національної незалежності, національної мови, культури, психології, способу життя тощо не ставляться як проблеми денаціоналізації чи стирання національних особливостей і т. п. Навпаки, ті процеси, які загрожують нації, зустрічають з боку національних держав активні протидії. Це ще раз свідчить, що такі історичні спільності людей, як нації, породжуючись певними економічними умовами їх життєдіяльності, однозначно не детермінуються лише економічними факторами, а стають відносно автономними явищами з законами і механізмами власного розвитку, перетворюються в самостійний активний елемент соціального цілого як системи.

Соціологічні ідеї в творчій спадщині О.О. Потебні були новаторськими не лише для свого часу. Багато з них і сьогодні залишається гостро актуальними, а деякі навіть не поставленими в сучасній науці. У цьому плані теоретична спадщина Потебні містить дуже багатий матеріал для розвитку соціологічної науки, культурології та інших сфер знання.

Цікаві проблеми містяться в працях ученого про роль і значення авторитету на різних етапах розвитку соціального пізнання та його орієнтації на ретроспективні й перспективні

ідеали та вірування. Плідні думки висловлює Потебня про значення історії, котра застерігає, якими "шляхами ходити не можна", про соціально-економічні та духовні детермінанти її розвитку, про роль суб'єктивного фактора в історичному процесі і т. д.

Все це свідчить про багатогранну творчість видатного ученого, яку ми ще мало знаємо. У ній не всі елементи рівнозначні чи безперечні, проте переважна більшість новацій завжди містить такий великий потенціал можливостей для розвитку сучасної науки, що не використати його було б великою помилкою. Творчість Олександра Опанасовича Потебні вражає навіть не багатством нових ідей, які для сучасної науки перетворилися в тривіальні істини, а їх злободенністю та актуальністю і перспективною значущістю на майбутнє.

* *
*

В історії української соціологічної думки не дослідженою залишається творчість одного з видатних українських учених — О.О. Потебні, відомого мовознавця, засновника філософсько-лінгвістичної школи, глибокого дослідника історії культури, народної творчості, національних і соціальних проблем.

О. Потебня першим започаткував в Україні дослідження проблематики, що в історії західної соціології відома як "психологія народів". Учений розглядає мову як важливий компонент культури народу, оскільки без мови немає етносу. Мова — продукт "народного духу", і вона є не лише засобом спілкування, а й знаряддям творення думки. Мислення (думка) — процес індивідуальний, але спілкування шляхом мовного контакту відбувається завдяки наявності в слові загального, "народного" етимологічного значення та суб'єктивного, особистісного, що містить у собі багато індивідуального, котре адекватно не може сприйняти інший суб'єкт діалогу: адже індивід вкладає в слово більше значення, ніж воно фіксує в загальному розумінні. Завдяки цьому відбувається формування нових ідей, уявлень, котрі з часом стають загальним надбанням даного народу чи людства. Завдяки системі, а вірніше, сумі особистих елементів світосприймання складається психологія народу, "дух народу", те загальне, що відрізняє один етнос від іншого.

О. Потебня показує, що людське пізнання діалектично поєднує в собі елементи міфологічного та наукового сприймання. Міфологія пояснює невідоме через відоме за аналогією та ототожненням образу і явища, а згодом відбувається перехід до

наукового мислення, котре вже оперує науковими категоріями. Поєднання міфологічного й наукового в пізнанні характерне для всіх етапів розвитку людства, тому художня — образна, конкретно-чуттєва форма пізнання і наукова доповнюють одна одну: мистецтво пояснює одне явище через інше, а наука прагне до адекватного "збігу" поняття й об'єкта.

Це загальні закономірності розвитку мислення й культури.

Мова кожного народу зумовлює його специфічне світосприймання, відіграє евристичну роль у пізнанні природи й суспільства, а всесвітня культура є інтегративним продуктом різних культур і менталітетів унаслідок їх взаємодії та взаємовпливу між собою, бо "розвиток цивілізації здійснюється у видах усього людства". Загальнолюдська культура існує через взаємодію національних культур, у яких мова кожного етносу є одним із найістотніших культуроутворюючих елементів.

У зв'язку з цим О. Потебня різко критикує процеси денаціоналізації і показує, що вони несуть катастрофічні наслідки і для жертви і для "поглинаючої" нації. У денаціоналізованого народу розпочинається "мерзенність запустіння" через втрату своєї мови, культури, етнічної самосвідомості тощо. Але це також породжує різноманітні кризові явища серед пануючої народності, зумовлює "початок розпаду" її.

Народи мають розвиватись як політично і культурно суверенні, спілкуватись і співпрацювати між собою. Це створює можливості для кожного народу асимілювати елементи культури інших і саморозвиватись, тим само створюючи умови для прогресу загальнолюдської культури та цивілізації, котрі розвиваються "у видах всього людства".

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Як О. Потебня обгрунтовував зв'язок мови і мислення?

2. Чому О. Потебня вважає мову однією з істотних ознак етносу?

3. У чому полягає евристичне значення мови згідно з концепцією О. Потебні?

4. Проаналізуйте специфіку пізнавального процесу в міфі, мистецтві та науці й покажіть, чим вони відрізняються між собою як форми пізнавального відображення дійсності?

5. У чому, на думку О. Потебні, полягає єдність людської історії?

6. Чому, згідно з ученням О. Потебні, розвиток загальнолюдської культури не можливий без наявності всіх етнічних культур?

7. Як О. Потебня обгрунтовував вплив мови на світосприймання і менталітет народу?

8. Що таке денаціоналізація і які соціальні наслідки вона несе для залежної і пануючої нації?

9. Чому знищення мови веде до загибелі її суб'єктивного носія — етносу?

10. Чи можливе відмирання мов і націй в далекому майбутньому та вироблення однієї спільної загальнолюдської мови і культури в майбутньому (згідно з концепцією О. Потебні)?

◇ Рекомендована література

Михайлин І. Людство складається з націй // Березіль. 1992. № 2.

Потебня О. Естетика і поетика слова. К., 1985.

Потебня А.А. Мысль и язык. К., 1993.

Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.

Глава 9

СОЦІОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ І. ФРАНКА

Визначне місце в історії філософської, соціологічної, соціально-політичної думки займає видатний український мислитель, учений, письменник, суспільно-політичний діяч Іван Якович Франко (1846–1916). Він народився в сім'ї коваля в селі Нагуєвичі Дрогобицького повіту на Львівщині. Після закінчення Дрогобицької гімназії (1875) поступив на філософський факультет Львівського університету. За активну революційно-громадську політичну діяльність тричі ув'язнювався, перебував під поліцейським наглядом. У 1891 р. склав випускні іспити в Чернівецькому університеті. Після захисту дисертації (1893) одержав науковий ступінь доктора філософії у Віденському університеті.

Творча діяльність І.Я.Франка енциклопедично різностороння — охоплює проблеми історії, економіки, філософії, соціології, фольклористики, літературознавства, естетики, публіцистики. Він залишив глибокий слід в історії української культури — в поезії, прозі, драматургії, перекладав з російської, польської, німецької, англійської, французької, чеської, словацької мов. Франко був новатором, і його непересічний талант, поєднаний з невпинною творчою діяльністю, поставив його ім'я в ряд найвизначніших представників української нації та культури.

Соціологічна спадщина Франка багата й різноманітна. Вона не лише відобразила головні досягнення європейської соціологічної думки XIX — початку XX ст., а й розвинула нові ідеї та принципи актуальних на той час соціальних проблем. Соціологічні питання розробляються ученим у працях "Про соціалізм", "Наука та її становище щодо працюючих класів", "Мислі о еволюції в історії людськості", "Що таке поступ?", "Про працю" та ін. Він добре знав вчення марксизму, але не поділяв його, хоча різко критикував соціальну несправедливість, експлуатацію трудящих мас. Був прихильником соціалізму як справедливого соціального устрою, де загальнолюдські права одночасно гарантують і національні права кожного народу.

У творчості І.Я. Франка багато уваги приділяється питанням методології та методів соціального дослідження.

Методології вченого притаманна зважена оцінка пізнавальних можливостей і засобів, пропонованих різними школами у суспільствознавстві. Так, зіставляючи системи й методи антро-

пологічної та міграційно-історичної шкіл в етнографії ("народознавстві") і їх значення в дослідженні початків людської історії та культури, Франко підкреслює в праці "Найновіші напрямки в народознавстві", що кожна з них має цінні наукові здобутки завдяки використанню власних дослідницьких методів. Тому упередженість представників однієї школи щодо іншої безпідставна, якщо "вчені забули про природні межі свого методу і хотять його прикладати там, де він не може дати ніяких результатів". Адже кожна з шкіл ефективна в "своїй царині" і, на думку Франка, слід використовувати "комбінацію обох методів" залежно від обставин.

Учений підкреслює, що науки про суспільство "з методологічних причин" замість "гіпотез і теорій" повинні брати за вихідну точку дослідження "фактичних відносин", а при використанні аналогій і паралелей звертати таку ж саму увагу не лише на подібність, а й на відмінність між досліджуваними явищами. Особливо це стосується проблем історії розвитку всесвітньої культури, яка свідчить про вражаючу подібність багатьох явищ народної творчості у різних народів, де "різноманітність і різнобарвність комбінацій при невеличкій кількості основних мотивів" говорить про те, що ці мотиви мандрували від народу до народу.

Одним із важливих методів соціального дослідження Франко називає історичний метод. Він допомагає науці запобігати спекулятивних апріорних конструкцій, які не грунтуються на конкретних фактах.

У статті "Найновіші напрямки в народознавстві" Франко підкреслює велике пізнавальне значення еволюційного погляду на світ природи та людську історію, елементи якого є в творчості Гегеля, Канта, Фейєрбаха, Маркса і, особливо, в працях Дарвіна, що дало "сильний імпульс для розвитку багатьох емпіричних наук". Завдяки еволюційному методові наука про людину, про розвиток її культури змогла заглянути в "преісторію людства" й побачити подібність елементів культури — поглядів, вірувань, звичаїв романських, германських, слов'янських народів з "найрізнорідніщими народами і племенами у найрізніших місцях земної кулі".

На прикладі порівняльної лінгвістики Франко показує мовну подібність європейських народів з народами Азії, зокрема Індії, та підкреслює, що на підставі таких досліджень можна не лише простежувати споріднення індоєвропейських племен, а й ретроспективно виробити "вірну картину їхньої первісної культури".

Аналізуючи особливості форм і засобів дослідження соціальних процесів, зокрема етнографічних, пов'язаних із вивченням "способів життя, інституцій та традицій", у тому числі й для державних цілей, І.Франко наводить приклад такого досліджен-

ня життя "червоношкірих племен", проведеного в 30-х роках XIX ст. у США за допомогою анкетного опитування державною урядовою комісією. На основі соціологічного опитування був зібраний величезний емпіричний матеріал, виданий згодом десятитомником "Індіанська народність" за редакцією Скулкрафта. Такі дослідження, підкреслює вчений, мають незаперечну перевагу перед "принагідними записками мандрівників" та інших людей, які занотовують усе, що їм випадково траплялось під час перебування серед інших племен і народів.

Особливу увагу Франко приділяє дослідженню науки, її ролі та значення в життєдіяльності людини, зазначаючи, що "кінцевою метою науки є людина та її добро".

В своїй системі класифікації наук він виділяє "два відділи": науки про зовнішній світ — "фізичні", до яких належать математика, фізика, біологія, та "антропологічні", куди входять логіка, психологія, педагогіка, історія, етнологія (етнографія), "економія суспільна".

І.Франко близько підходить до сучасного розуміння предметної специфіки соціологічної науки. В листі до Ольги Рошкевич від 20 вересня 1878 р. він зазначає, що соціологія вивчає "форми спільного життя людей, розвитку, виховання і т.д.". А через три роки в праці "Мислі о еволюції в історії людськості" він додає, що "чоловік яко *ζωον πολιτικον* (звір суспільний) стався предметом другого ряду окремих наук *соціологічних*, котрі слідять його в зв'язку з суспільнім, слідять розвиток суспільної праці, думок, вірувань і прочої культури".

Вірогідно, що в останньому випадку під соціологічними науками І.Франко розуміє не стільки різноманітність соціологічних напрямів і течій, скільки розпочатий процес внутрішньої спеціалізації соціології, її диференціацію на окремі галузі соціологічного знання: адже вже існувала "соціальна гігієна", "соціальна статистика" та ін. В усякому разі він окреслює предмет соціології вивченням форм суспільного життя, спеціалізованих форм людської діяльності, виникаючих на основі суспільного поділу праці, тобто з розвитком матеріальної і духовної культури. Це досить глибоке розуміння предмета соціологічної науки та її відмінностей від інших наук про суспільство. Сьогодні загальноприйнятим є розуміння предмета соціології як науки про соціальні спільноти, котрі і є, по суті, "формами спільного життя" людей.

Вивчення соціальних явищ, зазначає мислитель, пов'язане з величезною складністю людських взаємин, численними переплетеннями причин і наслідків, що в свою чергу породжують нові видимі й приховані причини та наслідки, які важко піддаються виявленню. І тому немає науки "труднішої і більше за-

путаної, але одночасно такої важливої, як наука про людину і людське життя". Лише вона здатна виявити правдиве становище людини по відношенню до природи та інших людей. Завдяки тому, що людина органічно поєднує тілесне й духовне, вона є одночасно дослідницьким об'єктом фізичних та антропологічних наук. Останні відрізняють людину від природного світу, розглядають її як специфічно соціальну істоту, як "людину в справжньому значенні цього слова" з її особливим світом мислення, відчуттів, співпраці з іншими людьми і т. д.

Франко підкреслює велике значення "суспільної економії" — науки про працю, яка є основою людського добробуту й щастя, але не вичерпує всієї різноманітності людського життя. Особливо велике значення має "найвища наука — етика", яка "вчить людину жити по-людському", допомагає їй виробити "певне коло понять про людське життя, про поводження з людьми", дає розуміння вірності, справедливості, правди, дружби й добра, що лежать в основі моралі. Морально-етичні норми та уявлення детермінують людську поведінку, змінюють її давню "звірячу природу", роблять її здатною для внутрішнього й суспільного щастя, яке поєднує працю усіх людей на "братерській взаємній любові", — так завершує Франко свою працю "Наука й її становище щодо працюючих класів".

Виокремлення етики як "найвищої науки" має принципово важливе значення для розуміння філософських і соціологічних поглядів Івана Франка, для якого найістотнішою рисою, характерною для української духовної культури, є високий гуманістичний потенціал. Ця примітка важлива в світлі того, що в радянській науковій літературі й публіцистиці Франка зображували як "вічного революціонера" й каменяра, що лупає скалу соціального гніту й неправди, надаючи цьому марксистсько-ленінського розуміння революційності та класово непримиренної боротьби. Проте гуманістичність творчості І. Франка полягає насамперед у тому, що він був ворогом насильства й кривавих революцій, стояв на позиціях еволюційного перетворення світу експлуатації, соціальної несправедливості і вбачав шлях людського поступу у "світ ідеалу любові, братерства і щастя всіх людей" в розвитку добробуту людей, зростанні їх освіти та культури, у прямуванні до здійснення цього "великого етичного ідеалу", коли все це стане надбанням "працюючих класів". "Соціалістична реформа", а не революція — шлях до цього ідеалу, — однозначно підкреслює Франко у статті "Про соціалізм" (1878). А в уже згадуваному листі до О. Рошкевич зазначає, що під словом "Всесвітня революція" не розумію всесвітній бунт бідних проти багатих, всесвітню різанину... Я розумію під революцією іменно цілий великий ряд таких культурних, науко-

вих і політичних фактів, будь вони криваві або й зовсім ні, котрі змінюють всі тогочасні поняття і основу і цілий розвиток якогось народу, повертають на зовсім іншу дорогу".

Це стало приводом для звинувачень Франка у "реформістських ілюзіях" в радянській літературі, але при цьому дуже часто підкреслювалось, що марксистські ідеї в його світогляді займали значне місце, хоча критику Маркса та Енгельса з творів Франка або викидали, або зовсім не друкували їх.

Еволюційний розвиток суспільства, його етапи та перспективи Іван Франко розглядає найбільш фундаментально у двох працях — "Мислі о еволюції в історії людськості" та "Що таке поступ?". Вони свідчать, що автор був глибоко обізнаний із новітніми досягненнями соціологічної думки Європи XIX ст., високо оцінює досягнення "наук соціологічних" і тих вчених, що піднялися до "оброблення" та узагальнення емпіричних фактів, — Бокля, Маркса, Спенсера, Тейлора та ін. Людина як суспільна істота зароджується й виділяється із світу природи в процесі еволюційного розвитку завдяки дії закону боротьби за існування, але така боротьба "не могла розвинути чоловіка духовно", не могла стати основою поступу людської історії, чим "блудять многі дарвіністи", оскільки з цього не можна зрозуміти ні початку історії, ані розвитку людської культури.

Перші "зав'язки суспільного життя" виникли у формі тимчасових об'єднань для самозахисту й полювання. Люди почали застосовувати вогонь, удосконалювати "збрую" (знаряддя праці), спілкуватися між собою, що зумовило розвиток мислення, пам'яті та інших "суспільних наклонів". Зміна способу життя та суспільних установ на новому етапі означала, що "природній добір з поля біологічного переходить на поле соціологічне" і змінює свої форми. Суспільне життя породило спілкування, звичаї, мораль, посилило процеси інтеграції між людьми. Виникають громади й цілі племена та народи, у яких виробляються спільні вірування та обряди, регулюються родинні й громадські відносини, міжплемінні зв'язки. Людина переходить від "стрілецтва" (мисливства), рибальства та "ловецтва" до пастушого й рільничого життя, а це зумовило появу обміну продуктами діяльності. Виникають війни, які закладають "першу підвалину до поділу суспільності на верстви". Змінюються форми сім'ї від "спільноженства", екзогамії, "многоженства, многомужества" аж до "одноженства". З первинних церемоній, що мали синкретичний характер, диференціюються совість, моральність, релігія. Виникає політична влада, що приходить на зміну відносин рівного з рівним. Люди вибирали тимчасово своїх вожаків із найдосвідченіших, найсильніших чи найсміливіших, які після виконання своїх виборних функцій знову ставали простими громадянами.

Поступово з частих війн виникає невільництво, збагачення вояків зумовлює появу економічної нерівності. Вожаки з слуг народу перетворилися в панів і "абсолютних владців": королів, царів, князів, що означало край громадській та племінній спільності, а первісне "здруження людей" породило нерівність між ними. Хліборобство, ремесла, купецтво теж сприяли розпаду общини. Виникають древні тиранії, система невільництва (рабства), потім феодальна система. Вона була знищена "третьою верствою", що зосередила в своїх руках багатство, торгівлю, мануфактурне виробництво й вимагала "всіх прав" та свобод, потім здобула їх у боротьбі й зумовила появу капіталістичного устрою. Суспільство розділилось на два табори: капіталістів і пролетарів. Але пролетарі об'єднуються і коли пізнають, за що борються, то це стане "послідньою хвилею панування капіталізму", — тоді "вивласнюючі будуть вивласнені", а "свобода, рівність і братерство стануть загальним добром усієї людськості, бо робітники — то людськість", але досягнення цього має здійснитися "в розумній формі, без насильних і кривавих потрясінь".

У цій праці відчуваються ідеї Бахофена, Моргана, Спенсера, Дарвіна та ін., але сама соціологічна концепція орієнтована на соціалістичний ідеал майбутнього суспільного устрою, який буде досягнуто в процесі поступального розвитку суспільства.

У 1903 р. Франко знову звертається до проблем історичного розвитку суспільства в праці "Що таке поступ?".

Віддаючи належне відкритому Дарвіном закону боротьби за існування в світі природи, учений критично ставиться до концепції соціал-дарвінізму, котра розглядає людську історію як "ненастанну боротьбу" за виживання й право сильного на життя. Але ці "дарвіністи", — пише він, — "добре придивилися життю щук у воді та вовків у лісі, а трохи замало продумали історію людського роду" і те, що в ній відмінне від історії розвитку рослинного і тваринного світу, бо навіть там боротьба виступає у різних формах: "поєдинкової боротьби" щупака чи вовка чи "громадської (групової, спільної. — *М.З.)* боротьби" бджіл чи мурашок. Лише на нижчих стадіях свого розвитку людина задовольнялася такою боротьбою за існування, та й "то ще хто знає, чи так" то дійсно було. А історії людського роду властиве "здруження людей, зливання одиниць і дрібних родин у громади, племена та держави".

Франко вбачає прогрес не в зростанні антагонізмів, а в здруженні, єднанні, кооперації людей, у зв'язку з цим він критикує концепції держави анархістів, соціальних утопістів та соціал-демократів.

Анархісти, які мають "погану славу" за те, що "кидають бомби, мордують короновані голови і загалом скидаються біль-

ше на божевільних" не всі такі, бо до них належать "деякі славні вчені" — Елізе Реклю, Кропоткін, Прудон, певний час цих поглядів дотримувався М.Драгоманов. Проте їх теорія й практика скасування усякої влади суперечить здоровому глуздові. Франко висловлює цікаву думку про те, що влада є наслідком поділу праці, а не розподілу власності, й тому надії анархістів на те, що позбавлення влади пануючих класів приведе до зникнення самої влади, є "цілковита дурниця", пов'язана з нерозумінням того, що таке влада. Влада у державі — то не особа пануючого короля, цісаря чи президента, які є лише "символами власті", а існує "властиво того розподілу праці, того стану освіти та господарського розвою, який панує у цілій державі. Ніякими бомбами, стилетами та револьверами не змінити цілого суспільного будинку; отже всі криваві діла анархістів... не осягають ніякої цілі".

Держава не лише зосередження зла, а й "двигач поступу", бо людина є суспільною істотою ("громадський звір"), вона живе не самотньо, а в родині, громаді, державі, і для них мусить віддавати частину своєї свободи та особистого права. Тому анархістський ідеал суспільства, побудованого на спільності інтересів громади та федералістичному устрої, де люди будуть високоосвіченими, добросердечними, здоровими тілом і духом, ніколи не буде досягнуто. Така модель суспільного устрою нереальна, оскільки в житті ми маємо справи з людьми темними, здеморалізованими, хворими духовно й фізично, і тому пропонований анархістами устрій не простояв би й днини і закінчився б загальним безладдям.

Глибоко аналізує Франко доктрини комуністичного переустрою суспільства, висунуті Платоном, Т. Мором, Т. Кампанелла, Кабе, Мореллі, Фур'є, Сен-Сімоном, Луї Бланом, Р. Оуеном та іншими, які вбачали причини соціального зла в існуванні приватної власності і протиставляли такому устрою суспільство, засноване на спільній власності, праці та споживанні. Він показує, що можна рожевими барвами розписувати таке суспільство, але яким воно буде реально, як досягнути його, чи є певні межі, де кінчається спільне, колективне й починається моє, власне (їжа, предмети повсякденного ужитку, помешкання, одяг і т. д.), до яких комунізм не може сягати? Виникає ряд інших запитань: про яку спільність можна говорити, коли в суспільстві існують різні види праці, різні рівні культури, освіти, як уявити відносини між різними народами та різними цивілізаціями? Як буде, коли одні народи приймуть комунізм, а інші — ні, і чи не почнеться між комуністичними суспільностями така ж боротьба, яка тепер точиться без комунізму?

Безліч таких теоретичних і практичних запитань породжували багато сумнівів, і тому комуністичні концепції не здобули

значного числа прихильників, хоч стали зерном, з якого виросли різноманітні паростки соціалізму.

Зрозуміло, чому І. Франко не використовує звичну класифікацію вчень на утопічний соціалізм, комунізм і науковий комунізм, дану класиками марксизму. Він має власну точку зору на ці питання і, як засвідчив історичний досвід, не помилився. Трагічна практика побудови соціалізму й комунізму в "окремо взятих країнах" показала, що різниця між соціалістичними й комуністичними утопіями та соціалістично-комуністичною практикою була незначною, а сам комуністичний експеримент над мільйонами людей виявився ще страшнішим, ніж це можна було уявити.

Геній І.Я. Франка, виходячи з учення К. Маркса й Ф. Енгельса про державу диктатури пролетаріату, зміг передбачити головні наслідки процесу реалізації Марксової ідеї.

Визнаючи певне значення вчення "великого соціаліста Карла Маркса", І. Франко тим не менше дає йому обережні оцінки. Він зазначає, що це вчення розглядає як суб'єкт історичного процесу працівників фабрично-промислового виробництва і ставить метою захоплення державної влади міськими жителями, а село й рільництво "полишає якось на боці".

Соціал-демократична партія німецьких робітників, стоячи на основі Марксових поглядів, бажала "захопити в свої руки державну владу" і стати "всевладною панею над життям усіх". Ця держава, продовжує І.Франко, "опікує ся чоловіком від колиски до гробової дошки. Вона виховує його на такого громадянина, якого їй потрібно, запевнює йому заробіток і удержання відповідне до його праці й заслуги. Вона, знаючи потреби всіх своїх горожан, регулює, скілько й чого треба робити в фабриках, скілько вся суспільність потребує хліба й живності, скілько кождий чоловік має працювати, а скілько спочивати, а конець кінців може дійти й до того, скілько в ній людей має родитися, щоб цілість не була обтяжена, дбаючи про надмірне число дітей і щоб живі мали чим вигодовуватися. Отся віра в необмежену силу держави в будущім устрою то головна прикмета соціальної демократії".

Відзначивши привабливість обіцяної марксистами роботи, плати, забезпечення на старості, Франко дає нищівну, вражаючу своїм прогнозом картину майбутнього розвитку держави, про яку мріяли К. Маркс і Ф. Енгельс.

Ці фрагменти праці "Що таке поступ?" тривалий час не друкувалися в радянських виданнях, тому процитуємо їх повністю: "Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник. Але є у тім погляді деякі гачки, що будять поважні сумніви.

Поперед усього та всеможня сила держави налягла би страшенним тягаром на життя каждого окремого чоловіка.— Власна воля і власна думка кождого чоловіка мусіла би щезнути, занидіти, бо ануж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави, зробилось би мертвою духовною муштрою, катехизмою. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народньою тюрмою.

А хто були б її сторожі? Хто держав би в руках керму тої держави? Сього соціал-демократи не говорять виразно, та в усякім разі ті люди мали би в своїх руках таку величезну власть над життям і долею міліонів своїх товаришів, якої ніколи не мали найбільші деспоти. І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернула би вікном: не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів — усе одно, чи родовитих, чи вибираних — над міліонами членів народньої держави. А маючи в руках таку необмежену власть хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її на завсігди! І як легко при такім порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу й розвою, і, довівши весь загал до певного ступня загального насичення, зупинити його на тім ступні на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільности, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового. Ні, соціал-демократична "народна держава", коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі, а була би в найліпшім разі великою завадою для дійсного поступу".

Таким чином, звинувачення в адресу Івана Франка, що він не зрозумів марксизму, є безпідставними. Навпаки, він усвідомив його так глибоко, що складається враження, ніби аналіз Марксової держави дав безпосередній учасник соціалістичного будівництва, а не вчений, що написав ці рядки за 14 років до Жовтневого перевороту в 1917 р. Франко зрозумів сутність соціалістичної концепції Маркса глибше, ніж його численні послідовники.

І. Франко помилився лише в одному — Марксова держава ніколи не змогла забезпечити людині "заробіток і удержання відповідне", крім своїх "сторожів", ніколи не могла нагодувати народ хлібом без допомоги свого найлютішого класового ворога. Ставши "народньою тюрмою" і "великою завадою для дійсного поступу", вона рухнула під власним тягарем, бо закони соціального фантома не узгоджувались з законами розвитку історії.

Майбутнє людства І. Франко вбачає не в пануванні одного

класу над іншим, не в боротьбі бідних проти багатих, не у "всесвітній різанині", а в прогресі техніки, розвиткові науки, культури, освіти, моралі й переконанні, що "послідній акт великої революції соціальної буде остільки лагідніший, оскільки освіта і наука зможе прояснити масам робочого народу ціль і способи цілого діла", — пише він у праці "Наука і її становище щодо працюючих класів".

І. Франко дуже обережний щодо розробки моделей майбутнього суспільного устрою; він зазначає: "Як буде виглядати будучий лад суспільний — сього не мож нині сказати...", хоча він переконаний, що історичний розвиток примусить старе суспільство "упасти, зробити місце другому, досконалішому, справедливішому, більш людському".

Учений прекрасно розумів, що історія — складний процес, не звичайний перелік "важливих подій" — воєн, діючих осіб, процесів, наслідків, що вона ніколи не може стати "повною, скінченою, такою, про котру можна сказати: се будинок готовий, ні одної цеглини в нім не хибує. ...Історія назавсігди останеться таким будинком, котрий кожне нове покоління в більшій або меншій частині перебудовує і пересипає відповідно до власних потреб, до власних поглядів". Вона є закономірним процесом, а людство в своєму розвитку підпорядковане певним "законам, а не залежить від примх і бажань окремих людей".

Історію як науку І. Франко розуміє як "слідження внутрішнього зв'язку між фактами" ("Мислі о еволюції в історії людськості"). Це зумовлює необхідність глибоких досліджень економічних, політичних, наукових зносин між народами, тобто досліджень "історії культури, або історії розвитку народів".

В історії української науки це була нова методологія і нова парадигма для історіографії в розумінні історичного процесу розвитку суспільства, його джерел, механізмів і рушійних сил.

Ці методологічні принципи І. Франко використовує для аналізу соціальної структури в багатьох своїх працях, але особливої конкретики вона набула в історичній монографії "Панщина та її скасування 1848 р. в Галичині" (вийшла в світ в 1898 р.). Вона містить багатий соціологічний матеріал.

Франко розглядає панщину як загальне явище — "законом признану нерівність між людьми", розуміючи її не в локальному значенні як залежність селянина від пана, а як систему ієрархічної залежності людини від людини, котра визначалася нормами права. В цьому контексті він розглядає еволюцію соціальної структури на історії Австро-Угорської імперії.

"Панщизняний порядок" Франко вбачає в законодавчо оформленій системі державної влади, що засновується на повновладді цісаря, котрий має необмежене право контролю всіх

сфер життєдіяльності суспільства. Звідси система "папства" короля (імператора, царя) над своїми міністрами, урядниками ("цісарські очі, вуха й руки") та абсолютна влада над народом. Кожен суб'єкт у системі законодавчо визначеної системи ієрархії є "паном" ("папою") стосовно нижче розміщених на ієрархічних сходинках людей.

Досліджуючи соціальну структуру, Франко використовує важливий гносеологічний принцип — принцип історизму.

Розглядаючи основні елементи соціальної структури в Галичині, вчений робить це на основі зіставлення останньої з соціальною структурою часів Київської Русі.

Порівнюючи життя хлібороба "в часах самостійних князів руських", Франко підводить читача до самостійних роздумів і порівнянь становища сучасних селян зі статусом вільних землеробів XI—XIII ст., яких "до неволі не забирано", хоча в цей час вже були "смерди", котрі поповнювалися за рахунок невільників унаслідок міжкнязівських війн. Формування руського "панства", зазначає І.Франко, відбувалося за рахунок князів та їх дружинників, котрі шляхом загарбання "добра й полоняників" самі ставали власниками землі й закріплених на ній невільників-смердів: "Пани, що поставали таким способом чи то з вояків, чи з багачів, називалися болярами" (від слова болій — більший. — *М.З.*).

Аналогічні процеси відбувалися і в Польщі, де теж "творилася правдива драбина" (ієрархія) від "найдрібніших *свобідних* феодалів аж до найвищого — короля" та різкий розділ "між станом хліборобським і лицарським, що з-німецька прозвав себе *шляхтою* (він німецького слова Geschlecht — рід)". Цей розподіл завершився в Польщі близько 1520 р. остаточним закріпаченням селян і встановленням панщини. Лицарський стан у Польщі згодом забезпечив собі "шляхетську рівність", котра не давала можливості багатшому шляхтичу підноситися над біднішим, але за таких умов "шляхта рівною лавиною перла" до обмеження й знівечення "свободи всеї нешляхетської, а головно всеї хліборобської людності".

З кінця XIV ст. Галичина (тодішня Червона Русь) потрапляє під владу Польщі. Ще на початку XV ст. в Червоній Русі селяни поділялися на вільних і невільних. Вільні—кмети складалися з двох верств — данників і "людей служебних", а позбавлені особистої свободи складалися з невільників і так званих каланників (селян, прикріплених до землі, котрі мали своє господарство), їх називали ще "бідними господарями". За законами Польщі християнин не міг бути невільником, але з появою в Галичині поляків останні не визнавали православних русинів християнами, і з цього часу тут Польща започатковує загальну

панщину, перетворюючи українське селянство в кріпаків. Цей стан тривав аж до відміни панщини за часів Австро-Угорської імперії в 1848 р.

Сама по собі висловлена І. Франком ідея формування панства як особливого соціального інституту цікава в соціологічному плані тим, що вона виокремлює панщину як загальну форму організації соціального життя на певних етапах історичного розвитку суспільства і, одночасно, зберігає певний національний колорит (пан-феодал). Екскурс дослідника в давню історію часів Київської Русі спрацьовував і актуально: статус смерда-невільника наштовхував на порівняння з становищем українського селянина-кріпака в умовах Австро-Угорської імперії та панської Польщі.

Тяжке становище розкріпаченого пізніше землероба І. Франко підтверджує аналізом еміграційних процесів. Він чи не один з перших українських дослідників почав вивчати еміграційні процеси в Галичині. Цьому присвячена його праця "Еміграція галицьких селян" (уперше надрукована 1892 р. у віденському часописі "Arbeiter Zeitung").

Основні причини масової еміграції селян І.Франко вбачає в "хронічному недоборі живності... освіти і злученим із ним у пару недобором прав", де селяни, живучи з землі, не можуть прогодувати себе. Ще однією з причин еміграції галичан до Америки, Бразилії, Румунії, Бессарабії, Угорщини є зростання великих землевласників за рахунок поглинання дрібних землеволодінь чи розподілу останніх на ще менші (в 1848 р. дрібних землевласників було 0,5 млн, а в 1875 р. вже 0,8 млн чол.) та у зв'язку з нерівномірним розвитком капіталістичних відносин у місті та селі. Зубожіння населення, особливо сільського, настільки значне, що в Галичині щороку вмирало 50000 чоловік — більше, ніж у Центральній Польщі, а панівна верхівка й галицька шляхта нічого не робили для поліпшення становища, крім заборон на виїзд та виставлення жандармських постів для призупинення еміграційного потоку.

Ще однією ділянкою наукової діяльності видатного українського ученого були проблеми соціальної статистики.

Франко вважав, що офіційна державна статистика переслідує фіскальні, податкові цілі, тому "наукова статистика може лише з великими застереженнями користуватися нею" і в зв'язку з цим у статті "Потреби аграрної статистики" пропонує зайнятися більш глибокими статистичними обслідуваннями народного життя, що базуються на "добрім методичнім проведенні" з використанням спеціально підготовлених для цього людей (учителів, священиків), котрі були б здатні забезпечити збір різноманітної статистичної інформації для наукових досліджень.

І. Франко вносить важливі практичні рекомендації щодо організації, проведення та техніки збору масових статистичних даних, котрі б істотно компенсували однобічність матеріалів державної статистики й забезпечували можливості розвитку "популяціоністики" (статистичних даних про населення) та інших наукових досліджень, що спираються на масовий емпіричний матеріал.

І. Франко перераховує коло проблем, для наукового розуміння яких не вистачає відповідних статистичних даних. Серед них він називає необхідність вивчення "життєвого бюджету" населення, роду занять, способів "заробкування", ретельне вивчення вірувань, стану здоров'я, освіти, злочинності, смертності та ін. Він радить при збиранні матеріалів використовувати методи безпосереднього спостереження (наприклад, при описах подвір'я, житла, реманенту): потрібно все "записувати на місці, з живих уст, не спускатися на пам'ять", кожен об'єкт статистичного спостереження має фіксуватися "в окремий зошитець". Чим повнішим буде опис, тим краще, бо навіть те, що "не буде безпосередньо належати до статистики... служитиме до оживлення статистичного образу, надасть йому живий колорит та заразом дасть багатий матеріал для етнографа й економіста".

В процесі цих обслідувань можна готувати "вишколених збирачів", котрі працювали б у контакті з комісіями, створеними спеціально для подібних обслідувань, і координувати організацію, проведення й корегування збору статистичних і демографічних матеріалів.

Розуміючи науково-культурне й соціально-політичне значення подібних обслідувань для самого народу, Франко не залишає поза увагою ще один важливий процес — збирання, дослідження й видання матеріалів усної народної творчості.

Відзначаючи особливе виховне й культурне значення цього, Франко підкреслює, що під впливом збірок Цертелєва, Максимовича та польського етнографа Вацлава Залєського, котрий видав збірку "Пісні польські та руські галицького люду" (1833) — "першої ластівки нашого народного пробудження", навіть освічені русини переконалися, що в "устах отсього простого хлопа — панщизняка, живуть пісні та оповідання, котрими можна повеличатися перед світом, живе мова, котру не тільки допускають до книжок, але в котрій чужі люди знаходять дивну красоту, якої неосвічений русин досі ще не бачив і не розумів".

З цього часу в Галичині розпочинається збирання й записи матеріалів усної народної творчості — пісень, легенд, історичних оповідей, казок і т. п. Найвищим проявом і наслідком цього інтересу стала "Русалка Дністровая".

Іван Франко дуже високо оцінює збирання і вивчення фоль-

клору, що, як він підкреслює, допомагало "глибше заглядати в душу свого народу", сприяло формуванню національної свідомості, особливо інтелігенції, та справі відродження нації. Цей процес сприяв формуванню в Галичині національно свідомих діячів української інтелігенції (таких як Йосиф Левицький — автор граматики української мови, Йосиф Лозинський — видавець підготовленої ним збірки західноукраїнських пісень "Руське весілля", Маркіян Шашкевич, Яків Головацький, Іван Вагилевич). Через їх діяльність відбувалося пробудження національних почуттів серед народу. На прикладі творчості М. Шашкевича, твори якого "були немов блискавка серед темної ночі", Франко розкриває величезне соціально-політичне й культурне значення збирання фольклору для зростання самосвідомості нації та її боротьби за свої права.

Слід звернути увагу ще на одну характерну деталь у творчості Івана Франка. Його життя й творча діяльність припадає на другу половину XIX — початок XX ст., але у своїх працях стосовно України, Галичини та українського народу в цілому Франко здебільшого оперує термінами "Русь", "русини", "руський народ", розуміючи під цим Україну, її народ чи галичан-русинів як невід'ємну складову частину української нації. Це показник того, що для Західної України поняття "Русь", "Україна" були синонімічними, тотожними, тоді як для частини населення східних і центральних регіонів нашої батьківщини в силу постійного зовнішнього тиску вони вже втрачали своє початкове значення.

* *
*

Енциклопедична діяльність Івана Франка включає в себе й розробку соціологічної проблематики. Учений був добре обізнаний зі станом, проблемами й течіями сучасної йому соціологічної думки на Заході, плідно використовував її кращі наукові здобутки і критично оцінював недоліки. І. Франко зважено аналізує методологічні та методичні можливості соціологічного пізнання, він підкреслює, що будь-яке пізнання соціальних явищ має спиратися на аналіз "фактичних відносин" з використанням найбільш адекватних пізнавальних засобів. Близько підійшов він до сучасного розуміння предмета соціології як науки про "форми суспільного життя людей".

Франко засуджував суспільство експлуатації та соціальної несправедливості і вбачав засоби подолання його у розвитку осві-

ти, моралі, культури, виробництва шляхом соціальних реформ, а не "всесвітньої різанини" й бунту "бідних проти багатих".

Розглядаючи основні етапи еволюції та механізми розвитку суспільства, І. Франко вбачає прогрес не в зростанні класових антагонізмів, а в кооперації людей, у їх консолідації. Ці функції в значній мірі здійснює держава, котра виникає внаслідок процесів поділу праці, а не розподілу власності. Потреба в ній буде зберігатись, оскільки суспільство не може існувати без влади. Тому концепції утопістів та анархістів Франко розглядає як нереальні. Він дав глибокий аналіз Марксового вчення про державу й показав, що держава диктатури пролетаріату стане державою одного класу над іншими, а фактична влада цього класу зосередиться в руках його керівників, що призведе до трагічних наслідків — системи встановлення постійного контролю над життям людей, державному регулюванню усіх сфер життя людини, де особисте розчиниться в загальному, підпорядкується йому. Така "народна держава" стала б народною тюрмою, нею керуватимуть вожді, які можуть назавжди захопити владу, що стане перепоною на шляху прогресу. І. Франко геніально й пророчо задовго до 1917 р. описав те, що згодом сталося в Росії з перемогою держави диктатури пролетаріату.

Багато уваги приділяв Франко аналізу соцієтальних процесів в Україні, зокрема в Галичині. Він досліджував соціальну структуру суспільства, еміграційні процеси та їх соціально-економічні причини. Особливого значення надавав соціально-статистичним, демографічним та етнографічним процесам і їх ролі в пізнанні соціокультурного життя українського народу, розробляв практичні рекомендації щодо вдосконалення техніки та методики статистичних досліджень соціальних явищ, розглядаючи такі дані як цінний матеріал для наукових досліджень. Підкреслював історичну значущість досліджень матеріалів народної творчості, фольклору, розкрив їх величезне науково-культурне і соціально-політичне значення для розвитку національної свідомості, культури, для боротьби за кращу долю українського народу, за його права та волю.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Розкрийте розуміння І.Франком предмета й специфіки соціології.

2. Чому І. Франко виступав проти крайнощів, пов'язаних з використанням одних і несприйманням інших методів у пізнанні соціальних явищ?

3. Як Франко оцінював значення принципів еволюціонізму в розвитку природних і соціальних явищ?

4. Чому Франко виділяє етику як "найвищу науку"?

5. Розкрийте ставлення І. Франка до концепції соціального дарвінізму.

6. Які основні етапи розвитку суспільства визначає І. Франко?

7. Розкрийте розуміння І.Франком ролі держави та влади в житті суспільства.

8. На основі характеристики І. Франком учення К. Маркса і Ф. Енгельса про державу диктатури пролетаріату покажіть, у чому справдились його передбачення.

9. Як І. Франко розумів модель майбутнього суспільства?

10. Чому І. Франко наголошував на необхідності всебічних статистичних досліджень народного життя?

11. Проаналізуйте основні напрями дослідження І.Франком соціальної структури суспільства.

12. У чому І.Франко вбачав причини масової еміграції українців з території Австро-Угорської імперії?

13. Назвіть пропозиції І. Франка щодо поліпшення якості техніки збору емпіричного матеріалу в статистичних обслідуваннях.

14. Як І. Франко оцінював соціальні і політичні наслідки досліджень матеріальної і духовної культури народу?

◊ Рекомендована література

Франко І. Еміграція галицьких селян // Твори: У 20 т. К., 1956. Т.19.

Франко І. Лист до Ольги Рошкевич 20 вересня 1878 р. // Там же. Т.20.

Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Там же. Т.19.

Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві // Там же.

Франко І. Наука і її становище щодо працюючих класів // Там же.

Франко І. Панщина та її скасування 1848 р. в Галичині // Там же.

Франко І. Потреби аграрної статистики // Там же.

Франко І. Про соціалізм // Там же.

Глава 10

М. ГРУШЕВСЬКИЙ ЯК ІСТОРИК-СОЦІОЛОГ

Ім'я Михайла Сергійовича Грушевського, українського вченого, історика світового масштабу, енциклопедиста-просвітника, етнолога, фольклориста, видатного державного та політичного діяча, недавно виринуло з безодні ідеологічного забуття, та вже міцно ввійшло до наукового вжитку.

Будучи видатним ученим і водночас впливовим громадсько-політичним діячем, М. Грушевський приділяв велику увагу як теоретичним, так і практично-політичним проблемам розбудови молодої Української держави. Комплекс цих проблем містив у собі як суто соціологічні питання (соціально-класова структура суспільства, проблема взаємовідносин міста й села, динаміка громадських суспільно-політичних настроїв), так і соціологічні аспекти питань державного будівництва (проблема суспільно-політичного устрою, національна політика — етносоціологія та етнополітика, соціологія суспільної моралі). У тій чи іншій мірі ці проблеми ставились і розроблялись М. Грушевським у його працях 1917–1921 рр.

Ці праці зараз досить відомі й спопуляризовані багатьма дослідниками. Тому в теоретичній спадщині вченого окреслимо лише "політичну соціологію" М. Грушевського та його оригінальну концепцію "генетичної соціології".

ФОРМУВАННЯ ІСТОРИКО-СОЦІОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ. Захоплення Грушевським соціологією якось "випадало" з поля зору дослідників-науковців, істориків і навіть біографів ученого. Та й сам Грушевський в автобіографіях обминає "соціологічний період" своєї наукової діяльності, як і загалом дуже стисло описує період своєї еміграції. Тому цілком зрозуміло, що в багатьох дослідженнях творчої спадщини вченого зовсім не згадується не лише захоплення Грушевського соціологією, а й такий важливий період його життя, як організація й діяльність українського соціологічного інституту у Відні в 1919 р.

Слід зазначити, що коли мова йде про Грушевського-соціолога, це стосується не лише віденського періоду. Можна сказати, що соціологічний інститут, курс "генетичної соціології" були лише закономірним і цілком послідовним результатом тривалого й глибокого інтересу вченого до соціології як науки про суспіль-

ство. Інтерес цей був не даниною теоретичній моді того часу чи миттєвим захопленням, а скоріш свідомим і закономірним вибором.

Фактично М. Грушевський формувався починаючи вже з студентських років не як "чистий" історик в традиційному для того часу розумінні. Маємо передусім на увазі, з одного боку, типово "позитивістську" з опорою на соціальний факт наукову орієнтацію Грушевського, з іншого — його прагнення не просто реконструювати історичну правду минулого, а створити певну методологію, схему історичного дослідження, опанувати історичний матеріал з точки зору певної історіософської "метаісторичної" концепції. Цілком природно, що в своєму теоретичному пошукові він виходив на методологічні, теоретичні проблеми соціального пізнання взагалі та історичного дослідження зокрема. Стрижневими в цьому пошукові були два питання: "Що таке людське суспільство? Які закони його розвитку та прогресу?" та "Чи можливе об'єктивне наукове дослідження цього суспільства і яка наука для цього потрібна?" Саме ці питання стали теоретичним імпульсом розвитку соціології як науки в середині XIX— початку XX ст. Нагадаймо, що основним завданням нової науки, на думку одного з її родоначальників О.Конта, було створення нових підходів до вивчення суспільства, вільних від теологічних і метафізичних спекуляцій — формування позитивної теорії суспільства. Згідно з Контом, найбільш відповідним природі соціальних явищ специфічним методом соціології є історичний метод — метод історичного порівняння різних послідовних станів людства. Між історією та соціологією, за О. Контом, немає суттєвої різниці. На його думку, панування історичної точки зору, що є знаменням свого часу, є найбільш важливою ознакою позитивізму і водночас його головним підсумком.

Таке розуміння соціології визначало інтелектуальну й культурну атмосферу наприкінці XIX ст. Суспільствознавці шукали й знаходили в ній методологію для своїх теоретичних розвідок, соціологія, в свою чергу, вбачала в історії поруч з етнологією, фольклористикою, порівняльною антропологією один з головних шляхів для свого теоретичного обгрунтування. Це взаємопроникнення соціології та історії, зокрема, було особливо визначним саме для контівської традиції розуміння соціології як науки. Головним чином під впливом цієї традиції формувався і Грушевський як соціолог.

Вирішальною подією для остаточного формування історико-соціологічного світогляду вченого було його перебування в Парижі, що став на той час загальновизнаним центром не лише європейської, а й світової соціології. В 1903 р. М. Грушевський

одержав запрошення від керівництва "Російської Високої школи суспільних наук в Парижі" прочитати курс української історії. Саме в Парижі М. Грушевський поринув у атмосферу передової соціології того часу. Він знайомиться з відомими французькими соціологами та антропологами Емілем Дюркгеймом та Люсьєном Леві-Брюлем, їх ідеями та працями. Вчення Е. Дюркгейма про "соціологію пізнання" (суспільну свідомість) та нормативні фактори людської солідарності справило велике враження на Грушевського, а дюркгеймові "Правила соціологічного методу" він вважає "новою теорією пізнання", в якій "рішаюча причина соціального явища мусить вишукуватись соціальними ж явищами, а не в області індивідуальної свідомості". Високо цінував учений також ідеї колеги й послідовника Е. Дюркгейма по французькій соціологічній школі та "Соціологічному щорічнику" Л. Леві-Брюля, зокрема його дослідження проблем первісних форм мислення.

Таким чином, соціологія не була для М. Грушевського лише історичним надбанням. Він був сучасником багатьох видатних соціологів, був свідком створення та перших публікацій багатьох праць, що ми їх зараз вважаємо класичними. Серед його "соціологічних кумирів" — О. Конта, Г. Спенсера та В. Вундта — двоє на початку сторіччя були ще живі.

Саме ці близькі знайомства з передовими соціологічними ідеями під час перебування в Парижі, а згодом у Лондоні, Лейпцігу та Берліні мали вирішальне значення для творчої еволюції Михайла Грушевського. "До того, — пише О. Пріцак без ризику перебільшити значення цього повороту для вченого, — він був істориком соціал-економічних та суспільних явищ. Кілька років пізніше, після того як він засимілював свої паризькі переживання та відповідну лектуру — він уже в 1909 році (у вступі до 7-го тому "Історії України-Руси") називає себе "істориком-соціологом". За влучним виразом того ж автора, соціологія стала відтепер пасією М. Грушевського. При першій нагоді, восени 1919 р. він заснував у Відні Український соціологічний інститут, що став першим українським науковим закладом в еміграції і діяв до переїзду Грушевського до Києва (1924). До співробітництва у інституті Грушевський залучив відомих українських учених, які перебували тоді в еміграції, — історика й соціолога Вячеслава Липинського, юриста Володимира Старосольського, історика й мистецтвознавця Дмитра Антоновича та інших.

У 1921–1922 рр. співробітники інституту займалися в основному видавничою та лекторською діяльністю. Крім соціологічних праць Грушевського були видані монографії В. Липинського, В. Старосольського, П. Христюка, М. Шрага, М. Лозинського,

К. Грушевської — усього 13 книг, присвячених різним аспектам минулого й сучасного життя України.

Одна з цілей створення інституту, крім наукової, була культурно-просвітницька — ознайомлення зарубіжного читача з культурними здобутками українського народу, бо, за свідченням самого Грушевського, книжки про Україну, які мали можливість прочитати в той час західні політики, "давали лише інформацію, що український народ — це некультурна маса, яка стоїть нижче грузинів, татар і т. д.".

Після повернення до Києва Грушевський не зраджує своїм інтересам до соціології та порівняльної антропології. Він створює при науково-дослідній кафедрі історії України спеціальний "Кабінет примітивної культури". Цей фактично перший історико-соціологічний центр в Україні під керівництвом доньки вченого Катерини Грушевської, соціолога за фахом, видавав у 1924–1933 рр. свій друкований орган "Первісне Громадянство". Грушевський бере активну участь у науковій та видавничій роботі центру аж до останніх років свого життя.

Підсумовуючи творчий шлях і теоретичну спадщину Грушевського як соціолога, умовно можна поділити його соціологічні інтереси на два основні напрями. Перший — пов'язаний з діяльністю Українського соціологічного інституту та соціологічно-антропологічною проблематикою розвитку людського суспільства, його первинних форм і законів еволюції — "генетична соціологія". Другий — більше практично-політичний за своїм змістом, пов'язаний насамперед із діяльністю Грушевського як громадсько-політичного діяча. Умовно ми будемо називати цей напрям "політичною соціологією" Грушевського.

Попередній аналіз формування соціологічного світогляду вченого, безумовно, спільний для обох цих напрямів, хоча формування "політичної соціології" опосередковане також логікою політичної боротьби та громадської діяльності Грушевського. Але про це далі.

"Генетична соціологія" М. Грушевського. Найбільш адекватний вираз соціологічні інтереси вченого, що формувалися під теоретичним впливом ідей класичної позитивістської традиції, французької соціологічної школи Дюркгейма, антропологічних дослідів Леві-Брюля, Л. Моргана, етнології та психології В. Вундта, найшли в його курсі "генетичної соціології", яка була своєрідним вступом до початків еволюції громадянства в Україні.

"Генетична соціологія" являє собою теоретичний курс Грушевського, який він прочитав узимку 1920–1921 рр. в Українському соціологічному інституті. Цей курс у доповненім і пере-

робленім вигляді було опубліковано окремою книгою у Відні під характерною назвою "Початки громадянства (генетична соціологія)" (1921). Передусім декілька зауважень з приводу появи праці та соціокультурних обставин того часу. Сама назва у французькому перекладі, вказаному на титульному аркуші, що буквально звучить як "виникнення суспільства (суспільності)", вказує на актуальність (і не лише для того часу) та гостроту проблеми, що її робить Грушевський об'єктом свого аналізу. Вище ми торкалися характеристики ситуації в науці про суспільство кінця XIX— початку XX ст., що була основним контекстом формування й розвитку соціології як повноцінної науки. Не повторюючи сказаного, підкреслимо, проблема "що таке суспільство та завдяки чому воно можливе" — основна проблема "генетичної соціології" М. Грушевського — звучить в унісон загальному теоретичному пошукові того часу. Відправним моментом цього пошуку стало теоретичне усвідомлення та осмислення фундаментального соціокультурного здвигу, за визначенням М. Грушевського, "одного з великих переломів в провідних мотивах людства", що торкнувся усіх сфер людської життєдіяльності, виявився особливо виразно на початку нового сторіччя в індустріально розвинених країнах Заходу і дістав загальну назву "модернізація".

Сенс цієї трансформації людського суспільства полягає в універсальному переході від традиційних форм суспільності до індустріальних модернізованих, в традиційній термінології — розвинених капіталістичних суспільних і виробничих відносин. У соціологічних системах Е. Дюркгейма, М. Вебера, Г. Зіммеля, К. Маркса та інших була зроблена серйозна спроба дослідити й пояснити сутність процесів цієї трансформації суспільних відносин. В рамках цієї соціології виникла та активно розроблялася сама проблематика соціокультурного та соціологічного самоусвідомлення суспільності через наявну й виразну антитезу "традиційне" — "індустріальне" суспільство.

Справді соціально-економічна та соціокультурна ситуація наприкінці XIX— на початку XX ст., здавалось би, свідчила про загибель традиційного суспільства: переживали глибоку кризу його останні "острівці" — традиційна сім'я, сусідство як система міжособових відносин, ремісницький цех, провінційне містечко. Структурні зміни, що відбувалися в цей період — розподіл та спеціалізація праці, які поглиблювалися на модернізованому та збільшеному підприємстві, бурхливий ріст великих промислових центрів, урбанізація життя, розвиток нового класу управлінців та організаторів виробництва, зрощування промислової та виробничої бюрократії з державною машиною, призводять до того, що суспільство перестає бути цілісним, точніше, як вдало

підмітив Е. Дюркгейм, на місце "органічної солідарності" приходить "механічна".

Таким чином, загострюється серйозне питання: а що ж взагалі робить суспільство суспільством, завдяки чому воно зберігається? Іншими словами, виникає проблема соціальності та соціального порядку, ціннісних та нормативних систем, що забезпечують нормальну життєдіяльність суспільства. Тому цілком закономірним і невипадковим є особливий інтерес соціології того часу до дослідження проблем сутності та функціонування нормативних систем, ідеології, культури і, особливо, релігії (соціологія релігії Е. Дюркгейма та М. Вебера, теорія ідеології В. Парето, поняття колективних уявлень у Дюркгейма та Л. Леві-Брюля).

Водночас цілком зрозуміло, що соціокультурна трансформація традиційного суспільства не знищує суспільство як таке, змінюються лише принципи його організації, система базових ціннісних орієнтацій і характер їх легітимації. Життєдіяльність традиційного суспільства грунтується на традиції. Сама традиція, нарівні з ритуалом, культом героїв та героїчного, що відтворюється у міфі, релігії, є джерелом так званої колективної свідомості. Ця свідомість забезпечує соціальну або "органічну" солідарність у традиційних "домодерністських" суспільствах. Традиція, традиційне, таким чином, — один з могутніх механізмів забезпечення суспільства як цілого, цільності дійсності взагалі.

На рубежі XIX—XX ст. набули широкого розмаху дослідження традиційних типів суспільства, науковий інтерес до яких активно задовольнявся різноманітними й численними матеріалами та фактами етнографії, етнології, порівняльної антропології структурного аналізу по вивченню традиційно громадських культур Африки, Північної та Південної Америки, Австралії та Полінезії. У праці "Первісне громадянство та його пережитки на Україні" М. Грушевський так описує соціокультурний і науковий контекст появи своєї "генетичної соціології": "Остання чверть століття визначилась великими поступами в пізнанню і розумінню первісного світогляду і людських взаємовідносин та переживань тих первісних ідей і форм життя на вищих стадіях культури і громадської організації. З одного боку, незмірно зріс і піднявся в своїй якості матеріал в розпорядженню дослідника... А з другого боку — незмірно вигострився і витончився, став глибшим і повнішим самий дослід". У цій останній обставині Грушевський вбачає, зокрема, велику заслугу Дюркгеймової "французької соціологічної школи", яка "докладним розбором етнологічної і пресоціологічної літератури і біжучого матеріалу, протягом кільканадцять літ, на сторінках свого L'Aneé Sociolo-

gique (1899–1914) навчила твердо і ясно оперувати "соціальними фактами".

"Генетична соціологія", ідеї якої Грушевський розвиває на сторінках своїх "Початків громадянства", продовжила цю актуальну дослідницьку соціологічну традицію вивчення людського суспільства й суспільності. Завдання цієї праці вчений визначає у такий спосіб — "в популярній і короткій формі... ознайомити ширші верстви нашого громадянства з новійшими течіями в сій сфері ("генетичній соціології", — *В.С.*), з фактами і поміченнями, поробленими спільною працею цивілізованих народів". Саме для цього автор цілком свідомо ввів багато цитат і прямих переказів поглядів сучасних йому дослідників людського суспільства ("щоб дати поняття про способи викладення, характер наукового методу і соціологічного мислення").[12]

Працю Грушевського не можна назвати популяризаторською. Вільне володіння матеріалом, грунтовна обізнаність із сучасними йому теоріями розвитку людського суспільства дали змогу вченому створити свою, досить оригінальну концепцію законів еволюції суспільства, виробити свої, "самостійні підходи". Це стосується, насамперед, розв'язання методологічних проблем дослідження суспільності, створення своєї оригінальної концепції на цьому грунті, а також спроби застосувати вироблені соціологічною теорією підходи до східноєвропейського, українського зокрема, матеріалу. Останній темі М. Грушевський присвячує окремий розділ, маючи за мету водночас відродити в українській науці інтерес до соціологічних дослідів, розвинути "зав'язки" "генетичної соціології" в українознавстві, розпочаті дослідами Зібера, Ковалевського, Сумцова, Чернишова, Вовка, Охримовича.

Центральною або, як пише Грушевський, "провідною" ідеєю "генетичної соціології", що дає право говорити про неї як про цілком оригінальну й сучасну соціологічну концепцію розвитку соціальності, є теоретичне обгрунтування законів трансформації людського суспільства та суспільності. Це було гідною відповіддю вченого на сучасний йому виклик часу, суть якого полягав, за визначенням Грушевського, в "реакції проти індивідуалізму і класовості новійшого "цивілізованого" ладу та повороту до колективізму і солідарності".

"Соціокультурна ситуація початку XX ст., що характеризувалася загальною кризою усіх традиційних форм людської життєдіяльності й оголила проблеми самого сенсу суспільної трансформації, механізму й закономірностей розвитку людського суспільства взагалі, тією чи іншою мірою стала об'єктом досліджень багатьох суспільствознавців. В соціології Е. Дюркгейма, наприклад, сутність закону суспільної еволюції пов'я-

зувалася з процесом подальшої диференціації та спеціалізації структур і функцій суспільства внаслідок зростання демографічної скупченості (компактності) розселення та розподілу праці. В соціологічній теорії М. Вебера ключовим поняттям суспільної еволюції є зростаючий процес раціоналізації усіх сфер людської життєдіяльності, який став домінуючим саме в буржуазних суспільно-економічних відносинах. К. Маркс вбачав основний рушійний момент суспільної трансформації в постійній соціально-економічній суперечності продуктивних сил і виробничих відносин.

М. Грушевський по-своєму розв'язує проблему механізму еволюції людського суспільства й різних форм суспільності. Аналізуючи соціальні факти того часу та дослідження соціальної еволюції в минулому, вчений доходить висновку про вирішальну роль у вічних змінах людського життя невпинної конкуренції індивідуалістських та колективістських тенденцій і періодичного чергування переваги то одних, то других. Саме ця боротьба двох тенденцій є, на думку Грушевського, основою того ритму соціальної еволюції, котрий досліджує соціологія і всі соціальні науки.

Цей головний принцип концепції вченого зумовлює відповідну логіку побудови матеріалу, його структуру й завдання дослідження — показати процес переходу людського життя до організованого колективу — родо-племінного, розклад цього колективу під натиском індивідуалістських тенденцій, які приводять до класового устрою, на котрім виросло соціальне життя "цивілізованої доби", й переходу до цієї стадії суспільного життя.

Відомо, що М. Грушевський планував продовження своїх соціологічних студій, розпочатих в "Початках громадянства", двома працями. Одна з них мала дати огляд еволюції класового устрою людського суспільства до нового сучасного Грушевському "натиску колективізму", а друга являла б собою огляд колективістських тенденцій у їх теоретичних формах протягом усієї людської історії. Але й у незавершеному вигляді концепція "генетичної соціології" має досить цільний і послідовний вигляд.

Грушевський передусім дає широку панораму соціологічного знання того часу, починаючи від О. Конта з проблем еволюції та розвитку людського суспільства, встановлює місце своєї "генетичної соціології" в системі соціологічної науки. Найбільшим теоретичним авторитетом з цього питання була на той час теорія відомого антрополога та етнолога Л. Моргана, викладена ним у праці "Давнє суспільство" ("Ancient Society"). Морганівська схема, спопуляризована й дещо реформована Ф. Енгельсом під кутом посилення елементів "матеріалістичного розуміння

історії", стала, за влучним виразом самого Грушевського, "ходячою схемою" соціального розвитку людства.

Власне, побічне, а іноді відкрите дискутування з працею Ф. Енгельса "Походження сім'ї, приватної власності і держави" стає однією з центральних тем "генетичної соціології", яка претендує на статус альтернативної морганівсько-енгельсовій концепції соціального розвитку. (Згадаймо хоча б характерну в цьому відношенні назву основної соціологічної праці Грушевського, співзвучну з Енгельсовою.)

Треба віддати належне порядності та об'єктивності М. Грушевського як ученого. Попри своє неприйняття теоретичних засад концепції Моргана, він відзначає її величезну історичну роль для науки, великий авторитет ученого як дослідника. Критичний аналіз Грушевського об'єктивний і науково аргументований. Його не задовольняє передусім претензія морганівської схеми на універсальність і завершеність, на статус абсолютної наукової істини. Праця Ф. Енгельса ще більше закріпила ці невиправдані претензії. Для Грушевського ж неприпустима абсолютизація правильного лише для певного історичного періоду й певного етнографічного матеріалу погляду на розвиток людського суспільства.

Відправним пунктом для теоретичної ревізії морганівської схеми стали для М. Грушевського висновки про систематизацію початків українського і взагалі слов'янського життя, які "випадали" з морганівської концепції і ще не були грунтовно досліджені в етнології, а також численна нова соціологічна та етнологічна література, факти якої не вписувались у "класичні" теоретичні побудови. Свій висновок про те, що схема, подана Л. Морганом і широко розвинена в ряді праць із соціології та етнології, не відповідає фактичному матеріалу і в кожному конкретному випадку не може бути прийнята як обов'язкова для всіх рас і народів, Грушевський уперше сформулював у своїй "Історії України-Руси", що фактично відіграла роль своєрідного "емпіричного" додатку та обгрунтування "генетичної соціології".

Науковий об'єкт своєї дослідницької концепції М. Грушевський визначає як вивчення початків соціальної організації у її "передісторичних" формах, дослідження "зав'язок" суспільного життя, розвитку його форм, починаючи від найбільш простих і примітивних, та тенденцій і закономірностей, що визначають еволюцію цих простих форм у більш складні. Не можна не помітити в такій постановці питання певного впливу на концепцію Грушевського популярної на той час "органістичної" теорії розвитку суспільства, побудованій на ідеї аналогії людського суспільства з живим організмом та еволюційними законами його розвитку. Погляд, що бере свої витоки ще з соціальної

філософії Платона, Гоббса, застосований у перших соціологічних системах А. Сен-Сімона, О. Конта й особливо Г. Спенсера. Послідовники останнього, сучасники Грушевського Шефле, Лілієнфельд, Вормс розвинули ідеї Г. Спенсера, прагнучи усунути їх недоліки та крайнощі. Теорія "органіцизму" мала вплив і на соціологію Е. Дюркгейма, вона і знайшла свій відбиток у його концепції "органічної солідарності". Треба визнати також, що вихідна ідея "генетичної соціології" Грушевського, а саме, як він сам її формулює, "неустанна конкуренція індивідуалістських та колективістських тенденцій і періодичне чергування то одних то других" — цілком вписується в русло цього напряму. Вкажемо, принаймні, на більш узагальнюючий закон еволюції спенсерової системи, який говорить про постійне чергування універсальних тенденцій диференціації та інтеграції, дія яких поширюється і на людське суспільство.

Водночас досить критично й цілком свідомо підходить Грушевський до "органістичної" теорії, вбачаючи такі її вади й суперечності, як формалізм, спрощення законів розвитку суспільства, крайній індивідуалізм, негація суспільного колективу як творчої, організаційної, регулятивної сили, нехтування морально-етичним фактором.

Водночас Грушевський гостро негативно розцінює й марксизм із його претензією на формування нового та остаточного закону еволюції людського суспільства, в основу якого покладено виробничий фактор і який встановлює залежність соціального процесу від форм організації виробництва — "матеріалістичне розуміння історії". Водночас марксизм, і зокрема Ф. Енгельс, який більше займався практичною розробкою цього питання, не спромігся довести висунутої тези. Грушевський зазначає з цього приводу: "Скінчилося, як знаємо, на популяризації Енгельсом праці Моргана, яка дала огляд перших ступенів соціального розвитку не стільки з економічного, скільки біологічного становища", — як визнавав сам Енгельс. І далі, цілком слушно: "Якоїсь визначеної соціологічної системи, написаної з становища "історичного матеріалізму" властиво нема й досі". З точки зору Грушевського, марксизм став не чим іншим як адаптацією і своєрідним синтезом, з одного боку, спенсерівського натуралізму, його закону еволюції форм матеріальної продукції та, з іншого боку, розвиненої Ч. Дарвіном перспективи одвічної боротьби за існування в звіриному світі.

Нарівні з "органічною" школою класичної соціології Конта—Спенсера "генетична соціологія" Грушевського формувалася під безумовним впливом так званого психологічного напряму соціології того часу. Вже стосовно Д.С. Мілля та Г. Спенсера Грушевський відзначає як їх вирішальне досягнення відновлення в

правах такого могутнього фактору суспільного розвитку, як людська психологія. Щоправда, спенсерівський принцип психологізму вступає в суперечність з біологічним принципом його ж системи — поглядом на людське громадянство як на організм.

Більш послідовно й рішуче психологічний напрям у соціології розвивався відносно різних сфер людського життя й культури (і особливо плідно в ряді праць з історії примітивної культури, що було дуже близьким для М. Грушевського) такими дослідниками, як І. Тен, Фюстель-Кулянж, Г. Тард, Л. Леві-Брюль у Франції, Леббок, Тейлор, А. Ланг і особливо Фрезер у Англії, В. Вундт у Німеччині. Грандіозний науковий проект останнього "Народна психологія" — своєрідний найповніший огляд усіх сторін соціального розвитку людства — справив велике враження на Грушевського. Наукові ідеї Вундта мали, безперечно, великий вплив на творчу та світоглядну орієнтацію вченого під час роботи над своєю "генетичною соціологією".

Завдання та методологія "генетичної соціології. На думку М. Грушевського, "генетична соціологія" як самостійна соціологічна теорія розвитку людського суспільства насамперед має визначитись щодо проблеми початку суспільності. Учений з цього приводу пише: "Те, що ми називаємо *громадянством* чи суспільністю, себто організоване людське множество, об'єднане почуттям своєї солідарності і організованими формами свого співробітництва, чи воно завсіди і скрізь, у всіх краях і у всіх народів повставало в одних і тих самих, бодай приблизно подібних початків і *розвивалось одностайно,* вповні чи приблизно, переходячи в повній послідовності коли не вповні тотожні, то бодай приблизно подібні *організаційні форми співжиття і кооперації*?" І далі, розкриваючи другу сторону цього питання: "Чи походить соціальний розвиток людей з одного джерела, з одного кореня?.. Чи навпаки — людство склалось з різних пород, які в дальнім своїм пожитті мішались, зближувались, уодностайнювались?".

Ці, на перший погляд, суто історико-антропологічні питання мають насправді велике методологічне значення для Грушевського, відіграють роль "вихідної точки" його теорії початків і законів розвитку суспільності і більше — мають значення історично-фактичного обгрунтування та виправдання права існування усієї науки про суспільство.

Мова йде про наявність певних закономірностей розвитку людського суспільства. Для Грушевського немає сумнівів в існуванні таких зв'язків. Проблема постає скоріш у визначенні міри тієї внутрішньої неминучості та "одностайності", що характеризують суспільну закономірність, та межі, до якої має

йти "генетична соціологія" у відшуканні загальних норм і законів суспільного розвитку.

Ця проблема "вихідної точки" (моногенізм чи полігенізм) у тому чи іншому вигляді постає перед кожним дослідником людського суспільства, виявляючи, за Грушевським, таку закономірність: чим більш "гомогенні" в теоретичних засадах дослідника первинні стадії людського розвитку, чим більш прості та елементарні з його точки зору сили й фактори цього розвитку, тим більш "виправданою" і навіть обов'язковою для соціології стає претензія на відшукування й формулювання цих законів. В таку теоретико-методологічну пастку потрапив і марксизм, який, за оцінкою Грушевського, створив надзвичайно спрощену й однобоку інтерпретацію законів людського суспільства, зводячи їх практично до однієї рушійної сили — зміни в формах виробництва. (Чи не звідси — з перестороги не зруйнувати, не втручаючись, в по-своєму логічно завершену й струнку схему людського розвитку випливає ідеологічно-наукове табу на саму постановку питання про різнорідні початки людської історії, залякування теоретичним жупелом расизму всякої неупередженої наукової розвідки, що ставить під сумнів універсальність марксистського закону розвитку суспільства?)

І навпаки, коли в дослідника немає певності щодо однорідності та тотожності початкових стадій людського розвитку, коли його рушійні сили уявляються більш різнорідними й складними, тоді в ставленні до соціологічних законів та усвідомленні їх загальності й універсальності доводиться "бути значно здержливішим чи обережнішим". Грушевський, безумовно, тяжіє до другої позиції, пояснюючи свій вибір таким висновком: "Не можна з категоричністю говорити про єдиний і тотожній початок людського життя, а тільки про *приблизно-подібний*".

Цим теоретичним висновком, що має значення методологічного кредо, Грушевський робить свій внесок в іще й досі не вирішене питання про початки людського суспільства та проблему його походження. На межі сторіч дебатування цих сюжетів досить жваво велося такими відомими теоретиками, як австрійський соціолог Л. Гумбплович, прихильник полігенізму походження людського суспільства, антропосоціологи А. Гобіно та Г. Чемберлен, які, незважаючи на подальші реакційні висновки своїх теорій, чи не вперше підійшли до поняття раси як соціологічного фактору, німецький соціолог Ф. Ратцель, прихильник "географічної школи", німецький соціопсихолог В. Вундт та інші.

Послідовно закладаючи фундамент своєї "генетичної соціології", Грушевський через визнання "приблизно-подібних" характеристик початку людського суспільства цілком логічно під-

ходить до поняття закону соціального розвитку, тобто внутрішнього зв'язку, необхідності, що керують переходами та змінами в формах людської спільності. Те, що закони соціального розвитку існують, не було ні новиною, ні відкриттям уже для основоположників соціології як науки (тобто системи законів) А. Сен-Сімона та О. Конта. Але Грушевський має наукову мужність визнати це питання відкритим. Справа не в сумнівах щодо існування тих законів, а в незадоволеності тим сформованим за образом та подобою класичної механіки тлумаченням соціального закону як закону каузального та, ширше, ідеалом науковості, що був розвинений у контексті "класично-раціональної" наукової парадигми (до якої належав і марксизм) і яка була автоматично перенесена на соціологію.

М. Грушевського не задовольняють вузькі рамки будь-якого (біологічного, економічного, механічного і т.ін.) детермінізму, що як наукова тенденція був досить впливовим у науці про суспільство того часу. Він, цілком природно, підозріло ставиться до намагання звести всю різноманітність і складність процесу соціального розвитку (де закон є "актом волі, при тім волі свідомої") до певної спрощеної схеми, до дії "панівного", чи головного фактора. Сучасно звучить таке риторичне питання автора "Походження громадянства": "Передусім повстає питання, чи людське життя взагалі може бути зведене до таких механічних взаємовідносин і залежностей, які намічаються в природі неорганічній чи органічній?"

Неможливість до кінця "розложити по полицях" процес еволюції людського суспільства та остаточно й однозначно сформулювати закони його розвитку є, на думку Грушевського, показником не слабкості, а навпаки — наукової плідності та, кажучи сучасною термінологією, евристичного потенціалу та конструктивності соціології, зрозумілої у такий спосіб. Інтерпретація поняття соціологічного закону та методологічний пафос Грушевського ріднить його з представниками гуманістично орієнтованих напрямів у сучасній соціології, що лежать в загальному руслі "постмодерністського" підходу до вивчення людського суспільства і водночас ставить під сумнів його "послідовну" позитивістську орієнтацію.

За Грушевським, врахувати дію усіх факторів соціального розвитку неможливо вже з тієї простої причини, що всі вони опосередковані свідомим впливом індивідуальної людської волі на суспільний процес. Саме тому з поля зору класичного соціологічного дослідження постійно "випадали" такі важливі фактори, як елементи доцільності й моральності, що саме і є певними синтезуючими утвореннями спільної дії об'єктивного та суб'єктивного факторів.

Застережуючи певну умовність своєї класифікації, вчений виділяє три основні фактори, що більш-менш стало діють у різних співвідношеннях протягом усієї людської історії, — біологічний, психологічний та економічний. Біологічний фактор, навіть за визнанням такого послідовного прихильника економічного детермінізму, як Ф. Енгельс, переважає на початку суспільної еволюції, тим самим обмежуючи вплив інших факторів. З подальшим розвитком суспільної еволюції дістають перевагу і мають самостійний вплив психологічний фактор у таких проявах, як релігія, регулятивна сила звичаю, моралі, традиції, та економічний фактор. "Тим більше приходиться рахуватись, навіть з становища послідовного детермінізму, — робить висновок Грушевський, — з колективною психологією людської громади і тими елементами доцільності і моральної регуляції, котрі вона вносить сюди".

Як бачимо, Грушевський не виділяє прямо в своїй "генетичній соціології" дію та значення індивідуального або "особистісного" фактору в процесі соціального розвитку суспільності, залишаючись загалом на грунті соціологічного об'єктивізму. Це стає особливо виразним у його концепції історичного процесу, головними чинниками якого є "народ", "народна маса" (поняття, сформовані навіть не в руслі позитивістської традиції, а народжені в лоні метафізики романтичного народництва) та "держава" (в ідеальному розумінні Грушевського — "ідея федералізму", що виконувала роль каталізатора в цілому пасивної народної маси).

Особа, історична постать або "герой в історії" (Т. Карлейль) були в розумінні історичного процесу Грушевським лише продуктом епохи і середовища. Галицький князь Данило, Іван Вишенський, Богдан Хмельницький, не зважаючи на певну ідеалізацію останнього як "героя" та "вождя" українського народу, — всі вони продукти української культури та українського життя.

Але висловлюючись з цього приводу в концепції своєї "генетичної соціології", Грушевський вже не є, підкреслимо ще раз, позитивістом у дусі класичного розуміння цієї традиції як "соціальної фізики". Вчений наполягає лише на рішучому відкиданні крайнього індивідуалізму в традиціях Т. Карлейля, говорить про обмеженість людської волі та її залежність від соціального оточення. Водночас він відмежовується від погано зрозумілого детермінізму, класичним виразом якого вважає марксизм.

Іншу небезпеку для соціології вчений вбачає в невиправданій абсолютизації психологічного, суб'єктивного фактору. Логічно послідовним розвитком цієї позиції, репрезентованої, на думку Грушевського, відомими німецькими філософами В. Діль-

теєм та Г. Ріккертом, є заперечення всякої основи для соціології як науки — "соціологи та історики згідно з таким поглядом, повинні *описувати*, а не бавитися в синтези".

М. Грушевський обстоює в своїй "генетичній соціології" позицію можливості і навіть необхідності дослідження соціальних законів. Тут історик-соціолог, як не парадоксально, значно радикальніший, ніж, наприклад, такий науковий авторитет, як В.Вундт. Останній все ж таки обмежував завдання соціології суто описовою роботою і, визнаючи право на існування соціології як науки про походження людської суспільності, рекомендує, однак, триматись їй більше історичного грунту. Соціологія у вундівській інтерпретації стає лише частиною історії, частиною історичного спостереження — "історією становищ" (Geschichte der Zustande).

Фактично мова йде про певну методологічну суперечність, яка виникає у кожного дослідника соціальних процесів і з якою зіткнувся також Грушевський. Бажання дослідити соціальний процес у всій його повноті та живій конкретиці виключає, на перший погляд, можливість якоїсь його класифікації або дослідження законів його розвитку з тієї причини, що залишається завжди, принаймні, один неврахований фактор, тому що впливи різних функцій соціального життя перехрещуються, нейтралізуються у непередбачений спосіб, викликаючи регресивні рухи в формах соціальної еволюції. Існування цієї непередбаченості, "обов'язкового неавтоматизму", моменту випадковості соціального розвитку, в основі якого присутня свідома людська воля та свобода індивіда, давала прихильникам "описового завдання" соціології сильні аргументи.

Водночас ці погляди в тій чи іншій мірі лежали в руслі загальнокультурної реакції початку XX ст., що не обмежується лише науково-методологічними рамками і співзвучна пафосу, проголошеному "філософією життя". В науках про суспільство ця реакція позначилась, зокрема, як цілковита або часткова відмова від панування принципу детермінізму.

Водночас — і це добре розуміє Грушевський — без певних узагальнень, без аналізу закономірностей і встановлення певних законів соціального розвитку соціологія як наука про суспільство неможлива. На думку вченого, справа справжньої соціальної науки — і лише це дає їй змогу пройти поміж "сцилою" емпіризму з його набором несистематизованих і випадкових фактів та "харибдою" "залізного" детермінізму, що підганяє конкретне життя під мертву абстрактну схему, — встановлювати та досліджувати "типові для людського соціального розвитку становища" та "тенденції певної одностайної еволюції в кожній з функцій людського життя".

Ці тенденції, безумовно, існують, і саме вони, на думку Грушевського, можуть бути підведені (це підведення, про що постійно нагадує вчений, умовне, релятивне, саме тому мова йде про закони-тенденції) під категорію емпіричних законів. Учений виділяє такі діючі в суспільстві закони-тенденції, як самоохорона роду, постійна диференціація, спадковість, виживання найбільш пристосованих (біологічні), наслідування і вибір (психологічні), залежність попиту й пропозиції, поділ праці (економічні). Ці закони-тенденції надають усьому соціальному процесові, за висновком Грушевського, той ритм і ту загальність, котрі рішуче виводять соціологію за межі суто описових завдань і роблять її теж справжньою наукою про певні загальні й постійні тенденції і форми соціального розвитку.

Постійно наголошуючи на небезпеці абсолютизації законів-тенденцій розвитку суспільності, Грушевський вичерпно формулює завдання соціології як науки, що й досі звучить цілком сучасно: "...Відкидаючи випадкове і вибираючи основне і постійне, вибрати те, що становить властиву основу сього ритму (ритму соціального процесу. — *В.С.*), те, що стремить до повторювання, до постійності".

Таке розуміння соціології як науки, її завдань та об'єктів дослідження ріднить концепцію Грушевського з теорією "ідеальних типів" М. Вебера, а також із сучасними розвідками таких представників феноменологічної соціології, як А. Шюц та М. Натансон, які приділяють велику увагу проблемам об'єктивної основи науки про суспільство, виділяючи поняття "типологічного", "соціального типу" як об'єктів соціологічного дослідження. Вивчення цих теоретичних питань стає для Грушевського методологічною основою для подальшого розвитку його концепції походження суспільності.

Розвиток поглядів на початок суспільного життя. Друга складова частина "генетичної соціології", так би мовити, теоретично-прикладна, являє собою збір багатого етнологічного матеріалу, почерпнутого Грушевським із численних джерел і досліджень різних форм людської суспільності, що розташований та структурований ученим відповідно до концептуальної схеми його теорії. Своєрідним вступом до цієї частини є розгорнутий критичний аналіз розвитку поглядів на початки суспільного життя.

Грушевський детально й послідовно аналізує теорії походження людського суспільства, починаючи з античних схем — концепції Арістотеля, класичних взірців у канонах греко-римо-іудейської цивілізації, патріархального родового побуту в пере-

ході до держави, змальований ще в П'ятикнижжі, і закінчуючи популярними на той час теоріями походження суспільності Й. Баховена, Д.Ф. Мак-Ленана, Дж. Леббока та Л.Г. Моргана. Саме теорія останнього, що підтвердила, доповнила, розвинула концепції попередників і знайшла свій завершений вираз у так званій схемі п'яти стадій розвитку подружжя та суспільності, була стверджена як універсальна схема людського соціального розвитку значною мірою завдяки численним подальшим розробкам і популяризаціям, серед яких — уже згадувана праця Ф. Енгельса.

Але нові численні факти й матеріали етнологічних досліджень, що особливо бурхливо розвивались наприкінці XIX —на початку XX ст., поглиблення студій над духовним життям так званих "примітивних народів", вивчення їх психології та культури, які знайшли свій яскравий вираз, наприклад, у працях Б. Тейлора та Дж. Фрезера, ставили під сумнів завершеність та універсальність морганівської концепції походження суспільності. Грушевський так формулює головний висновок цих, по-своєму революційних нових поглядів: "Соціальна еволюція в своїх початкових стадіях показалась незмірно складнішою, ніж собі уявляли приклонники надто упрощеної морганівсько-енгельсівської схеми. Не тільки сексуальні, а взагалі біологічні інстинкти, мотиви самозахования і помноження роду, стихійний гедонізм ... нераз відступають зовсім на другий план перед факторами іншого порядку — психологічного і соціального". І далі, висловлюючи сутність нового якісного розуміння проблеми походження суспільності: "Соціальний інтерес набирає самостійного значення, береться регулювати біологічні потяги, що немов зникають перед напливом різних, часто не дуже ясних нам ідей і уявлень, які пхали людей на найбільші самовідречення в цій сфері".

Після усвідомлення дії цих багатьох, до того не відомих фактів розвитку людського суспільства (у тому числі ірраціональних — не тільки під кутом зору класичної позитивістської соціології) стало очевидним, що спроба пояснити еволюцію суспільності, виходячи лише з факту еволюції подружжя, має зайняти дуже скромне місце, зберігаючи, однак, значення спеціальної етнологічної теорії.

Тому в концепції "генетичної соціології" Грушевський намагається послідовно впроваджувати свій методологічний принцип органічного синтезу основних факторів розвитку людського суспільства — біологічного, психологічного та соціального. З точки зору верховенства цього підходу він структурує величезний етнологічний та історико-культурний матеріал, виділяючи такі три основні стадії розвитку суспільності: початки суспільної

організації, племінно-родова організація та процеси її розкладу, що знаменують собою перехід до класово-державного укладу.

Перша стадія розвитку суспільності характеризується, за Грушевським, перевагою біологічних факторів розвитку досоціальних форм організації та відокремленням людини й людського колективу зі сфери тваринного існування з подальшим поглибленням дії соціального та психологічного факторів. Вступають у дію також економічні фактори об'єднання людей у такі первинні форми суспільності, як рід, скупина, плем'я у первісному колективі. Діють також морально-регулятивні функції різних культів, тотему, формуються звичай, традиція, зародки моралі, утворюючи ту сферу соціального, яка визначалась Е. Дюркгеймом як "доконтрактова солідарність". Глибокі зміни відбуваються у сфері родинних відносин та формах сім'ї, що шляхом тривалої еволюції, яка проходить неоднаково у різних народів, веде до класичного "цивілізованого" подружжя.

Друга стадія характеризується пануванням племінно-родової організації та процесами її поступового розкладу під впливом економічної диференціації, розвитком особистої власності та відокремлення родини чи родинної сім'ї із загалу племені. Формується влада та соціальні верстви, яким вона належить, — військова аристократія, цивільні та релігійні авторитети.

Процеси розкладу племінно-родової організації неминуче приводять до формування класової держави, що й знаменує собою наступ *третьої стадії* розвитку суспільності. Грушевський детально аналізує погляди на державу й державність, розвинуті в теоріях Л. Моргана, Ф. Енгельса, В.Вундта, Елінека та Леніна. Полемізуючи з думкою останнього про одвічність держави, вчений розрізняє поняття держави взагалі, елементи та зав'язки якої можна знайти вже на стадії племінно-родової організації, та держави класової, що є прикметою певної зрілої стадії розвитку суспільності.

Грушевський розглядає типи переходу до класово-державного укладу в різних культурах та в різних народів, аналізує головні явища-тенденції у формуванні класової держави — наростання індивідуалізму проти колективістських засад спільності, всесторонньої нерівності проти егалітарності племінного братства, егоїзму проти групової солідарності. Розвиток класової держави супроводжується, за Грушевським, також появою нових релігій і культів, що легітимізують новий статус-кво, виникненням героїв і "кращих людей", поділом суспільства на чітко сформовані соціальні верстви з монархом нагорі.

Як народника-демократа за переконаннями Грушевського особливо цікавлять процеси демократизації влади, які є, на його думку, неминучими для певного історичного етапу розвитку

класової держави. Безпосередню причину суспільно-історичної необхідності "демократизації влади" Грушевський вбачає в наростанні суперечності між тенденціями концентрації та монополізації засобів і впливів влади в руках невеликої "владущої" верстви та її ж інтересами самозбереження й утримання влади, яке можливе лише за умови "поширення бази", тобто притягання все ширших соціальних верств до участі у владних структурах. В процесі подальшої класової диференціації з'являється відмінний від старої традиційної аристократії новий клас — власники нового багатства, які вимагають підкріплення свого реального панівного економічного становища владним представництвом. Цей клас людей "нового багатства", за влучною характеристикою Грушевського, майстерно експлуатує так званий "народний інтерес", висуваючи гасла рівноправності, пускаючись у демагогію, гуртуючи навколо себе принижених і поневолених.

М. Грушевський, здається, дуже скептично ставиться до реальної демократизації влади в класовому суспільстві, хоча таку упередженість можна визнати правомірною за певних історичних умов та обставин. На думку вченого, компроміси в боротьбі за владу між старими верствами можновладців та новим класом, що спекулює на таких вимогах "народного інтересу", як широке і навіть загальне виборче право, розширення натуралізації, парламентаризм та плебісцити, — це "лише уступки, на які приходиться владущим іти, щоб заспокоїти обділені верстви ілюзією, ніби то й вони беруть участь у правлінні, ніби то державна організація та її влада являються органом не самої владущої верстви, а апаратом народоправства і законодавство не твориться волею самої правлячої касти, а виявляє волю всього народу, його вибранців".

Досліджуючи далі соціологію механізму влади, Грушевський доходить висновку, що панівна верхівка також необхідно еволюціонує в бік подальшого пристосування до демократичних вимог, присвоюючи та опановуючи право на вираз всенародної волі, асимілюючи та розчиняючи у своєму середовищі соціальні елементи, які випливають на демократичній хвилі.

Серед основних методів і способів збереження панівною верствою влади вчений називає психологічну обробку обділених верств — нейтралізацію або послаблення їх почуття соціальної кривди, використання зверхніх, декоративних форм рівноправності й суверенності народу, тимчасове поліпшення умов життя, фактично — підкуп, "чисто фізичне годування сього суверенного народу кандидатами на власть у різних формах, — більш або менш багаті і розкішні забави й учти", використання у якості ідеологічного забезпечення своєї влади мистецтва і на-

решті, такої могутньої сили, як національне почуття, "котрим владущі верстви звичайно стараються заповнити ту моральну порожняву, що з'явилася на місці зруйнованої їх роботою племінної солідарності, свідомості морального зв'язку, що була колись живою душею родово-племінного життя". Прекрасний соціологічний аналіз, що звучить переконливо та актуально майже сімдесят років потому!

"Українські переживання" як дослід "генетичної соціології". Окремою частиною "генетичної соціології" М. Грушевського, що має цілком самостійне значення, є розділ "Українські переживання" — дослідження "генетичної соціології" на суто українському етнокультурному матеріалі, аналіз проблеми походження суспільності в її різних історичних формах в українській культурі. Власне, цей розділ не завершений Грушевським. Відомо, що вчений сподівався повернутися більш детально до цієї теми.

Але й у такому вигляді — наукового нарису, що лише ставить проблему, не розв'язуючи її до кінця, — ця частина "генетичної соціології" дуже важлива. Фактично М. Грушевський чи не вперше в історії української соціології, яка перебувала на той час у зародковому стані, свідомо ставить за мету дослідити величезний етнографічний та літературний матеріал з українознавства суто соціологічними методами, робить спробу розглянути його під кутом зору соціологічного, зокрема з позиції своєї "генетичної соціології".

До того ж серйозний доробок світової та європейської соціології щодо проблеми походження громадянства зовсім обминав так званий "слов'янський" та український зокрема матеріал. "Хотілося, — пише М. Грушевський, — зовсім натурально об'яснити ці пережитки, які заховались у різних слов'янських народів, в тім числі й українського, з загальної еволюції соціального життя і подружніх відносин — слов'янським матеріалом підкреслити загальну схему, дану згаданими дослідниками (Баховеном, Мак-Ленаном, Леббоком, Морганом. — *В.С.*)". Нагадаємо, що саме деякі розбіжності між фактами походження та еволюції суспільності у слов'янських народів та універсалізованою як загальною теорією походження суспільства Баховена—Моргана були однією з головних мотивацій Грушевського в дослідженнях своєї "генетичної соціології".

В "Українських переживаннях" М. Грушевський звертається до творчої спадщини таких видатних українознавців-етнографів, як Микола Зібер, Микола Сумцов, Максим Ковалевський, Микола Чернишов, Федір Вовк, польський філолог Миколай Змігродський; їхні діяльність і праці були, за переконанням самого Грушевського, "зав'язками генетичної соціології в укра-

їнознавстві". Микола Зібер, наприклад, у своєму дослідженні про братства та парубоцькі громади в Україні чи не вперше вказав на їх аналогію з поколінними організаціями інших народів і вбачав у них свого роду переживання молодшими поколіннями примітивних форм комунального подружнього союзу, вже залишеного старшими генераціями. Студії про українські парубоцькі громади, розпочаті Зібером, були продовжені талановитим М. Чернишовим. Харківський професор-етнограф Микола Сумцов у своєму дослідженні "Досвітки" встановив сліди так званого "змішаного" або "комунального" шлюбу в українських звичаях і інтерпретував, зокрема, досвітки та вечорниці як форму "пробного шлюбу" — перехідний ступінь від полігамії до моногамії. Фактично з позицій "генетичної соціології" досліджував український весільний ритуал етнолог Федір Вовк.

Але так добре розпочаті в 1880–1890 рр. студії з української соціальної етнології з різних причин та обставин не набули свого подальшого розвитку. Саме ці дослідження могли б бути, на думку М. Грушевського, потенційним джерелом для розвитку повноцінної соціології (і не лише "генетичної") за європейським зразком. Намагаючись якось заповнити цей вакуум, Грушевський накреслює деякі перспективні методи роботи з величезним несистематизованим матеріалом з українознавства, що актуальні й досі.

Насамперед це кваліфікована робота з українськими історичними пам'ятками та джерелами, з історичним матеріалом взагалі. (Вчений ілюструє цю вимогу своїм історико-соціологічним коментарем відомого літопису про поганські звичаї українських племен.) Другим завданням є, на переконання історика-соціолога, доповнення й розвиток етнологічних та етнографічних концепцій українських вчених з позицій нових досягнень соціологічної теорії — фактично мається на увазі друге прочитання й соціологічна "модернізація" цих концепцій. Підкреслюючи цю обставину, Грушевський посилює суто "соціологічні акценти" в ставленні до етнографічного матеріалу: "Теперішнього дослідника інтересують не стільки питання, чи такі форми відносин були, — він знає, що соціальний устрій не раз переходив від моногамічної, парної сім'ї до пожиття полігамічного або колективного — полігінії, поліандрії, групового шлюбу під впливами обставин економічних, психологічно-релігійних, інтересів оборони і т. ін. Тому для нього не більше важний факт самого існування тої чи іншої форми, як ті обставини, той соціальний, економічний і культурний круг... в яких творилися ті чи інші зміни шлюбного зв'язку... і власне ця соціальна обстанова, що впливала на зміну подружніх та інших відносин, — це якраз те найбільш інтересне, що досліджує соціолог".

Базуючись на цій соціологічній позиції інтерпретації фактів соціокультурного життя, такий яскравий і значний феномен української історії, як, наприклад козацтво з його куренями, сексуальною мораллю, відокремленням від родинного життя, може бути розглянутий, на думку Грушевського, не лише у вузьких рамках аналогії західноєвропейським братствам-орденам, а як більш ширше — чоловіча організація, парубоцька громада, відома в історії різних войовничих племен.

Справжній соціологічний підхід, вважає вчений, пропонуючи принципи своєї "генетичної соціології", означає багатогранний, позбавлений однобічності аналіз соціальних фактів. На жаль, соціологія та етнологія кінця XIX — початку XX ст. (і не лише українська) не була позбавлена цієї вади. В студіях із проблем походження суспільності, наприклад, головна увага дослідників була акцентована на еволюції сексуальних відносин, яка буцімто й була головною причиною історичної трансформації сім'ї і, відповідно, всього суспільства. Часто поза зором дослідників залишались інші, не менш важливі фактори соціальної еволюції. Грушевський у своїй соціологічній концепції походження суспільності — "генетичній соціології" — свідомо намагався позбутися багатьох вад сучасної йому суспільної теорії і не без певного успіху.

"Українські переживання", що підсумовують курс "генетичної соціології" Грушевського, є по суті науковим заповітом ученого, його вболіванням та переживанням за долю української гуманітарної науки взагалі й соціології зокрема. Наукове й громадське завдання книги Грушевського — сприяти відродженню у нас інтересу до соціологічних дослідів, ще й сьогодні можна вважати цілком актуальним.

Як не парадоксально, ситуація кінця XX ст. (і не лише українська) з такими універсальними факторами, як наростаюча гетерогенність та суперечливість суспільних відносин, розбудження та активізація незавершених у деякій мірі етноформуючих процесів, укладання та формування громадських відносин на чималих теренах, проблеми творення соціального договору-контракту майже з нуля, жагуча потреба формування громадського суспільства нарешті, — майже буквально в своїх головних тенденціях нагадує, відтворюючи її проблеми, соціокультурну ситуацію рубежу XIX—XX ст.

В час трансформації основних суспільних вартостей, в час іноді безплідних дебатів та мітингування на теми "яке суспільство ми збудували і маємо будувати" як ніколи є серйозним і науково виваженим більш фундаментальне та принципове питання: "а чи маємо суспільство взагалі" — суспільство, що в дусі "генетичної соціології" Михайла Грушевського трактується

як громадянство, спільність. І повертаючись до основи основ, "що таке взагалі суспільство", проблеми "генетичної соціології" як основні проблеми розвитку людського громадянського життя сьогодні, як і завжди, на порядку денному.

Політична соціологія М. Грушевського. У теоретичній спадщині М.С. Грушевського становлять значний інтерес ідеї та концепції, що тісно пов'язані з його громадсько-політичною діяльністю. Умовно окреслимо їх як "політичну соціологію" Михайла Грушевського. Чому саме політична соціологія, а не "соціологія політики" чи більш звичне й легітимоване в сучасному науковому вжитку "політологія"? По-перше, не зважаючи на різноманітність за своїм складом і ступінню узагальнення концепцій та ідей, об'єднаних у цьому напрямі, всі вони підпорядковані одній головній ідеї — праву українського народу на самовизначення аж до створення своєї власної незалежної держави. Мета й засоби її досягнення — політичні, безумовно. Водночас "технологія" досягнення цієї мети, закони дії політичного механізму як такого — саме те, що може бути головним предметом соціології політики або політології як науки про політику, — постійно занурені у М. Грушевського у більш загальний науковий контекст.

Поняття політики підпорядковані законам суспільного розвитку та закономірностям функціонування суспільства. Останні, як відомо, і є основним предметом саме соціології як науки. Більш того, в тій розширеній інтерпретації, яку М. Грушевський дав своїй "генетичній соціології", його політична соціологія є, на нашу думку, закономірним розвитком положень першої, її, так би мовити, прикладним додатком і водночас — метою. І навпаки, події Української революції 1917–1918 рр. були тим безпосереднім історичним досвідом, переосмислення якого становило основу та в чималій мірі поштовх до наукового аналізу законів суспільного розвитку.

У своїй політичній соціології М. Грушевський з неупередженістю й терпінням ученого і водночас із практичним досвідом політика досліджує і визначає ті передумови, обставини й перспективи, за яких розвивалося й буде розвиватись українське суспільство. В цілковитій відповідності з методом своєї "генетичної соціології" він виводить генезис ідеї української державності, починаючи з найдавніших часів Київської Русі й кінчаючи проголошенням Української держави у 1917 р.

М. Грушевський виконує величезні за своїм значенням завдання — обгрунтовує історично, теоретично та юридично право українського народу на власну державу, довівши, що цей народ існує як окремий історичний, культурний та етнічний суб'єкт.

"Це людина, яка встановила наукові, точні підстави нашої державності", — сказав про нього В. Винниченко.

В особі М. Грушевського маємо діяча, який брав безпосередню участь у творенні української державності, в обгрунтуванні принципів її політики та устрою (був членом Центральної Ради від перших її днів). Як писав сам М. Грушевський у праці "Хто такі українці і чого вони хочуть", "ні одне засідання її (Ради. — *В.С.*) не відбувалося без моєї присутності... Я брав участь в укладенні її оповіщень і її Універсала. Моє слово — не слово Центральної Ради, але слово чоловіка, свідомого її діяльності, її планів і намірів...". Тому цілком природно, що вивчення політичної спадщини вченого є не лише вивченням політичної ситуації та подій того часу в Україні, поданих з "перших рук", а й аналізом глибинних тенденцій, соціальних завдань і стратегічних перспектив розвитку демократії в Україні.

Проблема політичної організації українського національно-демократичного руху. Лютнева буржуазно-демократична революція 1917 р. в Росії створила сприятливі соціально-історичні умови для розгортання національно-демократичного руху в Україні. На відміну від російської революції український рух 1917 р. поєднав два історичні завдання — завдання соціально-демократичних перетворень, що загалом збігалося з лозунгами російської революції, та завдання національно-культурного відродження. Це поєднання соціальної та національної емансипації, їх діалектика створили своєрідність і специфіку української ситуації 1917 р. й висунули на порядок денний потребу творення принципів політичного керівництва, ідеології та організації національно-демократичного руху.

Завдання було по-своєму історично унікальне, спроби практичного вирішення якого у 1917 р. в Україні набагато випередили за своїм часом деякі сучасні теоретичні розробки соціології організації та теорій систем, що самоорганізуються. Адже мова йшла про творення політичної організації, політичного центру, держави та її устрою в суспільних умовах, де була відсутня новітня розвинена традиція державництва й суспільної організації. (Нагадаймо, що УНР була створена майже після двох з половиною сторіч після руйнування останнього осередку організації української державності у вигляді козацької республіки в другій половині XVII ст.) Українське суспільство початку XX ст. було в значній мірі неструктуроване соціально й політично. Основною масою населення та основним соціальним класом залишалося селянство. Міський робітничий клас був здебільшого нерозвинутий політично. Національна інтелігенція малочисельна. Соціальна неструктурованість українського сус-

пільства зумовлювала слабкість і незначний вплив на соціальне життя українських політичних організацій і партій.

Слід зважити й на те, що національна держава була створена в обставинах майже зруйнованого, невизначеного чітко в національному й культурному відношеннях поняття української ідентичності. Іншими словами, за свідченням В. Винниченка, "тих українців, які уже мали національну свідомість, було мало", "во-істину, ми за тих часів були богами, які бралися з нічого творити цілий новий світ. Дійсно з нічого".

Політичним центром організації українського суспільства в його державних формах стала Українська Центральна Рада, одним з керівників та ідеологів якої став М. Грушевський. Власне завдання організації (і самоорганізації) української суспільності й були "першим гаслом, з котрим вийшла Українська Центральна Рада перед свій народ". М. Грушевський розуміє, що мова йде не лише про організацію етнічної спільноти у певних формах, а саме про організацію первинних форм громадськості, цілком у руслі подальших ідей його "генетичної соціології" — громадянського суспільства в сучасному розумінні слова.

Єдиним способом творення цієї нової громадськості є, за М. Грушевським, національне самовизначення українського народу, а формою її існування — спочатку національно-культурна автономія у межах демократичної Росії, а потім за обставин, що склалися в ході історичних подій, — власна незалежна держава. Звідси й політичні завдання, які стояли перед Центральною Радою у 1917 р., — осягнення широкої автономії України, забезпечення всієї повноти політичного й національного життя українського народу та охорона прав і інтересів трудящого люду. Як бачимо, тут чітко поєднуються два невід'ємні завдання української революції — національне та соціальне.

Головним суб'єктом соціальних перетворень ідеологи національно-демократичного руху бачили народ. Поняття "народ", звичайно, досить невизначене в соціологічному та політичному значеннях. Воно дає можливість для політичних спекуляцій і демагогії усіх сортів в усі часи. Це цілком усвідомлює М. Грушевський, зазначаючи пізніше в своїх "Початках громадянства" можливість використання понять "народ" і "народний інтерес" у боротьбі за владу між старими й новими панівними соціальними верствами. Але водночас, як не парадоксально, саме це поняття найбільш вдало поєднувало в собі національний і соціальний аспекти української революції, а також адекватно "охоплювало" саму сутність українського суспільства того часу, головним виразом якого була власне недорозвинена соціальна

структурованість і невизначеність основних класів громадянського суспільства. (Найчисельнішим класом в Україні того часу було, як уже зазначалося, селянство, з яким і асоціювалося традиційно поняття "народ".)

Саме поняття "народ" є найбільш точним для соціальної характеристики сучасних демократій, опорою яких є так званий "середній клас". Це поняття є, власне, сутністю усієї демократичної традиції та демократії як політичного режиму "влади народу". Коли зважити на те, що кінцеву мету соціальних перетворень в Україні М. Грушевський вбачав у створенні демократичного суспільства у формі Української незалежної демократичної держави, то не дивно, що саме "народ" розглядався ним як головна рушійна сила та головний соціальний чинник цього процесу.

Такий соціальний пріоритет в організації громадянського суспільства був зумовлений у М. Грушевського насамперед його особистим глибоко демократичним, "народницьким" світоглядом. Одним з характерних виразів цього світогляду був певний вплив досить стійкого уявлення, притаманного багатьом політичним діячам української соціал-демократії про природну безбуржуазність українців як нації. Так, зокрема, говорячи про потребу творення нового життя, нового "ладу" в Україні, творення нових форм у всьому суспільному житті, М. Грушевський у праці "Хто такі українці і чого вони хочуть" закликає знаходити в процесі цієї соціальної творчості те, "що відповідає потребам України як краю і українського народу як народу робочого, трудящого, що не має своїх власних, українських буржуазних великоземельних та капіталістичних верств і мусить дбати про інтереси свого трудящого люду".

Прагнення опори на найширшу національну й соціальну базу та селянство як його найбільшу соціальну верству в Україні, заперечення якої б то не було диктатури одного класу над іншим було головною перевагою і водночас, як не парадоксально, головною слабкістю політики організації національно-демократичного руху в Україні порівняно з більшовицькою політикою соціалістичної революції в Росії.

Зіткнулися в зрівнянні свого втілення в соціальну практику не просто дві політики, а дві методології та два способи розуміння соціального процесу. Один, яскравим представником якого був М. Грушевський, тяжів до класично позитивістського контівського розуміння соціального процесу з такими його невід'ємними рисами, як об'єктивізм, відмова від насильницького втручання дослідника у перебіг законів саморозвитку соціальної матерії, повага й визнання об'єктивного статусу тих законів. "Контівський", а ширше — об'єктивістський підхід значно

ближче в соціальному втіленні саме до демократичних форм організації та самоорганізації суспільства.

Інший підхід, утіленням якого була більшовицька революція 1917 р. в Росії, базувався на протилежних методологічних засадах розуміння соціального процесу, що були засновані марксизмом і розвинені Леніним. Наріжним каменем цієї соціальної методології, якій був притаманний крайній суб'єктивізм і навіть волюнтаризм, було як відомо, вчення про диктатуру пролетаріату, насильство одного класу над усім суспільством. У більшовистському трактуванні соціальний процес і соціальна реальність — то безвільна матерія, насильство над якою з боку політичного деміурга-партії не лише виправдане, а й необхідне. Ідеологічна схема під кутом зору цієї методології має панувати над життям, насилуючи його форми та процеси самоорганізації. Практичне втілення принципів такої спільноти тяжіє, безумовно, до авторитарних і тоталітарних форм соціальної організації. Хоча соціальна алхімія марксизму-ленінізму виправдала себе як техніка й тактика передусім захоплення політичної влади й формування штучної суспільної організації та солідарності, у стратегічному значенні історія підтвердила скоріш спосіб організації суспільності "знизу", створення таких його форм, що самоорганізуються за об'єктивною логікою суспільного процесу.

Центральна Рада для М. Грушевського — це "осередок", "координаційний центр", медіатор, що "має об'єднувати і керувати національно-політичною діяльністю всіх українських організацій для осягнення тих політичних завдань, для яких об'єдналися ці організації". Як бачимо, смисл організації, за М. Грушевським, в опосередкуванні та керівництві власне саме самоорганізаційних процесів, їх підтримка та активізація ("пробудження", за влучним виразом В. Винниченка). Успіх усіх соціальних перетворень, реалізації планів і проектів соціального й національного будівництва в Україні залежатиме, за М. Грушевським, від того, чи підтримає їх народ, чи стане він сам активним і творчим чинником суспільної організації та самоорганізації, бо "кінець кінцем все чисто — і свобода, і революція, і воля України, і справа земельна — залежить від того, чим буде наша народна маса і передусім наше селянство: чи розпорошеною купою піску, котру перший подув вітру може підняти і рознести, чи твердою опорою, міцним фундаментом, на котрім опереться свободна, автономна, народна Україна".

М. Грушевський, безумовно, дещо ідеалізував та абсолютизував процес суспільної організації та самоорганізації в умовах України того часу. Принципи побудови нової громадянськості в його розумінні нагадують дюркгеймівські аналогії "органічної солідарності", що протиставляється у своїх головних характе-

ристиках "механічній". Але коли у Е. Дюркгейма основою "органічної солідарності" є розвинутий поділ праці, який зумовлює залежність членів суспільства один від одного, викликає почуття солідарності й розуміння свого зв'язку, що стає потім основою морального порядку, то в концепції суспільної організації М. Грушевського цей об'єктивний фундамент "органічної солідарності" замінено на специфічне поняття народної єдності, що утворюється внаслідок розвитку свідомості, самосвідомості та національних почуттів.

Особливу здатність до такої роботи свідомості й до створення на її основі "громадянської солідарності" (щось на зразок Дюркгеймової "органічної") М. Грушевський вбачав як специфічну рису українського народу. Таке розуміння доповнювало й підсилювало вже згадуване ідеалістичне та досить наївне уявлення М. Грушевського про соціальну гармонійність українства. Характерні такі його міркування: "Український народ повний життєвої сили, енергії, здібний, витривалий, високо здатний до організації, до громадської солідарності. Національні почуття — стільки віків боротьби проти усяких насильників, що наступали на волю і добро України, зв'язали міцно, вхопили національним обручем всі верстви українського громадянства — від панських і буржуазних груп до пролетарів". І далі: "Досить відкрити людині очі на те, хто вона, щоб бути певним її вірності національній дисципліні. З цією міцною єдністю український народ становить велику силу, суцільну глибу, моноліт, якого нема іншого в Східній Європі".

Безумовно, тут пафос М. Грушевського-ідеолога переважає тверезу оцінку вченого. Щоправда, за тих історичних умов ідеологічне й політичне завдання піднесення національної гідності народу було конче актуальним. Вже у лютому-березні 1918 р., підсумовуючи деякі попередні результати й уроки української революції та розмірковуючи про майбутні перспективи соціального й політичного розвитку своєї батьківщини, М. Грушевський значно критичніше, без революційної ейфорії доби Центральної Ради та УНР дає характеристику політичної діяльності щодо формування та організації демократичних сил і створення осередків громадянського суспільства. Його висновки щодо здатності українців до організації майже діаметрально протилежні попереднім оцінкам.

М. Грушевський бачить головну причину такого стану речей в суперечності, конфлікті між притаманним українському народу естетичним ідеалом, "культурою краси, слова, форми" та нестачею "сил практичних, організаційних, адміністративних, технічних", яка проявилася перед завданнями будови державного, соціального та економічного ладу. Але немає жодних під-

став оцінювати ці зауваження вченого як твердження про природне "недержавництво" українців як нації. Це скоріше об'єктивна оцінка конкретної історичної ситуації, наслідків відсутності новітньої державотворчої традиції в Україні. Водночас, на думку М. Грушевського, довгі віки державного життя росіян не дають їм як нації ніяких переваг перед українцями щодо здатності до організаційної діяльності, до позитивної, творчої реальної роботи і лише підкреслюють майбутній потенціал соціальної творчості українського народу.

Реалістичний науково виважений підхід демонструє М. Грушевський в обгрунтуванні первинних організаційних політично-державних форм українського національно-демократичного руху, ще раз підтверджуючи думку, що політика — то мистецтво (й наука!) можливого. У цьому значенні показова його орієнтація на "середню політичну платформу" (жадана всіма демократами "середня лінія"), на котрій "буде йти об'єднання людності України без різниці верств і народностей". Такою "середньою політичною платформою", здатною об'єднати й солідаризувати більшість українського громадянства, політичні рухи та партії, була в Україні за тих конкретних соціально-історичних умов спочатку широка національно-територіальна автономія в Російській Федеративній республіці на демократичних засадах, а потім — завдання створення власної Української незалежної демократичної держави.

Вже значно пізніше, майже у наш час з'явилися соціологічні теорії соціальних структур — "середнього класу" Р. Мілса, "медіативних структур" П. Бергера, принципів демократичного капіталізму М. Новака. Були обгрунтовані різні теорії громадянського суспільства та принципів функціонування демократії, соціальною опорою якої є "середній клас", політичною — "середня лінія". М. Грушевський же був одним із тих перших, що не лише обгрунтували ці концепції теоретично, а й намагалися втілити їх принципи в соціальну практику.

Ідеї та принципи соціальної єдності, гармонії та громадянського миру на демократичних засадах, що їх пропагував український учений, є непересічними й сьогодні. Яскравим виразом цього у спадщині М. Грушевського є постановка й розв'язання національних питань та розробка принципів української етнополітики.

Національні питання та принципи етнополітики. Серед невідкладних завдань демократичної розбудови молодої української державності національні питання та розробка принципів демократичної національної політики займали, як і сьогодні, одне з пріоритетних місць. Величезний теоретичний і практич-

ний внесок у розробку цих важливих проблем вніс М. Грушевський. Теоретичні й практичні засади етнополітики, обгрунтовані ним за часів керівництва УНР, як ніколи важливі та актуальні сьогодні, в умовах становлення нової української державності.

Для М. Грушевського національне питання було органічною складовою частиною загального демократичного процесу в Україні. Тому цілком природно, що його розв'язання він вбачав лише в цьому демократичному контексті. Як уже зазначалося, українська демократична революція 1917–1918 рр. висунула на порядок денний два взаємопов'язані завдання — національне (забезпечення усієї повноти політичного й національного життя українського народу) та соціальне (охорона прав та інтересів трудящих). Ця діалектика національного та соціального завжди перебувала під кутом зору М. Грушевського. Своєрідним поєднанням цих двох сторін українського національного демократичного процесу була вже згадувана концепція М. Грушевського про природний демократизм і "безбуржуазність" українського народу. З цього випливало, що забезпечення природного політичного та юридичного права українців і самовизначення вже самі по собі, за Грушевським, реалізують соціальні вимоги української революції. Треба визнати, що такі надії та міркування не були безпідставними і формувалися за певних соціально-історичних і політичних обставин.

Маємо на увазі насамперед той факт, що найчисельнішою і найхарактернішою соціальною верствою українства того часу було саме селянство. Тому не були надуманими стійкі уявлення про український народ як "селянську", "мужицьку" націю — погляд, що сформувався ще у Драгоманова і був розвинений у колі Кирило-Мефодіївського братства. Цей погляд свідомо поділяв і М. Грушевський. Власне, той народницький ідеал, на якому базувалася вся політична діяльність української соціал-демократії, являв собою у кінцевому підсумку самовпорядковану й самоорганізовану селянську громаду. На відміну від західноєвропейських і навіть російських зразків українська соціалістична революція спиралася за програмними положеннями українських соціал-демократів "на єдину свою реальну основу — трудове селянство".

Беручи до уваги той факт, що в містах і містечках України того часу власне український етнічний елемент не був пануючим, склалася характерна соціально-національна дуальність українського села та неукраїнського міста. Ця специфіка знову ж таки вимагала брати до уваги при розробці принципів національної політики як національний, так і соціальний аспект проблеми. Нижче ми детальніше зупинимось на її аспектах,

зараз же нас цікавить саме цей принциповий момент української демократичної революції — національної за формою, демократичної за змістом.

Першою проблемою національної політики демократична революція в Україні поставила українське питання — саме це так зване "українське питання", заборонене, затемнене або навіть неіснуюче офіційно до 1917 р. в Росії. Мова йшла не лише про визнання права українського народу на самовизначення, а й практичну реалізацію цього права у формі спочатку широкої національно-культурної автономії в межах демократичної Росії, а потім — у вигляді національної незалежної держави.

Легітимувати історично та юридично право українців на самовизначення означало за тих історичних умов довести їх національно-історичну ідентичність як повноцінного, повнокровного народу зі своєю оригінальною, неповторною історією та культурою, з'ясувати їх власний історичний шлях і перспективи власного історичного розвитку. Це означало, врешті-решт, показати "хто такі українці і чого вони хочуть" — завдання величезної історичної ваги й значення, яке взяв на себе і блискуче виконав М. Грушевський. Окреслити національне обличчя українства необхідно було не лише для інших народів, а й для самих українців і допомогти їм здолати досить стійкий комплекс "меншовартості" та "малоросійства", заперечуючи гадки про штучну природу українського етносу та неіснування "українського питання" взагалі.

Завдання це було справді історичне, адже ставило собі за мету формування й виховання національної свідомості, яка, на переконання М. Грушевського, мала стати наріжним каменем української революції та державотворення. Головним фактором формування осібності українства в порівнянні з іншими "руськими народностями" М. Грушевський вважав особливий історичний шлях його розвитку. Саме на ньому українці остаточно сформувалися в український народ, а події української революції 1917 р. завершували перетворення цього народу в українську націю.

Займаючись питанням української національно-культурної осібності, М.С. Грушевський розробляв деякі загальні методологічні проблеми теорії соціальної та національної ідентичності. Зокрема, становить інтерес розроблена ним система факторів формування національно-культурної ідентичності та національної самосвідомості. Серед головних факторів такого роду вчений виділяє, крім спільного історичного шляху розвитку, етнічне походження, мову та самоусвідомлення своєї приналежності до певної культурно-етнічної спільноти. Теоретичні підстави концепції М. Грушевського збігаються у сво-

їй основі з провідними сучасними розробками цієї проблематики.

Особливо слід відзначити наголошення М. Грушевським на важливості моменту особистого самоусвідомлення своєї приналежності до певної спільности і навіть можливість добровільності у своєму виборі. За М. Грушевським, "українськість" не стільки природженість, фізичний факт народження, скільки — відчуття своєї приналежності до українського. Говорячи про право вибору культурно-національної приналежності кожного, М. Грушевський пише: "Якого б не був він роду, віри та звання — се неважно. Його воля і свідомість рішає діло".

Така демократична й глибоко гуманістична орієнтація М.С. Грушевського в національному питанні має своє закономірне втілення й продовження в основах етнополітики молодої української держави, до розробки яких учений був причетний. Вже перші офіційні державні декларації Центральної Ради (Універсали) містили в собі головні принципи майбутньої демократичної національної політики, заохочуючи українську демократію та людність "до злагоди та порозуміння" з демократією інших національностей і "разом з ними приступити до підготовки нового правильного життя".

Центральна Рада, вважаючи себе передусім національною владою, водночас фактично декларувала принцип "громадянського націоналізму" (civil nationalism) — головний сучасний демократичний принцип формування національних держав. Цей базовий принцип демократії бере за свою основу не етнічну, а громадянську приналежність — принцип громадянства. Універсали Центральної Ради були звернені не лише до українців, а до всіх, "хто живе на Україні", до "братів-громадян Української землі".

Головними принципами української державної політики стосовно інших народностей, що населяли Україну, були проголошені в Універсалах добровільність входження неукраїнських народів в нову Українську державу, добровільність визнання себе її громадянами, а також відмова від будь-якого насильства в будь-якій формі стосовно цих народностей. Проголошення й забезпечення державного права українського народу, всієї повноти політичного, культурного й національного його життя не було, не є і не буде, на переконання М. Грушевського, погрозою для інших народів, які проживають в Україні: "Повнота національного життя, котрої ми добиваємось для українського народу, не повинна затопляти інших народностей і обмежувати їх змагання до вільного розвитку своєї культурної та національної стихії". Ця політика національної злагоди й гармонії, за пізнішим визнанням М. Грушевського, не була "тактичним

маневром" або пропагандистським лозунгом, характерними для становлення нових національних держав у Європі XIX ст. То був принцип державної політики, "фундамент, на якім базуватиметься нове життя".

На користь того, що принципи демократичної національної політики, обгрунтовані М.Грушевським, не були пропагандистською декларацією, свідчить той факт, що вчений ретельно розробляє саму категорію права в етнополітиці, маючи на увазі насамперед справді об'єктивно формальну сутність права. На ділі це означало фактично поширення принципів правової держави на таку важливу й делікатну сферу, як сфера міжнаціональних відносин. За М.Грушевським, право народностей на саморозвиток та самовизначення не залежить від їх "зрілості чи незрілості", "історичності чи неісторичності", культурних заслуг, розмірів тощо. Це право не повинно залежати також від симпатій чи антипатій цих народів до "української справи", від їх, вживаючи Богардусову термінологію, соціальної дистанції стосовно українців, і навпаки. Ніщо, крім національного такту й розуміння свого власного інтересу, не повинно, на думку вченого, визначати відношення й ступінь лояльності неукраїнських народностей щодо українських національних домагань.

Національна політика України, державні принципи ставлення до "інших" для того, щоб бути демократичними й цивілізованими, мали включати в себе ще одну принципову й важливу сторону. Йдеться про ставлення української більшості до національних меншин, про потенційну небезпеку таких явищ, як український націоналізм і шовінізм, що були особливо реальними стосовно росіян, які населяли Україну. Категорично відмежовуючись від ультранаціоналістичного гасла "Україна тільки для українців", Грушевський стверджує: "Оборонці *української національності* не будуть *націоналістами*". Цьому принциповому моменту він надає характеру особистого кредо й базового імперативу національної політики демократичної України. Він закликає визнавати всілякі прояви українського шовінізму, виключності, нетолерантності супроти інших народностей "національним злочином" і "виступати проти них з усією рішучістю". Юридичні гарантії прав національних меншин в Україні повинні були забезпечити принцип їх пропорційного представництва у Центральній Раді, інститут представництва основних національних меншин (росіян, євреїв та поляків) в уряді, а також закон про національності — один із перших законодавчих актів Центральної Ради.

Вагомим свідченням конструктивного і реального характеру принципів національної політики, обгрунтованої М. Грушевським, є її соціально-історична конкретика. Так, водночас з роз-

робкою універсальних демократичних принципів у сфері міжетнічних відносин в Україні вчений приділяє велику увагу конкретним питанням національної політики. Серед них — проблеми відносин з найчисленнішими етнічними групами в Україні того часу — єврейською, російською та польською і вже згадувана проблема соціально-національної гетерогенності українського села й неукраїнського міста — проблема, що залишається в деякій мірі і в сучасний період.

Наслідком певних історичних обставин і соціально-національної політики старої Польщі стала масова міграція єврейського населення в Україну. В свою чергу своєрідний "санітарний кордон" — так звана "межа осілості" для євреїв, встановлена царським урядом на сході, перетворила Україну XIX ст. в головний осередок єврейської людності. В містах і містечках України, особливо на Правобережжі, опинилось, за даними М. Грушевського, понад чверть усієї чисельності єврейського народу. Так утворився дуалізм українського села та єврейського міста (містечка), особливо характерний для України рубежу XIX—XX ст. Подальший розвиток індустріалізації та буржуазних відносин зумовив масовий приток у великі міста також російського етнічного елемента й збіднілої частини сільського населення, що швидко "денаціоналізувалось" у місті.

До речі, соціально-національна гетерогенність зберігається в своїй основі й зараз в Україні. Маємо, з одного боку, село — сільську нерозвинену у повній мірі національну культуру, традиційні витоки якої (родина, сусідство, власне господарство, сільське соціально-культурне середовище) дедалі більше руйнуються, та з іншого — місто з такими космополітичними та індустріальними факторами, як велике виробництво, бюрократія, анонімність, гетерогенність стилів і форм способу життя, стандартизована та масова культура. Є певний розрив, відчуженість між сільською традиційною, національною у своїх виразах культурою, що ще й досі не виробила свого "міського варіанту" функціонування, та наявною, власне міською космополітичною й денаціоналізованою культурою.

Звичайно, за часів М. Грушевського соціально-національна гетерогенність міста й села мала свою власну специфіку (скажімо, значно більша чисельність єврейського населення в містах порівняно з сучасною соціально-демографічною характеристикою українського міста). Але сама сутність і принципи соціально-національної політики, запропонованої ним, мають свій резон і непересічне значення й сьогодні.

Для усунення певної відчуженості між містом і селом, нейтралізації настроїв чужорідності, осібності й недовіри деякої

частини неукраїнського населення міст необхідні, за Грушевським, розуміння, толерантність і відмова від будь-якого насильства. Вчений закликає до поступового, поміркованого, дуже обережного прилучення неукраїнських етнічних груп до повноцінного громадянського процесу в Україні, застерігаючи водночас від спокуси форсування швидкої, "гвалтовної" українізації цих елементів.

Велике значення М. Грушевський надавав урахуванню соціально-психологічних факторів у проведенні національної політики. Так, наприклад, у стосунках з етнічно російським населенням України необхідно було зважувати, на його думку, на болісне та складне психологічне становище роздвоєння українських росіян, що під час загострення відносин між Україною й Росією, а потім, фактично, під час стану війни між ними перебували в ситуації "підданих ворожої держави". В такій ситуації особливо важливо було в ставленні до росіян, які не мали відношення до протидержавних антиукраїнських виступів, "нейтралізувати всяку обопільну ворожнечу й шукати для даного моменту виходу з усякої колізії можливо безболісного", — пише він у своєму політичному заповіті "На порозі нової України". Тут М. Грушевський досить детально зупиняється на взаємовідносинах і перспективах стосунків з іншими двома найчисельнішими (після російської) національними групами в Україні — єврейською та польською.

Стратегічний характер взаємовідносин з першою зумовлюється, за М. Грушевським, такими соціально-етнічними факторами України початку XX ст., як чисельність єврейського населення (нагадаймо: четверта частина загальної кількості євреїв у світі), традиції сумісного проживання та специфіка соціально-демографічної структури населення. Гарантуючи всі права та умови для вільного національно-культурного розвитку єврейського народу, українська державна політика мала, за М. Грушевським, зробити все, щоб "єврейська людність на Україні не винароднювалась (не денаціоналізувалась)".

Принципами цієї державної національної політики стосовно українських євреїв мали стати нейтралізація та подальше викорінення антисемітизму. Боротьба з останнім була необхідною у післяреволюційний період, коли ці настрої набули певної сили завдяки впливу вульгарного націоналізму та поширенню сталого уявлення (іноді цілеспрямованого) про загальне співчуття євреїв до більшовизму, їх масову участь у більшовицьких заколотах. З позитивним вирішенням єврейського питання на грунті "твердого порозуміння", "міцної солідарності" та "обопільної приязні" вчений пов'язував не лише встановлення вже згадуваного принципу "громадянського націоналізму", а й також ви-

рішення цілком конкретної соціальної проблеми зближення міста й села, зважаючи на специфіку соціально-демографічної ситуації в Україні.

Іншою не менш важливою складовою частиною національної політики України були українсько-польські стосунки, досить складні в контексті давньої історичної традиції взаємних претензій і рахунків. Ці стосунки ще погіршилися через наслідки соціальних реформ, проведених під час української революції, зокрема скасування земельної власності — головної економічної бази польського елемента в Україні. Втрата польського контролю над землеволодінням в Україні, соціальних позицій і привілеїв сільськогосподарського чиновництва польського походження, очевидно, настроювали ці верстви польського населення на не дуже прихильне й навіть вороже ставлення до процесів державного будівництва в Україні.

Беручи до уваги такі масові настрої польського громадянства, особливо його верхніх соціальних прошарків, М. Грушевський закликає до союзу й злагоди з його соціалістичними та народницькими елементами, з польським селянством, робітництвом та демократичною інтелігенцією.

За М.С. Грушевським, мають бути створені такі соціальні умови (створення їх він пов'язував лише з установленням демократичного режиму), щоб неукраїнські народності, що проживають в Україні, відчували себе "не чужинцями, не колоністами, котрих інтереси лежать поза Україною, а її громадянами, що приймають на себе не лише права, а й обов'язки вповні й зарівно з громадянами української народності".

Концепція національного миру, що є кінцевою метою етнополітики М.С. Грушевського, органічно доповнює його теорію української соціальної гармонії. Наочним утіленням і соціальним забезпеченням останньої мало стати нове уявлення про громадянськість і громадянство — "державу-громаду", за висловом самого вченого,— "подібне за означенням новій релігії для народу". Тут Грушевський дуже близько підходить до усвідомлення потреби практичного розв'язання проблем, пов'язаних із роллю та місцем у функціонуванні суспільства так званих "громадянських релігій" — своєрідних "мирських" субстратів традиційних релігій, що допомагають солідаризувати соціальні спільноти, включаючи етнічні та суспільство як ціле. Саме ці проблеми займали у свій час М. Вебера, Е. Дюркгейма, були підхоплені Т. Парсонсом, Р. Мертоном та іншими провідними соціологами XX ст.

Підсумовуючи, ще раз наголосимо, що демократичні за своєю суттю принципи національної політики України, які були розроблені в своїх основах М.С. Грушевським, безумовно, ви-

магали й вимагають для своєї повної реалізації створення демократичних умов і розвитку демократичного громадянського суспільства.

* *
*

Видатний український історик і політичний діяч М. Грушевський залишив свій слід і в формуванні української соціологічної думки. Центральною ідеєю його соціологічної праці "Генетична соціологія" є обгрунтування законів трансформації людського суспільства та суспільності. М. Грушевський намагався сформулювати альтернативну морганівсько-енгельсівській концепції теорію соціального розвитку, факти для якої він знаходив у специфіці українського і загалом слов'янського життя.

Протягом усієї історії людства діють три основні фактори: біологічний, психологічний і економічний. Для кожного періоду людської історії властиве домінування одного з них.

Наявні в суспільстві закони-тенденції мають той ритм і всеосяжність, які виводять соціологію за межі суто описових завдань і перетворюють її в справжню науку про певні загальні і постійні тенденції та форми суспільного розвитку.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. У чому М. Грушевський вбачав головне завдання своєї праці "Генетична соціологія"? Яка головна ідея його "генетичної соціології"?

2. Як М. Грушевський вирішує проблему еволюції людського суспільства і різних форм суспільності? Що визначає ритм соціальної еволюції?

3. У чому криється сутність ревізії М. Грушевським морганівської схеми розвитку суспільства?

4. В чому полягав вплив "органістичної" теорії розвитку суспільства на концепцію Грушевського?

5. Що Грушевський розумів під громадянством або суспільністю? Як він вирішував проблему "вихідної точки" людської історії?

6. Які головні фактори визначають людську історію? Як вони діють протягом цієї історії?

7. Які закони-тенденції, що діють у суспільстві, виділяє в своїй соціології Грушевський?

◇ Рекомендована література

Винниченко В. Відродження нації: У 3 ч. Київ; Відень, 1920.

Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса// Путь. 1991. № 1.

Грушевський М.С. Первісне громадянство та його пережитки на Україні. К., 1923.

Грушевський М.С. Початки громадянства (генетична соціологія). Відень, 1921.

Грушевський М.С. На порозі нової України. К., 1991.

Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть. К., 1991.

История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М., 1979.

Копиленко О.Л. Повернення М.С. Грушевського. К., 1991.

Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. Київ; Кембрідж, 1991.

Потульницький В.А. Історія української політології. К., 1992.

Потульницький В.А. Наукова діяльність М.С.Грушевського в еміграції (1919–1924 рр.) // Укр. іст. журнал. 1992. № 2.

Сміт Е. Національна ідентичність. К., 1994.

Глава 11

Б. КІСТЯКІВСЬКИЙ ТА ЙОГО ПРОЕКТ СТВОРЕННЯ НАУКОВОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Перетворити соціологію в справжню науку про суспільство було одним із найважливіших завдань у сфері соціальних наук видатного українського теоретика права, філософа, соціолога, політичного діяча Богдана Олександровича Кістяківського (1868–1920). Важко переоцінити його творчі зусилля, спрямовані на розробку основних категорій соціологічної думки за межами цієї магістральної ідеї, що визначила розуміння предмета соціології та її методологічний інструментарій.

Наприкінці XIX ст., коли Кістяківський виступив на науковому поприщі, розумова орієнтація багатьох учених, що працювали в сфері соціальної філософії, яка сформувалась під тиском наукового методу з його пафосом достовірності та ідеалом довідності, зазнавала рішучих змін. "Той ентузіазм до наукового знання, який в середині XIX століття був викликаний колосальними успіхами природничих наук і пов'язаних з ними технічних дисциплін, — писав Кістяківський, — змінився холодним і дещо байдужим ставленням до науки".

Симптомом кризового стану наукового знання в структурі соціальних цінностей і пріоритетів стало поширення серед європейських мислителів ідей прагматизму, що проповідує корисність як вищий критерій наукової істини і спростовує різницю між науковою істиною та гіпотезою. На батьківщині Кістяківського його соратники М. Бердяєв, С. Булгаков у своїх ідейних пошуках відмовляються від ідеалу наукового знання і переходять на позиції релігійного ідеалізму. Проблема досягнення об'єктивної істини особливо гостро постала в соціальних науках, оскільки там завдяки марксизму, панувала думка, що замість об'єктивної істини існує істина лише класова або групова. Сам марксизм в особі його академічних прихильників поступово втрачав свої об'єктивні елементи, замінюючи їх історичною інтуїцією та класовим підходом.

Джерела кризи соціального знання полягали, як це не парадоксально, в успіхах природничо-наукового знання. З середини XIX ст. соціальні науки зазнали бурхливого розвитку під впливом еволюційних теорій органічного світу. Людське суспільство почали розуміти як живе єдине ціле, що розвивається за певними природними законами ("органічна школа", Спенсер,

Шефле, Рене, Вормс). Проте пізніше некритичне перенесення принципів, понять і моделей інтерпретації з однієї сфери наукового знання в соціологію призвело до втрати специфіки предмета й критеріїв науковості.

Прагненням протистояти кризі наукового світогляду, яка охопила європейську культуру на рубежі століть, була діяльність учених, що працювали в руслі методологічних ідей неокантіанства. Кістяківський і був зобов'язаний своєю стійкою позицією саме впливові філософії баденської школи неокантіанства, що стверджувала наукову орієнтацію в сфері аналізу соціального життя. З ідеями цієї школи учений був знайомий не лише завдяки науковій продукції, яка створювалася її представниками, а й через особисте спілкування з ними. Кістяківський був безпосередньо знайомий з Віндельбандом, Ріккертом, Зіммелем, Еллінеком, Максом Вебером, Ласком та іншими видатними філософами і соціологами Німеччини.

До останнього часу наукова діяльність Кістяківського майже не привертала увагу дослідників. В.В. Зеньковський у своїй "Історії російської філософії" обмежився абзацом для характеристики ідейної спадщини мислителя, не набагато більше місця приділив Кістяківському і Д. Чижевський у своїх "Нарисах з історії філософії на Україні".

Науковий інтерес до поглядів Кістяківського сформувався останнім часом, коли філософська і соціологічна думка в Росії та Україні, намагаючись перебороти духовну кризу, пов'язану з беззастережним пануванням марксистсько-ленінської ідеології, почала шукати в своїй історії мислителів, ідеї яких могли б стати реальним інструментом в усвідомленні сучасної ситуації.

Життєвий і творчий шлях Б. Кістяківського. Богдан Олександрович Кістяківський народився в сім'ї відомого юриста, спеціаліста з кримінального права професора Київського університету О.Ф. Кістяківського. Через слабке здоров'я початкову освіту здобув удома, потім продовжив навчання в другій Київській гімназії. У 1888 р. Кістяківський вступив на історико-філологічний факультет Київського університету.

Наприкінці 80-х років у Києві ідеї відродження української культури знаходили своє втілення в діяльності різних культурно-освітніх гуртків, найпоширенішими серед яких були гуртки "культурників" та "драгомановців". "Культурники" перебували під впливом діячів "Старої Громади" (В.Б. Антонович, В.Л. Беренштам, В. Винниченко, М.І. Зібер, О.Ф. Кістяківський та ін.), діяльність їх мала яскраве етнографічне забарвлення, наприклад складання української хрестоматії тощо. Ідеологію цього руху висловив один з його учасників (П. Тучапський) такими

словами: "Якщо хочете працювати для українського народу, ставайте першокласними вченими і пишіть ваші праці українською мовою. Тоді мимоволі й чужі стануть вивчати українську мову, щоб познайомитись з вашими працями. А тепер найкорисніший для української ідеї є український театр". Просвітна наївність подібних міркувань не задовольняла Кістяківського, особливо після знайомства з працями Драгоманова "Чудацькі думки про українську національну справу" та "Листи на Наддніпрянську Україну".

Ідеї Драгоманова спонукають Кістяківського до пошуку особистого контакту з відомим федералістом, ідеологом союзу вільних національних держав Росії, і влітку 1889 р. він разом з друзями їде в Галичину для зустрічі з Драгомановим. Але поїздка виявилася невдалою: Кістяківський був заарештований австрійською поліцією за звинуваченням у шпіонажі на користь Росії. По поверненні додому його заарештовують і виключають з університету. Після звільнення Кістяківський залишає Київ і вступає до Харківського університету, де продовжує заняття російською та українською історією під керівництвом Д.І. Багалія. Але і з Харківського університету Кістяківського було виключено за неблагонадійність.

Він переїздить до Дерпту (Тарту) і в серпні 1890 р. вступає на юридичний факультет. Крім юриспруденції, Кістяківський посилено займається європейськими (німецька, французька, англійська) та слов'янськими мовами, переживає сильне захоплення марксизмом.

Вирішальний період у становленні Кістяківського як ученого наступає за кордоном. У 1895 р. він приїздить до Німеччини, вступає на філософський факультет Берлінського університету, вивчає право і філософію, працює в семінарі у Зіммеля. Кістяківський високо цінував наукову діяльність Г.Зіммеля з розробки соціологічних проблем і сприяв перекладу його праці "Соціальна диференціація. Соціологічні і психологічні дослідження" російською мовою. На гадку Кістяківського, заслуга Зіммеля в розумінні предмета соціології, на відміну від Конта і Спенсера, полягає не в тому, щоб перетворити соціологію в універсальну науку про суспільство, яка займається "загальними поняттями і принципами" всіх суспільних наук, а знайти свій власний предмет. Кістяківський поділяє позицію Зіммеля про інваріантні форми, які формують каркас різних суспільних груп. Це — панування і підкорення, конкуренція, наслідування, поділ праці, створення партій, представництво, які формуються в процесі соціальної взаємодії.

Весною 1897 р. Кістяківський виїздить до Парижа для роботи в Національній бібліотеці, потім — в Страсбурзький універси-

тет, де працює в семінарі у Віндельбанда. В Страсбурзі Кістяківський захищає докторську дисертацію з філософії, присвячену Віндельбанду та Зіммелю, "Суспільство і особистість", опубліковану в Берліні німецькою мовою (1899). У ній Кістяківський досліджує основні поняття соціальних наук: суспільство, держава, особистість, суспільний дух тощо. Основою соціального життя є психічна взаємодія людей, в результаті чого формуються реальні форми групової колективної свідомості, які лежать в основі соціальної диференціації. Формування і трансформації колективної свідомості підпорядковані дії причиново-наслідкових відносин. Цій свідомості протистоїть нормативно-ціннісна свідомість, яка сформульована в нормах права, етики, логіки і розвивається телеологічно. Основне завдання соціологічного знання — сумістити телеологічний та причиново-пояснювальний підхід в розумінні суспільного життя.

У житті Кістяківського наукові дослідження тісно переплітались з активною політичною та видавничою діяльністю. Він бере участь у роботі журналу "Освобождение", збірника "Проблеми ідеалізму", журналах "Полярная звезда", "Свобода і культура", "Русская мысль", газетах "Дума", "Право", протягом чотирьох років (1907–1910) працює редактором журналів "Критическое обозрение", "Юридические записки" (1912–1914) і "Юридический Вестник" (1913–1917).

Його політична активність, яку на перших порах спровокував марксизм (один із сучасників назвав Кістяківського "родоначальником марксизму в Києві"), під впливом набутого життєвого досвіду приводить його в русло ліберально-демократичного руху.

В 1916 р. Кістяківський видає книгу "Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права", в якій він об'єднав свої статті з методології соціальних наук і права. На основі цієї праці він захистив у Харківському університеті магістерську дисертацію (1917), яка дала йому ступінь доктора права.

Потому Кістяківський обіймає посаду завідувача кафедри державного права в Київському університеті. Радісно сприйнявши в 1918 р. проголошення державності України, він активно працює в комісії з питань заснування Української Академії Наук. Після окупації Києва денікінськими військами Кістяківський їздив разом з В.І. Вернадським до генерала Денікіна в Ростов-на-Дону для захисту прав установ Академії. Підхоплений хвилями громадянської війни, він опиняється в Єкатеринодарі (Краснодар). Там він був обраний професором політехніки, але через хворобу, не мав можливості працювати. Помер у 1920 р.

Критика психологізму в соціальних науках. Проблема переоцінки соціологічного знання, надання йому статусу науковості та об'єктивності, яка гостро постала перед Кістяківським, вписувалася в духовну ситуацію епохи й була співзвучна реформаторським зусиллям учених неокантіанського напряму. Наприклад, завдання перебудувати філософію, перетворити її в строгу науку ставить перед собою родоначальник феноменології Едмунд Гуссерль, а безпосередньо в сфері соціального знання подібну проблему вирішив Макс Вебер. Об'єктивна оцінка зусиль Кістяківського надати соціальному знанню наукового характеру може бути дана лише після зіставлення його зусиль з реформаторськими програмами інших мислителів.

На шляху створення наукової соціології Кістяківський бачив декілька перепон. Одна з них полягала в пануванні психологізму в соціальних науках.

Наприкінці XIX ст. — в період становлення творчих поглядів Кістяківського — існували два напрями в філософії, які відстоювали тезу про те, що науки про культуру, в тому числі й соціологічні науки, повинні мати свій власний методологічний фундамент, відмінний від фундаменту наук про природу. Мова йде про філософію життя (В. Дільтей, Г. Зіммель) і неокантіанство базельської школи (Т. Ріккерт, В. Віндельбанд). Попри їхню близькість у головному — визнанні принципової своєрідності наук про культуру — ці два напрями суттєво відрізняються один від одного. Представники філософії життя вважали, що науки про культуру відрізняються від природознавства за своїм предметом, неокантіанці вважали, що за своїм методом.

У своєму вченні про культуру Дільтей виходив з наявності двох типів психології, двох способів пізнання душевного життя людини. Перший тип — це пояснювальна психологія, яка розглядає явища душевного життя за аналогією з тим, як це робить природознавство, вивчаючи природні процеси. Природничі науки конструюють не відомий з досвіду зв'язок за допомогою категорій розуму, отримуючи таким чином гіпотезу, яку потім перевіряють за допомогою досвіду, або експерименту. Душевне життя людини як предмет психології суттєво відрізняється від предмета природознавства. У внутрішньому досвіді немає звичного поділу його на самостійні елементи, а психічні процеси — це внутрішньо пов'язані стани, недосяжні для зовнішнього споглядання. Тому замість пояснювальної (поділяючої) психології, створеної на базі асоціанізму І. Гербартом, Г. Спенсером, І. Тепом та іншими, Дільтей (слідом за Вундтом) пропонує розробляти розуміючу (описувальну) психологію.

Розуміюча психологія має, за Дільтеєм, не конструювати, а описувати той душевний зв'язок, який кожному індивіду даний

безпосередньо; не розумове утворення понять, а вживання в безпосередньо-цілісну тканину душевно-духовного формування, переживання цієї цілісності та описання її — ось завдання нового типу психології.

Проте психологічне обгрунтування гуманітарних наук містило в собі вразливий пункт. Знання, набуте за допомогою інтуїції, і вживання у світ чужої душі не мають тієї загальної значущості, яка є необхідною гарантією вірогідності знання.

Ідеї психологічного обгрунтування наукового знання були настільки сильними, що поширилися навіть на сферу логічних досліджень. Оскільки закони мислення являють собою психологічні процеси, міркували прихильники психологічного підходу, то психологія має виступити як джерело обгрунтування й логічних законів. Проте, якщо припустити, що головні принципи логіки запозичені з психології, тобто зі спостережень над нашим розумом, то це означало б, що процес мислення розглядається виключно в тих чи інших суб'єктивних умовах, що призвело б до пізнання випадкових законів. У логіці ж мова йде не про випадкові, а про необхідні правила, не про те, як ми мислимо, а про те, як ми повинні мислити.

Боротьба з психологізмом у сфері логіки завдяки Гуссерлю проходила досить успішно. Значно складніше посувалися справи в сфері соціальних наук. Як соціологія, що досліджує поведінку людини в суспільстві, може уникнути будь-якого звернення до психології при вивченні мотивів людської поведінки? Аналіз мотивів людської поведінки увергав дослідників у сферу мінливих людських настроїв, які являють собою гру оцінок, очікувань, намірів, де важко було б констатувати якунебудь закономірність. Захистити наукову соціологію можна було б лише визначивши місце психології в структурі соціологічної теорії. Для цього необхідний, на думку Кістяківського, тільки більш старанний і неупереджений аналіз соціальних явищ, що не зводяться до психічних процесів, і паралельно — визначення можливості теоретичної та описової психології як засобу для пізнання соціальних явищ.

Таке ставлення Кістяківського до психологізму було підсумком його творчої еволюції, оскільки в своїй дисертації "Суспільство і особистість" він дотримувався позиції соціально-психологічного напряму в соціології, з точки зору якого суспільство — результат психологічної взаємодії між індивідами. За такої взаємодії між індивідами встановлюється спільність почуттів, бажань та ідей, що перетворює групу індивідумів у соціальне формування і, нарешті, в суспільство. "Дія суспільства, — писав у цій праці Кістяківський, — полягає не лише в кількісній і інтенсивній зміні десь уже існуючих однакових почуттів у ін-

дивідів, які складають суспільство, але так само, в значній мірі, в створенні цієї спільності почуттів у індивідів,які первісно не мають нічого спільного, або в створенні суспільних рухів і прагнень у замкнених суспільних колах. Кожний зокрема існує передусім просто як індивід, або, вживаючи розмовний вислів, як приватна особа:він кує, кравцює, шиє чоботи і т. ін. і цілком поглинутий приватними заняттями та інтересами. Якщо ж ці приватні особи хочуть брати участь у суспільному житті, то вони повинні, в кожному разі, однаково відчувати й бажати. Ця однорідність у почуттях і бажаннях з'являється лише завдяки взаємодії між особистостями і отже, має бути створена якісною зміною індивідуальних психічних станів".

Можна припустити, що відмова від психологізму у Кістяківського сталася під впливом праць Макса Вебера. У вченні про ідеальні типи Вебер припускав, що для розуміння цілераціональної дії немає потреби вдаватися до психології, оскільки ціль, яку ставить перед собою індивід, не можна зрозуміти виходячи лише з аналізу його душевного життя.

На думку Кістяківського, перетворення соціології в строгу науку вимагає виконання наступних умов. *Перша умова* стосується понятійного апарату соціальної науки. Критично повинні бути проаналізовані основні соціально-наукові поняття, такі як суспільство, держава, право і т. д. Згідно з цим Кістяківський ділить свою монографію "Соціальні науки і право" на чотири великі розділи: "Суспільство", "Право", "Держава", "Культура".

Другою важливою умовою є застосування причинних відносин у сфері соціальних явищ. Відомо, що поняття причинності є основним для наукової свідомості, головним методом аналізу предметного світу. Застосування поняття причинності вимагає вирішення питань про необхідність і випадковість соціальних процесів, можливість і дійсність. У сфері явищ важливо визначити рівень аналізу, на якому можна простежити причинні й необхідні зв'язки.

Третьою умовою, що дає змогу вирішити питання про науково строгу соціальну науку, є проблема цінностей. Кістяківський визначає її як проблему норм. Норми, за Кістяківським,— це певні ціннісні регулятиви, що впливають на соціальне життя. Іншими словами, свою методологічну програму Кістяківський описує таким чином: "Спочатку соціальні явища здаються нам одиничними й неповторними. В такому вигляді вони встановлюються і досліджуються істориками. Але яку б цікавість не викликало в нас знання окремих, особливо видатних подій, що відбуваються в людській історії, якими б не були близькими долі цих суспільств, таке знання не може цілком

задовольнити нас. Згідно з відомими науковими запитами, ми прагнемо дізнатись, у чому полягає закономірність соціальних явищ. Для цього необхідно піддати соціальні явища складній і разнобічній обробці. Різні ступені цієї обробки більш-менш пов'язані між собою і, послідовно змінюючи одна одну, можуть бути зведені до трьох головних стадій. Насамперед ми мусимо відмовитися від спостереження за індивідуальними особливостями кожної окремої події, а шукати в ній спільних рис, щоб, знайшовши їх, згуртувати їх за подібністю. Цим шляхом ми маємо готувати формування соціально-наукових понять. Прагнучи таким чином замінити, з додержанням вищевказаних правил, уявлення про окремі явища соціально-науковими поняттями, ми врешті-решт узагальнюємо їх або застосовуємо до них *категорію спільності*. Але далі, як ми бачили, перед нами виникає завдання встановити причинні співвідношення, які пояснюють виникнення й щезання тих або інших соціальних явищ. У цих причинних співвідношеннях має бути відзначено те, що відбувається необхідно,тобто відбувається завжди і всюди, де є відповідні умови. Отже, встановлюючи причинні співвідношення, ми застосовуємо до соціальних явищ *категорію необхідності*. Нарешті, поряд зі стихійними елементами в соціальному процесі ми маємо визначити й роль свідомого впливу на нього людей. Цей свідомий вплив найяскравіше виявляється у встановленні норм, що регулюють і спрямовують суспільне життя. Оскільки норми встановлюються з огляду на те, що в загальній свідомості усталюється погляд, що певні дії *повинні* відбуватися, а самі норми і висловлюють якусь *належність*, то дослідження їх ролі і взагалі ролі свідомої діяльності людини в соціальному процесі і є застосування *категорії належності* до його наукового пізнання. Отже, *три основні завдання соціально-наукового пізнання полягають в обробці соціальних явищ з точки зору категорій спільності, необхідності та належності*".

Далі ми спробуємо простежити, як конкретно вирішує Кістяківський поставлені завдання стосовно аналізу соціальних явищ.

Проблема соціологічних понять. На переконання Кістяківського, соціальна наука може працювати лише при певному рівні узагальнення дійсності, який фіксується в науково-соціальних поняттях. Такий рівень узагальнення дійсності вступає в суперечність із повсякденним життєвим інтересом людини, орієнтованої на розуміння конкретних соціальних подій. Найяскравіше це виявляється у відношенні до поняття соціальної можливості з боку соціолога і з боку звичайної людини. Питання про можливе соціальне майбутнє того чи іншого соціального

факту — злободенне питання журналістики, яке відображає інтерес звичайної людини. Саме там обговорюються питання про можливі наслідки тих чи інших соціальних подій, рішень, установ. З точки зору Кістяківського, такий рівень аналізу, який пропонує журналістика, пов'язаний із вивченням різних можливостей тієї чи іншої соціально-політичної події, дуже далекий від завдань наукової соціології, оскільки галузь соціології — це галузь безумовно вірогідного в соціальних явищах.

Заперечення Кістяківського з приводу застосування поняття можливості до аналізу конкретних соціальних явищ зумовлене абстрактністю застосовуваної категорії. Щоб запрацювала соціологічна думка, емпіричне поняття мусить бути позбавлене своєї визначеності, очищене від конкретного змісту й переведене на новий рівень абстракції. Тобто визначається можливість не тієї чи іншої події, а події певного типу. Спробу використати поняття можливості, яка для Кістяківського не має наукового статусу в сфері наукового осмислення соціальної дійсності, вчений знаходить у працях представників російської соціологічної школи М.К. Михайловського, М.І. Карієва та ін. Кістяківський виступає категорично проти застосування поняття можливості для вивчення історичних процесів. Вияснення того, яким шляхом могла б піти історія, Кістяківський вважає даремною тратою часу; суть справи полягає в тому, щоб, установивши ряди фактів у минулому, дослідити причини, які зробили ці факти необхідними. Але таке уявлення про необхідність, яке пропонує Кістяківський, межує з історичним фаталізмом. Якщо поняття можливості має бути виключене з історичного соціологічного дослідження, то це означає, що будь-яка історична подія, будь-яка послідовність історичних даних стають відразу абсолютно необхідними. Встановити, є певна подія необхідною чи випадковою, можна лише за допомогою категорії можливості. Більше того, поняття можливості необхідне для *визначення значення* історичної події. Воно визначає ступінь історичної релевантності. Припустимо таку ситуацію: два постріли спровокували вуличні бої у місті. Історик цілком правомірно ставить питання: що сталося б, якби не було цих пострілів, тобто, звертаючись до категорії можливості, визначає ступінь їх історичного значення, історичну релевантність. Якби й без цих пострілів у місті розпочалися бої, то це значить, що ступінь історичного значення даних подій дорівнює нулю. Водночас, якщо ми погодимось, що відсутність цих подій змінила б історичну картину, то такі міркування означали б визнання історичного значення даних подій.

Макс Вебер, знайомий з працею Кістяківського "Російська соціологічна школа і категорія можливості при вирішенні соці-

ально-етичних проблем", поділяючи деякі положення критики суб'єктивізму російської соціологічної школи, виступав проти недооцінки ним поняття можливості. І, на наш погляд, Вебер мав рацію. Для нього поняття можливості виступало своєрідним ідеальним типом для вивчення історичної релевантності події.

Російській соціологічній школі і справді була властива надмірна онтологізація поняття можливості, переведення його в план скоріше реальної основи, ніж основи пізнання. Потребувала корекції і думка про соціальний процес як втілення різних можливостей. Та водночас від такого само недоліку потерпає думка про те, що соціальний процес, з точки зору його абстрактно-загального характеру, є виявом необхідності. Гадаємо, що Кістяківський, критикуючи представників російської соціологічної думки, не завжди розрізняв два способи використання поняття можливості — онтологічний і гносеологічний.

Іншим прикладом роботи з соціологічним поняттям є аналіз Кістяківським поняття *державної влади*, який показує обмеженість формально-логічних методів для аналізу поняття. Суть державної влади не можна встановити, протиставляючи її недержавній владі. Необхідне пізнання всього "суттєвого і головного" в державній владі. Кістяківський показує обмеженість логічних класифікацій при аналізі соціальних понять, оскільки їх не можна застосувати в усіх тих випадках, коли виникають питання відносно суті явищ. Недостатність формально-логічного класифікаційного методу стосується не лише природи державної влади, а наприклад, і права. В пошуках універсальної ознаки ми отримуємо все слабшу й слабшу абстракцію, але не знаходимо суті явища. Щоб зрозуміти суть права, потрібно дослідити його соціальну, державно-організаційну, психічну і нормативно-ідеологічну природу.

Встановити суть явища, вважає Кістяківський, значить поставити його в причиново-наслідкові або телеологічні відносини. Тільки дізнавшись, що стало причиною даного явища або для чого воно слугує, можна зрозуміти його суть. Метод аналізу понятійного апарату соціології, яким користується Кістяківський, продовжує традицію філософії неокантіанства, яка успадкувала критику формально-логічного методу визначення суті ще від філософії Канта.

У праці "Соціальні науки і право" Кістяківський не відокремив критику соціологічних понять у самостійний розділ. Як зазначив сам учений, "моє завдання не побудувати систему, а підготувати шляхи і засоби, які допоможуть здобувати і створювати наукове знання". Тому його розуміння методу формування наукових понять слід шукати безпосередньо при вирішенні ним конкретної проблеми. Так, як ми бачили, здат-

ність категорії можливості бути повноцінним інструментом при дослідженні соціальної реальності, її соціологічний зміст Кістяківський пробує встановити, вивчаючи погляди російської соціологічної школи. Вирішення методологічних питань пов'язувалося з конкретною розробкою певної проблеми.

Питання про природу соціологічних понять, поставлене Кістяківським, не втратило актуальності і для сучасної соціологічної думки. Воно лише позбулося тієї однозначної визначеності, з якою Кістяківський прагнув протиставити чисту узагальнену мову науки некоректному використанню понять у повсякденній мові. Сучасна теоретична соціологія прагне не лише створити свою мову для опису соціальних процесів, а й установити зв'язок теоретичних понять, схем інтерпретацій з реальною мовою повсякденного світу.

Поняття причинності в сфері соціальних явищ. Застосування відношення причинності до соціально-історичних явищ становить ядро проекту створення наукової соціології у Кістяківського. Наявність причинності в соціальних явищах дає змогу застосувати до них поняття закону. А там, де закон, у свої права вступає наука. Тому вивчення поняття причинності Кістяківський вважав одним із найважливіших завдань у побудові наукової соціології.

Не зважаючи на те, що соціальні й природничі науки ріднить застосування поняття причини, насправді воно використовується в них по-різному. Кістяківський вважає, що в історії поняття причини включене в процес окремої події. На відміну від природознавця, який прагне у явищі віднайти закон, загальні зв'язки й відносини, історика цікавлять дані про такі причини, як "Звідки і чому подув вітер, який приніс певне насіння саме на це місце? Які обставини сприяли розвитку цього насіння? Чому воно не загинуло, попри деякі несприятливі умови, як посуха, яка чергувалася з надмірною вологістю, як наявність шкідливих комах і т. п. Як боролась ця рослина з негодами і чим вона користувалась, щоб уникнути їх? — Кожний може легко впевнитися, що ці питання про причини та дії мають дуже мало спільного з питаннями про закони росту й розвитку рослин взагалі, які тільки й цікавлять дослідника природи". Закон, який формулює природознавство і як його розуміє Кістяківський, позбавлений відношення до певного місця й часу. Закон є виразом безумовної необхідності, тому він тотожний з позапросторовістю і позачасовістю. Таке розуміння закону Кістяківський підкріплює посиланнями на теоретичну філософію Канта. На наш погляд, у Канта відсутнє таке уявлення про закон як позапросторову і позачасову конструкцію. Умови про-

стору й часу долаються у філософії Канта не в рамках природничо-наукового закону, а в межах морального закону, категоричного імперативу.

Але тут ми не будемо вдаватись до детального аналізу кантівської системи, зазначимо лише, що розуміння закону Кістяківський успадковує не від кантіанства, а від позитивізму.

Для підкріплення свого розуміння можливості втілення в рамках соціології ідеї науки Кістяківський звертається до марксизму. Ставлення Кістяківського до марксизму двояке: з одного боку, він його критик, а з іншого — прихильник. (Напевно, важко знайти соціального мислителя того часу, який би не пройшов через захоплення марксизмом.)

Заслуга марксизму, на думку Кістяківського, полягає в тому, що в ньому правильно застосовано відомий методологічний прийом: для встановлення причинових відносин ізолюються певні абстрактні сторони предмета і між ними встановлюється причинове відношення. Такими абстрактними сторонами, наприклад, є економічні відносини та їх зв'язок з іншими соціальними явищами. Для Кістяківського економічний фактор не може пояснити динаміку соціального життя. На певному відтинку історичного часу, припускає Кістяківський, економічний фактор можна розглядати як якусь сталу величину, від якої можна абстрагуватися, подібно до того, як хімік, що вивчає певну реакцію, може абстрагуватися від такого сталого фактору, як дія закону тяжіння. Кістяківський підкреслює методологічну неадекватність вживання висловів типу "останні причини" або "кінець кінцем", такі властиві марксистській філософії для пояснення впливу економічних причин на соціальні процеси. Наука вимагає завершеного ряду причинових взаємодій для пояснення явища. Не влаштовує Кістяківського в марксизмі і методологічний монізм, тобто прагнення всі соціальні зміни вивести з однієї-єдиної причини.

Він виступає проти принципу історизму, який у цій праці називає еволюціонізмом. Те, що явища розвиваються, переходять з одного стану в інший, ще нічого не говорить про причину цього розвитку. "Сама зміна або еволюція — це факт, який належить констатувати або дослідити, а не метод дослідження",— слушно зауважує Кістяківський.

Не зважаючи на деякі методологічні погрішності, економічний матеріалізм, як називає Кістяківський марксизм, є зразком наукової побудови соціологічної теорії.

"Для подальшого розвитку економічного матеріалізму або для цілком наукової соціології потрібно не стільки міркувати про відхід і тенденцію розвитку, скільки потурбуватись передусім про *встановлення таких причинових співвідношень між*

соціальними явищами, яким був би властивий предикат безумовно-необхідних і які мали б характер позапросторовості і позачасовості. [...] Вся теоретична основа економічного матеріалізму складається з таких причинових співвідношень, які мають характер безумовно-необхідних, тобто позапросторових і позачасових. [...] Сюди належать усі відношення, що визначають цінність і закони товарного виробництва, або всі причинові співвідношення між попитом на пропозицією, між заробітною платнею та інтенсивністю праці, між збільшенням народонаселення і ростом виробничих сил країни, між нагромадженням капіталу і падінням процента прибутків на капітал. Всі вони безумовно необхідні, тобто не пов'язані ні з яким певним місцем або часом.Ця загальнозначущість станів, що лежать в основі економічного матеріалізму, становить всю його наукову силу і вагу. Без цієї теоретичної бази економічний матеріалізм втратив би будь-яку наукову вартість". Встановлені марксизмом причинові взаємозв'язки, на думку Кістяківського, необхідні, але головне завдання полягає в конкретному соціологічному застосуванні цих абстрактних положень. Безперечно, необхідний зв'язок можливий лише між ізольованими явищами. Марксисти, на думку Кістяківського, припускаються помилки, намагаючись онтологізувати даний зв'язок, виставити його як закон розвитку. Розвиток взагалі не може бути сформульований у законі, оскільки закон дає позачасовий стійкий взаємозв'язок між явищами.

Поняття класу в марксизмі так само не може претендувати на статус соціологічної категорії. Це не соціологічне, а скоріше історичне поняття, воно має перехідний і обмежений часом характер. Поняття класу слід замінити більш загальним поняттям соціальної групи, яке визначається як сукупність спільних почуттів, бажань і прагнень. Завдання наукової соціології полягає в тому, щоб встановити в цій групі причинові відношення, що мають характер безумовної необхідності і які можна будувати на основі модифікацій різних форм панування і підпорядкування.

В суспільстві, згідно з Кістяківським, існує певна мережа необхідних відносин, які, перетинаючись між собою, формують конкретний образ даного соціального процесу. Соціолог користується цією мережею для пояснення конкретних процесів. "Так, наприклад, процес все більшого звільнення робочих рук завдяки інтенсифікації праці в капіталістичному виробництві безумовно необхідний, якщо взяти його ізольовано. Так само необхідний сам процес інтенсифікації завдяки все більшому нагромадженню постійного капіталу й широкому застосуванню машин і поліпшених способів виробництва. Отже, розвиток ка-

піталізму мусить, очевидно, безумовно-необхідно призвести до нагромадження запасної армії безробітних. Тоді слід визнати, що й так звана "теорія зубожіння" має щось безумовно-необхідне. Але капіталістичне виробництво має водночас тенденцію на розширення, а розширене виробництво вимагає більшої кількості робітничих рук; отже, армія безробітних з розширенням виробництва має поглинатися. Таким чином ми встановили два ізольовані безумовно-необхідні співвідношення між явищами, які перетинають одне одного".

Отже, для створення наукової соціології, вважає Кістяківський, потрібно старанно вивчити існуючі загальні абстрактні формули причинових співвідношень. Яка кількість цих формул, є вона обмеженою чи необмеженою, про це Кістяківський нічого не повідомляє. Можливо також, що вони відкриваються емпіричним шляхом, а не є апріорними законами. Знаючи формули, соціолог застосовує їх для конкретного соціального процесу, специфіка чи своєрідність якого залежить від їх ком- бінації. Ось якою в подальшому уявляється Кістяківським робота соціолога: "Якщо буде відомий якісний характер усіх сил, що діють при поступальному русі якогось соціального процесу і втілюються саме в цих абстрактних співвідношеннях, то залишається лише підрахувати їх кількісне значення. З огляду на те, що статистика може дати точні визначення всіх кількісних мас, що беруть участь у соціальному процесі, можна стверджувати, що соціологія буде в змозі досить точно визначити дійсний хід кожного конкретного процесу соціального розвитку. Іншими словами, соціологія може перетворитись в одну з найточніших наук, як, наприклад, астрономія, перевага якої і полягає в тому, що вона, крім застосування принципів абстрактної механіки, тобто знання якісного характеру всіх сил, може визначити досить точно їх кількісне значення, тобто швидкість руху і масу кожної окремої планети, їх загальну кількість і т. д.". Накреслена Кістяківським перспектива роботи соціолога має деякі риси соціологічного атомізму. Припускається, що існує заздалегідь відома сума соціальних атомів-молекул, комбінація яких формує своєрідне історичне тіло. Соціолог лише має підрахувати, які атоми і в якій кількості увійшли в структуру даного тіла.

Оцінюючи з позицій сьогоднішнього дня вирішення проблеми застосування природничо-наукових методів для дослідження соціальних процесів, як воно бачилось Кістяківському, не можна не відзначити її утопічний характер. Ідея створення строгої наукової соціології або строгої наукової філософії, де поняття точності й строгості були б запозичені з арсеналу математичних наук, зазнала такої ж долі, як і критиковане Кістяківським застосування біологічних понять "органічної" школи в соціоло-

гії. Будь-яка наука мусить мати власні критерії вірогідності свого знання. Кістяківський переоцінив значення статистичних моделей у соціології, які, за його припущенням, повинні були трансформувати якісні характеристики в кількісні. Така переоцінка характерна для періоду становлення нової науки, коли у вчених виникає ілюзія, що, нарешті, буде знайдено універсальний метод вирішення всіх проблем. Подібна ситуація вже в середині XX ст. повторилася з кібернетикою, яка стверджувала принципову можливість розв'язання проблеми штучного інтелекту. Існування протилежних парадигм соціологічного знання на сьогодні виключає можливість створення єдиної універсальної соціологічної теорії.

Проблема цінності в соціологічному дослідженні. Як уже зазначалося, третьою умовою створення наукової соціології за Кістяківським є визначення ролі й значення цінностей у соціальному житті. Але перш ніж перейти до викладення та оцінки власних поглядів Кістяківського на проблему цінності, слід коротко окреслити загальну ситуацію, що мала місце при розробці проблеми цінності в соціологічній думці.

На рубежі двох століть проблема цінності може бути визначена в двох формулюваннях. Перше пов'язане з розробкою теоретичної соціології Максом Вебером і, по суті, веде своє походження від неокантіанства. Генріх Ріккерт (один із засновників баденської школи неокантіанства), розробляючи методологію соціальних наук, виходив з того, що науки про культуру відрізняються від наук про природу за методом індивідуалізації. Головна проблема для Ріккерта в зв'язку з особливістю методу соціальних наук полягала в тому, щоб зберегти для соціального пізнання можливість оперувати загальними і необхідними істинами, попри наявність методу індивідуалізації. Загальнозначуще пізнання індивідуального досягалося тим, що історик з усіх різноманітних емпіричних проявів діяльності історичної особи виділяє ті моменти, ті сторони явища, які в цілому складають характеристику індивіда. Для цього немає потреби фіксувати всі факти, а достатньо виділити головне. Критерієм для виділення головного є "віднесення до цінності". Завдяки "віднесенню до цінності" утримуються саме ті моменти з розмаїття емпіричних даних, які мають значення з точки зору певної цінності. При цьому слід розрізняти практичну оцінку і теоретичне "віднесення до цінності".

Якщо практична оцінка залежить від індивідуальної позиції та інтересу людини, то "віднесення до цінності" має керуватися чимось об'єктивним і загальним, не залежним від індивідуальних установок дослідника.

Слідом за Ріккертом Вебер розмежовує два акти "віднесення до цінності" і оцінку: якщо перший перетворює наше індивідуальне враження в об'єктивну і загальнозначущу думку, то другий зовсім не виводить за межі суб'єктивності. Наука про культуру, суспільство та історію, заявляє Вебер, мусить бути так само незалежною від оціночних міркувань, як і наука природнича, хоча вчений як індивід, що має свою політичну позицію, не може не мати власної оцінки того чи іншого досліджуваного явища. Але його моральна позиція має бути за межами теоретичного дослідження.

Проблема цінності в такому її розумінні, а саме як проблема ціннісних міркувань в структурі соціологічної теорії, широко обговорювалась науковою громадськістю. При цьому визначились дві групи дослідників: одні об'єдналися навколо "Німецького соціологічного товариства" (1908) на чолі з Вернером Зомбартом та Максом Вебером, інші — навколо Густава Шмолера і "Товариства за соціальну політику" (1872). Мета "Німецького соціологічного товариства" полягала в тому, щоб розвивати соціологічне знання шляхом суто наукових досліджень і оглядів, відкидаючи будь-який зв'язок з практичними (етичними, релігійними, політичними, естетичними і т. д.) цілями будь-якого вигляду.

Шмолер, навпаки, вважав, що економічні науки ставлять перед собою завдання не лише пояснити індивідуальні феномени згідно з їх принципами, допомагаючи нам зрозуміти хід економічного розвитку, але й запропонувати у вигляді "рекомендації" певні "економічні міри" як "ідеали".

Спроба в 1914 р. провести дискусію, яка дістала в історії науки назву Werturteilsstreit (дискусія про цінності), між двома групами вчених, щоб виробити єдину точку зору, не привела до успіху.

Як відомо з біографії Кістяківського, починаючи з 1903 р. до початку світової війни учений щороку по декілька місяців працював за кордоном. Тому цілком можливо, що він був інформований про існуючі серед німецьких соціологів розбіжності у питанні про цінності.

Інше формулювання проблеми цінності має своє коріння в старій філософській антиномії свободи і необхідності, яка була переформульована неокантіанством у проблему співвідношення норм і законів природи (особливо у Віндельбанда). Насправді неокантіанці намагалися розв'язати проблему можливості оцінки того чи іншого явища, історичної події, якщо все відбувається за необхідністю, згідно з причиново-наслідковими відношеннями. Але ж не лише рух планет або перебіг хімічної реакції підкорюється причиново-наслідковим відношенням, а й процеси психічного життя людини, її відчуття, бажання, роздуми також складають частину загальної картини природи.

Виникла ситуація, що якщо всі процеси необхідні, тоді їх оцінка, що здійснюється з точки зору належного, позбавлена будь-якого змісту. Який сенс ставити перед людиною моральні чи логічні вимоги, якщо вона в своїй діяльності підпорядкована природній необхідності? Водночас визнання можливості впливу норм, оцінок, велінь призводить до заперечення природної зумовленості людської діяльності. Більше того, поняття належного має для людської свідомості такий самий статус, як і поняття необхідного, що дає змогу неокантіанцям говорити про два види законодавства: природний і нормативний.

Вирішення цієї антиномії неокантіанство вбачало в зведенні належного до рівня природно-необхідного: виходило, що інколи природний процес міг відповідати тим нормам, які висувалися до нього. Таким чином належність або норма отримали онтологічний статус і прирівнювалися до природного процесу.

Серед багатьох психічних процесів, що перебігають у людській свідомості, можливе виникнення таких процесів, які відповідають нормі. Таке розуміння цінності було близьким для Кістяківського, і він намагався розвинути його у своїй соціологічній концепції. Вчений припускав, що таке розуміння природи цінності не може суперечити строго науковій детерміністичній точці зору на природу суспільства: "Необхідність якогось соціального явища в природно-причиновому зв'язку не виключає міркувань про нього з точки зору справедливості". Онтологізація поняття цінності дала змогу Кістяківському зробити висновок про існування ідеї справедливості в ході людської історії. Але хоча ця ідея втілюється в людській історії, це ще не значить, що вона там формується.

Помилка еволюціоністів, на думку Кістяківського, полягала в тому, що процес еволюції форм і видів вони вирішили поширити на поняття сутності. Еволюціоністи "приймають процес, шляхом якого поступово з'ясовуються і усвідомлюються людством відомі принципи, за розвиток саме цих принципів. Вони не звертають уваги на те, що для піфагорової теореми як такої абсолютно все одно, відкрив її Піфагор чи хтось інший, чи була вона відома за сто років до Піфагора, чи була відкрита через сто років після його смерті і лише пізніше йому приписана".

Закони математичного і логічного мислення, за Кістяківським, не підлягають еволюції, вони можуть бути відкриті в той або інший час, але це не значить, що вони до цього не існували. Цінності, моральні принципи мають таке ж ідеальне існування, як і логіко-математичні істини, являючи собою щось постійне і незмінне. Наявність різноманітних суб'єктивних забарвлень, які ціннісні ідеї набувають у своєму конкретно-емпіричному втіленні, зовсім не доводить їх довільного характеру. Моральні

норми, установлені людиною, стають частиною соціально-історичного процесу, оскільки дії людей визначаються не лише природною необхідністю, але й уявленням про належне.

Введення ціннісної проблеми до сфери соціологічного дискурсу є для Кістяківського основоположним критерієм для розмежування з марксизмом. Вимога справедливості, мораль зобов'язання та постулати ідеалу не підпадають під категорію необхідності і не виводяться з неї. Звернення до ціннісних ідей, з точки зору Кістяківського, необхідно, оскільки в суспільному житті ми спостерігаємо не лише переплетіння різних причиново-наслідкових взаємозв'язків, але і втілення певних уявлень про добро, справедливість, красу і т. д. Ігнорування ціннісного підходу в пізнанні соціальних явищ відкидає нас на позиції позитивізму.

Право в соціологічній концепції Кістяківського. У вченні про право, найбільш опрацьованій частині теоретичної спадщини Кістяківського, конкретизуються ті принципи пізнання соціальних явищ, які він виробив, досліджуючи загальні питання соціології.

За своєю природою ідея права належить до сфери цінностей, вона є найбільш чітким висловленням соціально-належного. Але належне не є трансцендентною сутністю, яка знаходиться за межами реального людського життя. Воно входить в історичний процес, складає одну з його важливих сторін. "Саме існування в соціальному світі, — зазначав Кістяківський, — це перемога належності над сліпою стихією суспільного життя, яка сама по собі підкорюється лише необхідності. Належність в соціальному житті має свого наймогутнішого і яскравого носія в праві".

Двоїста природа права: з одного боку, це сфера чистої належності, зовнішня форма існування справедливості і свободи, з іншого — воно належить до сфери соціальних відносин, відносин між окремими індивідами і соціальними групами, являючи собою суму норм, що встановлюють компроміс між різними вимогами, — вимагає від учених двоїстого методу, своєрідного методологічного плюралізму в дослідженні.

З точки зору Кістяківського, неправильні ті вчення про право, які розглядають його лише з одного боку; так, соціологічний підхід до права забуває про його ціннісний характер, але ціннісний підхід також має пам'ятати про те, що ідея права завжди втілюється в конкретному суспільстві, яке складається з певних соціальних груп з різними, часто суперечливими інтересами.

Згідно з такою сутністю права Кістяківський виділяє чотири підходи до його аналізу: соціологічний, психологічний, догматичний і нормативний. Перші два підходи розглядають право як реальне причиново-зумовлене явище, яке входить в струк-

туру існуючих соціальних зв'язків. Якщо соціологічний підхід спрямований на аналіз права як явища природного порядку, на вивчення законів його розвитку й виникнення, то психологічний підхід пов'язаний з вивченням того, що в сучасній термінології описується поняттям правосвідомості.

"Загальна теорія права повинна досліджувати причинову зумовленість права і як соціального явища, і як явища психічного. В першому випадку вона повинна вивчати соціальні відносини, тобто відносини між окремими індивідами та соціальними групами, зіткнення їх інтересів, їх боротьбу, перемогу одних і поразку інших, можливі примирення й компроміси між ними, іншими словами, в даному випадку, вивчаючи звичайну соціальну метушню, потрібно виділити, встановити і проаналізувати ті причинові соціальні відносини, які зумовлюють сутність права та його природу. В іншому випадку загальна теорія права повинна вивчати правову психіку, вона повинна виділити, встановити і проаналізувати ті елементи душевних станів, які пов'язані з імперативно-атрибутивною природою правових переживань. [...] *Цим шляхом і буде всесторонньо досліджено право як явище природного порядку, яке пізнається за допомогою методів, вироблених сучасним природознавством*".

Догматичний (юридичний) підхід до права вивчає систему правових норм або правовий порядок, що діє в історично визначеному суспільстві. Система права визнається для кожного даного історичного періоду завершеною і позбавленою "білих плям". Для її вивчення достатньо знання законів формальної логіки. Догматичний підхід розглядає право як певну систему норм, фіксованих у певних юридичних текстах.

Останній підхід до вивчення права — нормативний або телеологічний — припускає, що в праві реалізуються "трансцендентальні" цілі: раціональні та етичні. Раціональна мета в праві полягає в тому, що їй завжди притаманне прагнення до максимальної повноти логічно завершеного цілого, позбавленого суперечностей.

Етична природа права, на думку Кістяківського, полягає в його спроможності висловлювати ідеї свободи і справедливості. Право — це справедливість і свобода в їх зовнішніх, зумовлених суспільним середовищем формах. "*Право рухається і зумовлюється різними етичними цілями: воно є одночасно носієм свободи і справедливості.* Етичні цілі права — свобода і справедливість, так само як його інтелектуальна мета — розумність, — не однаково трактувались на різних стадіях розвитку права. Але по суті праву завжди притаманні одні і ті ж непорушні етичні цілі. *Право прагне втілити в собі свободу і справедливість якомога повніше і досконаліше*".

Трансцендентальна сутність права найбільше привертала увагу Кістяківського, оскільки в ній втілені важливі людські цінності: свобода і справедливість. Цій проблемі він присвятив одну із своїх останніх праць "Наука про право. Методологічний вступ до філософії права", втрачену на сьогоднішній день.

Серед властивого російській інтелігенції правового нігілізму, про який Кістяківський виразно написав у відомому збірнику "Вехи", його діяльність як філософа й теоретика права важко переоцінити. В своїх творах і публічних виступах він закликав кожного громадянина брати участь у створенні, застосуванні і втіленні права, підпорядковувати цьому завданню творче натхнення, запити розуму, напруження почуттів і зусилля волі. "*Кожний громадянин повинен бути духовно діяльним у сфері права і по-своєму творити його*", — писав він у праці "На захист права".

Теоретична соціологія і проблеми національної культури. Застосування теорії до аналізу конкретних процесів і фактів є важливим моментом у самій структурі теоретичного знання. Для соціологічної теорії факти культури, як і факти історії, завжди були точкою прикладання різних соціологічних концепцій. Щоправда, іноді доводиться спостерігати, як мало теорія використовується для аналізу конкретних історичних фактів. Таку неспроможність визначити теоретичний рівень обговорюваної проблеми продемонструвала дискусія про проблеми національної культури між Кістяківським та П. Струве (щоправда, в ній були висловлені й цікаві спостереження). Приводом для дискусії стала стаття Струве з питань національної культури ("Русская мысль". 1911. №1). Зміст статті можна звести до наступних тез: Росія має бути єдиною національною російською державою; вся культурна творчість перебігає в руслі російської мови і російської культури; "не знаючи російської мови, не можна бути учасником культурного життя ні в Києві, ні в Могильові, ні в Тифлісі, ні в Ташкенті"; такі культури,як "малоросійська" та "білоруська", не існують і ще тільки мають бути створені; експансіоністська політика російської держави не що інше, як вияв переваг російської культури.

Реакція Кістяківського на виступ Струве, з яким він перебував у дружніх стосунках (в роки еміграції вони разом видавали журнал "Освобождение", тому Кістяківський в цій дискусії виступив під псевдонімом "Українець"), не була реакцією, яка перевела б предмет дискусії в сферу обгрунтування висловлених міркувань. Таке обгрунтування означало б з'ясування загальних питань: що таке культура і культурна творчість, взаємозв'язок культури і влади, народної культури і елітарної, культури і мови і т. д.

Проте Кістяківський в якійсь мірі переходить на мову, запропоновану опонентом, і загальні принципи, необхідні для переведення дискусії в сферу впорядкованих логічних аргументів, не прозвучали в цій дискусії. Проте Кістяківський висловив ряд цікавих зауважень.

При зустрічі у Гейдельбурзі з Максом Вебером Кістяківський спробував вияснити в нього ряд питань, що стосувалися взаємовідносин між національною мовою та загальнокультурним процесом. Чому в Німеччині, запитував Кістяківський Вебера,"при політичній роздрібленості, існуванні в ній могутніх політично-партикулярних течій, відсутності релігійної єдності, ніколи не виникало скільки-небудь помітного прагнення до культурного партикуляризму. Населення, що розмовляє нижньонімецькою мовою, що дало світові кілька видатних поетів, які відображають життя на цій мові, не прагне до повного відтворення своєї самостійної культури?" Відповідь Вебера, що цьому процесу сприяла б Біблія Лютера і шкільне навчання, не задовольнила Кістяківського, оскільки в Голландії один з діалектів нижньонімецької мови розвинувся в самостійну культурну мову, вживану як у всіх видах літератури, так і для викладання в школах і університетах. Подібний процес Кістяківський схильний вбачати і в Швейцарії, де швейцарці, що розмовляють на тому ж алеманському діалекті, на якому вже існує художня література, не хочуть перетворити цю мову в державну, а користуються нею лише в межах домашнього вжитку.

Протилежну картину являє собою Україна. Південна та Північна Русь мала Святе Письмо на церковнослов'янській (давньоруській) мові, яка існувала ще до Лютерової Біблії, і тим не менше на цьому грунті не виникла єдина культурна мова. Розвиток призвів до диференціації мов, більше того, навіть заборона української літератури відомим Емським актом 1876 р. не зупинила публікацію художньої та наукової літератури на українській мові. "Для мене загадка, — пише Кістяківський, — як і в яких межах може розвиватися українська культура. Пояснити цю загадку може лише майбутність. Проте не лише майбутність, але й минуле української культури для мене загадка. Я цілком не в змозі хоч скільки-небудь задовільно пояснити собі, як за тих жахливих умов, в яких існувала українська література, Україна змогла висунути протягом XIX століття більше восьмидесяти ліриків, прозаїків і драматургів". Тут цікаво спостерігати, як у Кістяківського, який ратує за строгий науковий підхід до аналізу соціальних явищ, раціональне осмислення поступається перед емоційним переживанням. Свою статтю він завершує такими словами: "Залишається визнати, що народу українському притаманна особлива воля чи якась

сила, котра спонукує його відстоювати свою самобутню національну індивідуальність. Ця воля і проявляється у представників українського народу в різній формі — у одних з більшою, в інших з меншою силою".

Дискусія між Кістяківським та Струве характеризує певний стан соціологічної думки в суспільстві, коли практичні питання культурного життя навіть людьми теоретично освіченими вирішувались на рівні емпіричних узагальнень та інтуїтивних осяянь, часто суперечачи головним методологічним постулатам, які розвивались тим самим мислителем, тільки вже на рівні теоретичного знання.

Соціологічній концепції Кістяківського, яка формувалась в самій серцевині європейської соціологічної думки, так і не судилось піднятися до рівня видатних теоретиків соціальної науки. Але історія науки складається не лише з гучних відкриттів, а й із повсякденної діяльності вчених. Певне місце в цій діяльності належить і Кістяківському, який прагнув завжди відстоювати ідеї істини, свободи і справедливості.

* *
*

Кризові явища, які охопили соціальне знання наприкінці XIX ст., змусили Кістяківського звернутися до проблем методології в соціології. Йому належить заслуга в розробці плюралістичного методу аналізу соціальних явищ. Будь-яке соціальне явище можна проаналізувати з двох точок зору: з точки зору належного і з точки зору необхідного.

Найповніше плюралістична методологія була використана Кістяківським для аналізу проблем права. Правові явища досліджуються ним за допомогою соціологічного, психологічного, догматичного і нормативного методів.

Створення наукової соціологічної теорії, за Кістяківським, можливе лише за наявності в ній методологічної рефлексії з приводу власних понять, використанні принципу причинності для опису соціальних явищ і оцінки їх з точки зору належного.

Серед властивого російській інтелігенції на рубежі століть правового нігілізму діяльність Кістяківського як філософа і теоретика права важко переоцінити. В своїх працях і публічних виступах він закликав кожного громадянина до участі в створенні, застосуванні і втіленні права, підпорядковуючи цьому завданню творче натхнення, запити розуму, напруження почуттів і зусилля волі.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Яка ситуація склалася в соціологічній науці на рубежі XIX–XXст.?

2. Що являв собою психологізм у соціальних науках? Чи вдалося йому зберегти ідеал строгого наукового знання в соціології?

3. Які умови мусить задовольняти соціологія, щоб перетворитися в строгу науку?

4. Ставлення Кістяківського до використання поняття можливості в соціальних науках.

5. У чому полягає недолік формально-логічних методів аналізу соціологічних понять?

6. Як Кістяківський вирішував проблему використання причиново-наслідкових відносин у соціології?

7. Місце цінностей (норм) у соціології Кістяківського.

8. Які методи застосовувались Кістяківським для вивчення правових явищ? Дайте характеристику кожному з них.

9. У чому сутність наукової дискусії Кістяківського і Струве з питань національної культури?

◇ Рекомендована література

Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук. М., Путь. 1916.

Кистяковский Б.А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. М., 1991.

Депенчук Л.П. Кистяковский: жизненный путь и философия // Филос. и социол. мысль. М. 1992. № 1.

Савельев А. О Богдане Александровиче Кистяковском // Наше наследие. 1990. № 4.

Сапов В.В. Архив Б.А.Кистяковского // Вопр. социологии. 1992. № 1.

Шамшурин В. И. Человек и государство в русской философии естественного права // Вопр. философии. 1990. № 6.

Глава 12

СОЦІОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ М. ШАПОВАЛА. УКРАЇНСЬКИЙ ІНСТИТУТ ГРОМАДОЗНАВСТВА В ПРАЗІ

В історії соціологічної думки України до недавнього часу було невідомим ім'я одного з видатних її представників, котрий чимало зробив як для інституціалізації української соціології, так і для її розвитку — Микити Шаповала. Головною причиною замовчування його наукового доробку була примітна роль цього відомого політичного діяча в історії української держави — Центральній Раді та УНР.

Микита Юхимович ШАПОВАЛ (1882–1932) — соціолог, публіцист, поет, критик, один з лідерів української партії соціалістів-революціонерів, міністр пошти і телеграфу в уряді В. Винниченка і міністр земельних справ в уряді Чехівського. Після падіння Директорії емігрував за кордон, де незабаром створив Український інститут громадознавства, перейменований пізніше в Український соціологічний інститут.

Микита Шаповал як політичний діяч і учений один з перших українських науковців зрозумів практичне значення соціології як науки, без теорії й методів якої неможливо вирішувати прагматичні соціальні, економічні, політичні та інші проблеми, що постають перед Україною у зв'язку з потребами її відродження після втрати незалежності.

Виходячи з глибокого переконання про тісний зв'язок "науки і життя", М. Шаповал підкреслює, що "політика може наукою стати лише на грунті соціології й соціографії", бо відродження українського народу неможливе без "серйозної організації соціологічних студій", оскільки народ, що "йтиме помацки, що не бачитиме перспектив, що не розбиратиметься в суспільних справах, впаде жертвою могутньої механіки міжнародного й суспільного життя".

Задум створення Українського інституту громадознавства в Празі виникає у його засновника з внутрішнього переконання в необхідності "глибокого аналізу" соціальних процесів, чого не може дати зовнішнє їх спостереження та описання. У зв'язку з цим Шаповал розробляє план організації соціологічного інституту, котрий займався б глибокими дослідженнями соціальних явищ і процесів насамперед українського життя.

Інститут громадознавства був створений у Празі при під-

тримці уряду ЧСР в листопаді 1924 р. В ньому існували три відділи: народознавства, господарства і техніки, соціології й політики.

Відділ народознавства займався загальними проблемами народознавства, дослідженням розвитку форм "людських організацій" (суспільств, народів), вивченням витворів духовної діяльності, суспільної свідомості, детермінантів поведінки соціальних груп, індивідів і т. ін. Відділ господарства (економіки) і техніки провадив дослідження економічних структур і процесів, вивчав економіку України та її сусідів, систему економічних зв'язків тощо, а відділ соціології й політики зосередився на дослідженнях соціальної статистики, різноманітних форм життєдіяльності суспільства і соціальних процесів, аналізі процесів виникнення і розвитку суспільних форм організації та управління суспільним життям та ін.

Очолювали інститут кураторія (вищий адміністративно-господарчий орган) та дирекція. При інституті була бібліотека та Український музейний архів.

У липні 1927 р. при Інституті було відкрито Український робітничий університет. Тут викладався курс громадознавства (теоретична соціологія), студенти набували знання з "суспільної політики" (про соціальні процеси, суспільні чинники, соціальну генетику), оволодівали історією соціології, соціальною педагогікою, концепціями соціального контролю та ін. Читалися лекції з україно- знавства та соціографії України, де всебічно висвітлювались питання географії, населення, історія українського письменства, мистецтва, господарства, відродження, революції. Програма з проблем сучасної політики включала такі питання, як робітнича, селянська, національна, земельна, військова справи, світове господарство, взаємовідносини Росії й України та ін.

При Українському інституті громадознавства був науково-дослідний інститут, до штату якого входили 21 дійсний член і 14 членів-кореспондентів (за станом на листопад 1927 р.). Співпрацівниками цього інституту було опубліковано або підготовлено до друку багато цікавих праць, більша частина котрих мало або зовсім невідома в Україні сьогодні.

Серед виданих були праці С. Бородаєвського "Історія кооперації", В. Петріва "Військо і суспільство", В. Мандрики "Соціологія освіти в Америці", М. Ю. Шаповала "Військо з соціологічного погляду", "Організація українських соціологічних студій", "Українська соціологія", а серед підготовлених до друку наприкінці 1927 р. були праці Л. Білецького "Соціологічний метод в літературній критиці", О. Ейхельмана "Проблеми адміністрації", Т. Гриба "Соціологічна теорія нації" та

"Робітництво як група", В. Петріва "Соціологічна теорія оборони нації", А. Животко "Селянство як група" та ін.

Микиті Шаповалу належить пріоритет в українській соціології у розробці системи загальної соціологічної теорії. Мова йде про його фундаментальну працю "Загальна соціологія", написану як курс лекцій для студентів Українського робітничого університету при Інституті громадознавства в Празі.

Учений розглядає тут соціологію як практичну науку про життя суспільства, котру потрібно знати, щоб "не блукати потемки в громадських справах, а свідомо розбіратись в їх і керувати ними" , бо українцям "нема иншого виходу, як взятися до вивчення суспільства: або ми пізнаємо його науково і станемо активними, діяльними, творчими, або ... будемо лише скіглити від болю рабства і не зрушимось з місця, не визволимось з неволі". Усвідомлення ролі й значення наукового розуміння суспільства і практичної функції соціології в перетворенні українського суспільства на основі глибокого знання законів його розвитку та функціонування червоною ниткою проходить крізь усі соціологічні праці М. Шаповала.

Він планував створити систему соціологічного знання, котра б включала в себе такі основні структурні компоненти, як *загальна соціологія* — наука про суспільство, людську поведінку й суспільні відносини, котра описує загальне в соціальних процесах; *соціографія* — як дослідження соціальних явищ у межах конкретного часу й простору (так він називає опис соціальних процесів чи явищ, наприклад, партій); *соціотехніка* — як розробка проектів чи програм діяльності на майбутнє на основі знання минулого й теперішнього. Соціотехніка розглядається Шаповалом як практична наука, спрямована на розробку питань політики, виховання, керівництва суспільством, державою чи партією на перспективу завдяки глибокому знанню соціальних процесів і явищ, що відбулися чи відбуваються. Шанобливе ставлення ученого до соціології засвідчує оцінка її як "вищої суспільної науки".

Курс загальної соціології М. Шаповал планував реалізувати в кількох основних напрямах: через розкриття сутності суспільства, аналіз чинників його розвитку, розкриття сутності суспільного процесу та його складових (демографічні, культурні, господарські, політичні процеси), аналіз феноменів соціокультурного життя (мова, писемність, наука, право, бідність, самогубства, гніт та ін.) та представлення процесу розвитку суспільства від його первісних форм до сучасності.

Розпочинаючи працю, автор усвідомлював ті труднощі, котрі покладав на себе, але особливо драматично звучать його останні слова до "Вступу" в "Загальну соціологію", коли він

висловлює жаль, що "в українській науці у нас в цім нема попередників", а коли його праця зацікавить і побудить до самостійної наукової діяльності в галузі соціології, то це й буде авторові "нагородою за нашу працю та ще ведену в страшних умовах емігрантського життя".

"Загальну соціологію" М. Шаповал розпочинає з аналізу поняття "суспільство" та розгляду складових його частин. Слід зазначити, що термінологія тут звучить не завжди по-сучасному, є архаїстичні поняття, котрі сьогодні вийшли з наукового вжитку й замінені іншими, але в посиланнях ми зберігатимемо правопис, стилістику й термінологію автора. Звичайно, не всі положення та підходи Шаповала беззаперечні: адже соціологія не зупинилася на рівні 20–30-х років.

Розглядаючи суспільство як сукупність людських взаємовідносин, як систему "взаїмочинності між людьми", М. Шаповал розкриває його структуроутворюючі елементи й чинники.

Першою категорією, котру він аналізує, є "соціальний акт". Соціальний акт потребує як мінімум "двох людей", котрі вступають у взаємостосунки через дію одного і реакцію другого, — безпосередню чи просторову (лист, газета), де в останньому випадку використовуються відповідні "передатчики" чи "сполучники". До соціального акту завжди підключені органи чуття, що реагують на зовнішні подразнення, котрі передає людина людині за допомогою "сполучників" (передатчиків). Останні існують у двох формах: фізичні та символічні, знакові.

Повторення соціальних актів між людьми робить поведінку їх "однаковою", на основі чого "ми одріжняємо цих людей як окреме *скупчення*". Тут Шаповал торкається процесів утворення різних соціальних груп і спільностей. Він розрізняє скупчення реальні (родина, держава), статистичні (блондини, брюнети, каліки), фіктивні (лісовики, "пекло", утопічні суспільства).

Скупчення (спільності, групи) є організовані (партія, кооператив, клуб, парламент), неорганізовані (чоловіки, жінки, діти, старі), короткотривалі (театральна публіка, натовп на вулиці), закриті й відкриті, прості й складні.

Прості скупчення об'єднуються за однією ознакою (партія, земляцтво, профспілка), складні чи комулятивні, котрі Шаповал ще називає верствами, утворюються на основі кількох чи багатьох ознак (класи, нації). Частини складних скупчень утворюють *шари* як елементи їхньої внутрішньої структури. Сполучення, що складаються з простих скупчень і верств, обмежених територіально, називаються *агрегатами* (село, місто, їх населення, військо, господарство). Кожне скупчення є соціальною єдністю, або спільністю, котра виникає з однакової форми

поведінки. Соціальні скупчення характеризуються кількістю членів, їх солідарністю, вдачею та ін.

М. Шаповал детально аналізує основні прості скупчення закритого типу (расові, статеві, вікові, шлюбні пари, родини та ін.). Він зауважує, що при розробці української соціології необхідно буде вводити спеціальні терміни з чітко визначеним змістом, котрі відображували б національні форми скупчень, таких як гурт, громада, товариство, спілка, верства, земляцтво, парубоцтво, дівоцтво, братство, стовпище, юрба, маса, підпанок, полупанок (дрібна буржуазія), пан, парафія, рада та ін.

Серед інших скупчень учений виділяє мовні (лінгвістичні), професійні, різномаєтні (заможні, бідні), територіальні (земляцтва), релігійні, партійні та інші групи.

Із складних суспільних скупчень чи верств Шаповал аналізує касти, нації, суспільні класи, суспільні агрегати й громади. Він виділяє три основні типи громад: село, місто, державу як вищі форми людських скупчень, аналізує стан міст і сіл в Україні через різні ознаки й підкреслює, що промисловість, торгівля, фінанси, транспорт, адміністрація, наука й мистецтво "ведуться в містах чужинцями, а з цього їх величезна *соціальна сила* і через те меншість панує над більшістю". Це, зазначає Шаповал, елементи суспільної морфології. Проте суспільство — динамічна життєдіяльна система, яку утворює сукупність взаємодіючих соціальних процесів. Життя, поведінка, діяльність суспільства, його різноманітних соціальних груп, агрегатів та індивідів зумовлюються певними обставинами та чинниками, котрі складають рушійні сили суспільства.

На думку вченого, одним із найважливіших принципів науки є розкриття причинних зв'язків між соціальними явищами та процесами. У зв'язку з цим завдання соціології є аналогічним, і Шаповал детально зупиняється на аналізі цих причин, чи, як він їх називає,— чинників.

Аналізуючи різні підходи в розумінні причин-чинників, М. Шаповал показує, що представники різних світоглядів кожен по-своєму бачить причини: для віруючого такою причиною є Бог, другі вважають, що "все діється з волі людини". Але насправді і ті й інші помиляються, бо причини криються не в "волі божій" і не в волі "людській", а у відносинах між самими предметами, в тих силах, що рухають всим світом, діють у природі, в людях, тваринах".

Для наукового розуміння суспільства, вважає вчений, слід враховувати сукупність різноманітних чинників, котрі безпосередньо чи опосередковано впливають на суспільне життя. Він виділяє чотири групи таких чинників: 1) чинники космічні (світло, тепло, клімат, вода, грунти тощо); 2) чинники біоло-

гічні (внутрішні спонуки людської діяльності як інстинктивні, так і свідомі — потреби живлення, розмноження, самозахисту — особистого та колективного руху, спадковості); сюди ж належать і зовнішні біологічні чинники — тваринний та рослинний світи; 3) чинники психічні (ідеї, знання, вірування, почуття, воління); 4) соціальні чинники (поділ праці, витвори людської діяльності — мова, література, техніка та ін.).

Детально аналізується роль і значення діяльності, яка підносить людину над тваринним світом. Людська діяльність розвивається з тваринної і набуває форми праці як реалізації потреби через свідомо поставлену людську мету. Саме організація спільної праці об'єднує людей, змінює організаційно-структурні форми суспільства, а продукти праці "стають чинниками багатьох суспільних подій". Усі інші сфери людської діяльності (релігія, наука, мистецтво та ін.) "зазнають на собі вплив праці і її технічних досягнень".

Людина як біологічна істота потребує руху, спочинку, живлення, повинна спати, грати і т. п. Рослинний і тваринний світи — фауна і флора — не лише забезпечують потребу людини в їжі, а й стають предметом її особливої уваги та діяльності: "культура" рослин і тварин вивчається й використовується людиною, на що вона витрачає значну частину свого часу.

Серед інших чинників Шаповал вказує на значення ідей (думок), ролі *знання* як "суб'єктивної сили", котра активізує поведінку й діяльність людини у її взаємодії з природою та суспільством і стає об'єктивною силою, котра розширює свободу людської діяльності, пише про значення вірувань, почувань, пристрастей, воління як усвідомлених стремлінь.

Значну увагу приділяє Шаповал аналізу індивіда як чинника й суб'єкта діяльності та системи відносин. Окрема людина — складний організм, який несе багатий потенціал і започатковує численні соціальні процеси та явища. Учений розглядає людину всебічно з її біологічними, фізіологічними, психологічними, соціальними механізмами діяльності як самоорганізовану систему — "автомотор сил (саморух)". Він характеризує індивіда через поняття "вдача" як "темперамент і характер", які перетворюють індивіда в особистість.

Особистість (індивідуальність) визначається як "сукупність всіх вроджених і набутих психічних здатностей — ознак, якими одна особистість одріжняється (при порівнянні) від инших" і виконує відповідні соціальні ролі.

Шаповал робить спробу дати соціальну типологію індивідів, виділяючи такі типи як, примітив (дикун), селянин (житель села), робітник (житель міста), ремісник (міський і сільський), торговець, купець, фінансист-дука, промисловець, учений. За-

значає при цьому, і не без підстав, що кожен із названих типів у свою чергу може бути класифікований на певні підтипи всередині даної структури залежно від внутрішньої спеціалізації за конкретними сферами діяльності, рівня професійних і загальних знань тощо. Автор підкреслює, що класифікацію особистостей не слід ототожнювати з класифікацією соціально-розумових типів, оскільки вони різні.

Предметом спеціального аналізу в соціології Шаповала є характеристика складних соціальних чинників, котрі детермінують індивідуальну та групову діяльність. Індивід діє не сам по собі, а в об'єднанні з іншими. Така взаємодія утворює нові об'єднання людей, нові соціальні групи, системи, а тому такі спільності синтезують індивідуальне та загальне, утворюючи "комплекси сил, збірників їх, які ми сприймаємо як окремі сполучені, складні єдності", котрі називаються *колективами*, або соціальними силами.

Соціальні сили М. Шаповал розглядає як спосіб поєднання, зв'язку людей, як чинник, що "утворює всяку взаїмочинність між людьми". Соціальна сила — це наслідок "взаїмочинності людей" у групах, котра є комплексом сил або потреб цілого: соціальною силою є "своєрідний, історично обумовлений, обмежений початком і кінцем у просторі і часі, уклад фізичних, біологічних, психічних сил, що діють в людях , властиві їм як живим і свідомим істотам, і виступають на зовні у формі ріжних колективних одиниць".

Соціальні сили виступають у формі людських скупчень (гурти, скупини, верстви, агрегати, громадяни, суспільства і т. п.), структурну розпологу яких називаємо *цивілізацією*, або у формі витворів (суб'єктивних і об'єктивних), які називаємо *культурою.*

Соціальні чинники поділяються на дві групи: соціальні форми (скупчення) та соціальні витвори (мова, наука, вірування, література, виховання, організація, техніка, господарство, право, мораль тощо).

Соціальні форми — продукт історичного розвитку. Такою соціальною формою є держава як "сукупність соціальних сил, розміщених внутрі замкненої території" з її виробництвом, поділом праці, обміном, що сприяє формуванню різноманітних "соціально-силових осередків (вузлів), котрі породжують організацію людської діяльності і спеціалізацію людських скупчень". Завдяки спеціалізованій діяльності "людських скупчень" вони займаються в господарстві добуванням їжі (продуктів хліборобства, рибальства, лісництва), обробкою сировини, обміном продуктів, їх транспортуванням. В культурному процесі скупини зайняті наукою, освітою, вихованням, мистецтвом, віруван-

нями, організацією відпочинку, спорту, ігр, а в процесі "розмноження і охорони здоров'я" пов'язані з обслуговуванням народжень і смерті, з боротьбою з захворюваннями населення, забезпеченням охорони материнства, праці, розвитком гігієни та ін. В політичному процесі скупини забезпечують керівництво поведінкою людей, проведення міжнародної та державної політики щодо збройних сил, боротьби груп і партій за владу і т. ін.

Завдяки їх діяльності в суспільстві формується відповідне соціокультурне оточення, котре зворотно впливає на діяльність різноманітних соціальних груп-скупчень та на індивідів.

Оточення включає в себе сукупність численних чинників (природних, економічних, політичних), котрі зумовлюють належність індивіда до певної соціальної групи, рівень його матеріальної та духовної культури, детермінують особисту поведінку, діяльність, естетичні, моральні почуття та норми і т. п.: "Залежно від оточення твориться свідомість індивіда".

Далі Микита Шаповал аналізує такі складні чинники, як "соціальні витвори". Він пише, що "створювані історично соціальні комплекси (сполучення людей в певному історично змінному укладі або ситуаціях) в своїй діяльності постійно дають певні результати, які ми й називаємо соціальними витворами". Ними передусім є самі комплекси й суспільство.

Шаповал дає аналіз соціальних витворів не як певних явищ, котрі вивчаються окремими науками (мова, письменство, техніка, господарство і т. д.), а досліджує їх соціальні функції як чинники людської колективної та індивідуальної діяльності.

Мова разглядається як засіб соціалізації людини та уніфікації людського досвіду, його нагромадження, передачі й матеріалізації суспільного поділу праці. Без мови соціальний процес був би неможливий. Бідність чи багатство народів відображає рівень розвитку їх досвіду, знання, практики. Зв'язок мови й думки породжується за наявності значення, котре постає в соціальному процесі і тому є явищем соціальним, залежить від досвіду. Чим менш розвинена мова, тим легше денаціоналізувати етнос; тому боротьба за мову означає "боротьбу за спадщину, надбану предками і передану нам як певний технічний апарат в боротьбі за існування".

М. Шаповал вважає необхідним створення "соціології мови", котра розкривала б її соціальні функції в суспільстві, що поглибило б наше знання суспільного життя. У цьому ж значеннєвому контексті він розглядає письмо (письменство) як знакову систему, що допомагає закріплювати нагромаджений людський досвід, передавати його наступним генераціям, і як така вона безпосередньо впливає на поведінку й життєдіяльність людських скупин та на їх історичну долю.

Цікаві думки висловлює учений при аналізі науки, мистецтва, права, моралі як чинників соціального розвитку, котрі детермінують і породжують інші соціальні процеси та явища.

В системі складних суспільних чинників М. Шаповал розглядає явище організації як "процес розподілу праці і влади", котрий "означує долю людей і їх поведінку". Загалом організацію він розуміє як "процес керівництва і підпорядкування": "Розклад гурту на дві частини: керуючу і підлеглу, а цих частин — на окремі органи з певними функціями і є організація. Отже, організація є процес диференціації (розкладу) і одночасової нової інтеграції (сполучення), утворення частин серед одноманітної цілости, які зв'язуються в нову ріжноманітну в собі цілість. З другого боку це значить: передачу задоволення якихось потреб одного індивіда *другому* індивідові. Цим самим утворюється між такими індивідами необхідний зв'язок".

Таке розуміння організації Шаповалом зводить її до процесу управлінської функції. І це правильно. Проте тут же автор дає підстави для закиду в неоднозначному трактуванні ним поняття "організації", коли пише, що "держава є *організацією організацій*". Тут управлінсько-організаційний процес і соціальний інститут (держава) розглядаються як організації, але ж соціальний процес і соціальний інститут — явища різного плану. Це породжує двозначність у розумінні терміна "організація", котрий в конкретному контексті може означати: 1) елемент соціальної структури; 2) систему внутрішньої упорядкованості цілого; 3) вид діяльності (як процес); 4) систему відносин, які об'єднують індивідів заради досягнення певної мети.

В "Загальній соціології" Шаповал аналізує соціальні аспекти техніки й господарства як істотні чинники суспільного життя. Він розглядає їх роль як засобів обміну речовин між суспільством і природою, завдяки чому людина одержує, виробляє і споживає природні речовини та ресурси.

Господарство розглядається Шаповалом як економічний процес, для котрого характерні "усвідомлення причинового зв'язку", організації виробництва, "розпорядження продуктом" і обмін.

Технічний процес пов'язаний з виробництвом продукту: техніка трансформує природний об'єкт в другий вид, придатний для споживання; в технічному процесі енергія витрачається "у формі праці, а в економічному — в формі думання". Можна не погодитись з авторською оцінкою розуміння взаємозв'язку техніки та економіки, тут відчутний вплив застарілих концепцій, але безумовно плідною є спроба аналізу економіки, техніки, виробництва як важливих соціальних чинників, детермінуючих життєдіяльність суспільного життя.

Кінцевим наслідком впливу всієї сукупності різноманітних чинників є формування відповідних "психологічних типів людини". Шаповал пише, що створення певного типу людини відбувається шляхом виховання, котре він розглядає у вузькому значенні як "методично організований вплив оточення" (школи, церкви, війська, партій та ін.) та в широкому — як наслідок впливу всіх соціальних факторів на цей процес. Особливо наголошує вчений на значенні наукового виховання як чинника, що "виявить величезний вплив на історію людства". Історично сформовані "психологічні типи" включають "примітива, селянина, робітника, ремісника, купця, промисловця, ученого і їх варіації", вихованих під впливом стихійного оточення чи планомірною дією шкіл та інших скупчень.

Аналізуючи діяльність чинників, М. Шаповал розуміє їх як явища, котрі породжують причиново-наслідкові зв'язки. Причина — це "всі чинники, що утворили дане явище" в процесі людської діяльності. Зовнішні і внутрішні чинники діють як окремо, так і в комплексі, а їх дія може бути випадковою, спорадичною чи періодичною та постійною. Різноманітні комбінації-сполучення чинників — від космічних до соціальних — зумовлюють стабільність соціальних процесів і явищ чи порушують їх рівновагу і "навіть розбивають скупину".

Виходячи з розуміння свободи людської діяльності на шляхах пізнання причинових зв'язків між явищами природного і суспільного життя, Шаповал зазначає, що саме це "дасть людині можливість опанувати і регулювати явища, цебто: поширить область людської свободи, котру несе лише наука як явище організованого людського знання"; тому боротьба за свободу немислима без боротьби за науку, знання, що є важливими чинниками людської поведінки поряд з соціальними витворами. Зростатиме значення "свідомої методичної діяльності культурної людини" у зв'язку із збільшенням обсягу її інформаційного потенціалу про явища суспільного життя, що перетворюватиме керування суспільним життям у все більш планомірний процес, а в суспільстві "замість стихійності все зростатиме *планомірне творення історії*".

Таке суспільство М. Шаповал пов'язує з соціалізмом, який полягає в "переміні основних ліній розподілу природи, праці, влади і культурних дібр (благ. — *М.З.*)", зміні права власності й реорганізації соціальних чинників в напрямі переміни вертикальної структури суспільства на засадах урівноправнення людей.

За своїми політичними переконаннями М. Шаповал був соціалістом-революціонером, і природно, що майбутній соціальний ідеал суспільства він пов'язує з соціалістичною формою,

проте в розумінні соціалізму його погляди відрізняються від відомого марксистського трактування. Якщо марксизм говорив про відмирання політичної функції суспільства, то М. Шаповал вважав, що "політичний поділ людей не може бути знищений", але політичні функції будуть включені "в систему поділу праці" і здійснюватись "дорослими і нормальними індивідами". Існуватиме суспільний поділ праці. Праця при соціалізмі мислилась Шаповалом як спеціалізована за віковими групами, коли кожна людина послідовно проходитиме 4 етапи в своїй діяльності: 1) діти навчаються до періоду статевої зрілості, виконують легкі хатні і громадські роботи, 2) потім включаються в систему фізичної праці, котра ведеться паралельно з духовною, 3) з настанням духовної зрілості в 40–50 років люди займаються паралельно керівничою і духовною працею, 4) з 60 років настає доба духовної праці.

Розподіл благ у суспільстві відбувається на основі рівного права кожного, що забезпечується демократичною системою організації суспільних відносин.

Відбуватиметься докорінна зміна "культурно-психологічних типів". Такі соціальні зміни, на думку Шаповала, вимагають "великої культурної праці", "мудрої соціальної політики, щоб сучасне диференційоване суспільство вести вперед". Це можливо зробити "лише на основі пізнання причинових зв'язків", для чого потрібне "науково-соціологічне пізнання суспільного життя", а теорія "соціальної структури і теорія чинників є необхідною передумовою такого розуміння". В майбутньому суспільстві політика стане науковою соціотехнікою — мистецтвом аналізу, організації та використання чинників суспільного процесу, що приведе до формування нової культури, техніки, свідомості й організації суспільства та суспільного життя в цілому.

Сьогодні не варто зупинятись на критичному аналізі соціального ідеалу суспільства, яким уявляв його соціолог і політик Микита Шаповал. Досить констатувати, що протягом двох тисячоліть вироблялися такі моделі, але до сьогодні ще немає жодної, котра б відповідала історичним реаліям. Такою є й модель Шаповала. У чому соціолог має безумовну рацію, — це констатація необхідності всебічного аналізу рушійних сил і чинників розвитку суспільства. Шаповал один з перших в історії української соціології детально розглянув ці "діючі" людської історії. Але хоч би як глибоко не розкривала їх наука, вона не може врахувати й передбачити сукупність численних наслідків, породжуваних чинниками, особливо тими, котрі самі в свою чергу перетворюються в істотні фактори суспільно-історичного процесу і котрі заздалегідь практично неможливо прогнозувати. Це одна з причин проблематичності прогнозів стосовно майбут-

нього великих соціальних спільностей, а тим паче — людства в цілому. Подібні прогнози на далеку перспективу залишаються соціальними утопіями, бо навіть найбільш глибокі й обгрунтовані з них можуть наближатися до дійсності лише в строго обмежених параметрах історичного простору й часу.

Завершуючи аналіз рушійних сил суспільства, Шаповал у своїй "Загальній соціології" ще раз повертається до проблематики соціальних скупин і робить цікаву спробу дати "оцінку соціальної ваги і сили скупини" (групи, об'єднання). Останнє становить значний інтерес і для сучасної соціології. Принаймні підхід ученого дає матеріал для роздумів, оскільки соціальна роль відповідної спільності з точки зору її значення й місця в системі соціальних відносин дуже рідко оцінюється через систему критеріїв.

М. Шаповал пропонує такі критерії оцінки індикаторів і чинників, котрі визначають соціальну силу й потенціал спільноти: 1) число членів скупини; 2) організованість її членів (керуючі шари, розподіл функцій,правові норми відносин), що характеризує міру згуртованості ("припасованості ріжних частин в одному цілому"); 3) солідарність членів скупини (розуміння ними мети, наскільки вона їх об'єднує й націлює); 4) поширеність даної скупини серед населення ("число і площа, на яку діє скупина"); 5) технічний апарат скупини (фінанси, преса, наука, прилади і т.д.); 6) вдача керуючого шару чи провідників (сили приводу, характери провідників, виховна роль та ін.); 7) освіта й виховання керуючого складу (обсяг і характер знань, вірувань, характер поведінки керівників); 8) вдачі в підлеглих шарах (які характери, темпераменти — бурхливі чи спокійні, повільні характерні для поведінки); 9) освіта підлеглих шарів (вказує, на які ідеї, знання, вірування орієнтуються люди, характеризує їх ідеологічну культуру тощо); 10–11) ступінь іннервації індивідів, а також ступінь їх гіпноїдності, що дає можливість передбачати силу акцій та реакцій людей; 12) етика боротьби даної скупини, котра відображує характер правової та моральної культури індивідів — членів спільноти. Шаповал у зв'язку з цим підкреслює, що нація державна, наприклад, керується етикою насильства, тоді як нація недержавна — етикою милосердя.

М. Шаповал розглядає ці критерії як такі, що дають змогу охарактеризувати чи визначити соціальну силу даної скупини, але застерігає при цьому, що вони дуже складні, і наука ще не має можливостей всебічного знання усіх їх.

Далі М. Шаповал аналізує суспільні процеси, до яких він включає демографічний ("розмноження"), культурний, господарський і політичний. Одним із найважливіших для націо-

нального відродження України вчений вважає політичний процес. Саме цей процес став центральною віссю його соціологічних пошуків і розробок, а політична й наукова діяльність Шаповала була цілком присвячена національному відродженню України. Він був прихильником "шукання об'єктивної істини" і розумів, що "потреби українського визволення вимагають утворення теорії про *планомірну методичну суспільну діяльність* або політику", був переконаний, що "визволення само не прийде, його треба організувати, а це значить треба планомірної праці". У своїх працях "Місто й село" (Прага, 1926), "Українська соціологія" (Прага, 1927), "Ляхоманія" (Прага, 1931), "Міжнародне становище українського народу" (Прага, 1934), "Соціологія українського відродження" (Прага, 1936), "М.П. Драгоманов як ідеолог нової України" (Прага, 1937), "Соціографія України", "Гетьманщина і Директорія" (Нью-Йорк, 1958) та інших М. Шаповал розглядає на матеріалах української історії численні економічні, політичні, соціальні, культурні, психологічні процеси й чинники національного відродження, причини його поразки і шляхи осягнення майбутньої перемоги, коли Україна знову стане незалежною і займе гідне місце у всесвітній історії людства як вільний і повноправний її суб'єкт.

Однією з найхарактерніших рис соціології Микити Шаповала є її практична спрямованість, пов'язана з орієнтацією на конкретні соцієтальні проблеми, процеси. Розкриття й пізнання їх сутності він розглядає як безпосереднє прагматичне завдання, вирішення якого відкриває можливості цілеспрямованого управління цими соціальними явищами в контексті вирішення проблем майбутнього відродження України, нації, відбудови державності, культури, науки, освіти, формування високої національної свідомості.

М. Шаповал однозначно пов'язує поразку української революції і державності з незнанням "законів суспільного життя", з відсутністю "суб'єктивно творчих і об'єктивних сил національного зв'язку на даній ступені розвитку". У праці "Соціологія українського відродження" (вийшла в Празі після смерті Шаповала) автор писав про свої роздуми й пошуки причин поразки української революції: "Мене ці питання займають деякий час, і я щодалі більш відчуваю потребу шукати відповіді на них. Без цих відповідей всенародна політика неможлива".

Аналізуючи "досвіди революції", Шаповал показує, що причиною поразки її було домінування "неукраїнської меншості" в основних сферах життєдіяльності нашого суспільства, завдяки чому "ця меншість соціально займає пануючу позицію і виконує керівну роль в суспільстві".

До цих висновків він приходить на основі аналізу суспільного поділу праці в Україні, котрий характеризувався таким станом: 1) *хліборобська продукція* концентрувалась у двох груп власників: селянсько-українській та поміщицькій неукраїнській (московській і польській переважно); 2) *промисловість* велика, середня й частина дрібної була в руках чужонаціональних груп: московської, польської, єврейської і закордонного капіталу; 3) *торгівля* була зосереджена в руках єврейської, московської, польської, почасти української міщанської й незначна частина — в руках української споживчої кооперації; 4) *культурна творчість* перебувала в руках чужонаціональної, ідеологічно московської інтелігенції, дуже мала частина — в української інтелігенції; 5) *політична адміністрація і військо* зосереджувалися виключно в руках чужонаціональної, московської групи.

Не була українізована школа як основна "лабораторія вироблення національної і культурної свідомості, як головного апарату українського відродження". Україна не мала своєї національної школи до революції, а для українізації російської школи потрібно було не менше 37,5 тисяч свідомих українських вчителів, тоді як їх було лише 1–2 тисячі. Шаповал пише, що "справа з українізацією школи — це національна трагедія українського народу". Такі ж проблеми з українізацією виникали з військом, адміністрацією, церквою та ін. "Історія помстилась українському народу. Він поставив завдання створити свою державу, своє окреме суспільство, але він не мав сил для заступлення і ведення головних соціальних функцій... Український народ занадто був слабкий, щоб обслужити суспільство..."

М. Шаповал переконливо показує, що систематична політика денаціоналізації українського народу, концентрація виробництва та управління в руках неукраїнського населення, антиукраїнська пропаганда, викорінення всього національного — все це стояло на перешкоді формування національ- ної свідомості українського народу як етносу, тому фінни, поляки, чехи змогли завдяки національній консолідації добитися державної та національної незалежності, на відміну від українців.

Однією з істотних причин трагедії України, як вважає Шаповал, була відсутність солідарності нації, стан національної свідомості. Учений розглядає національну свідомість як "свідомість колективних інтересів даної етнічної маси, спорідненої культурно-психологічно", на основі чого відбувається "скріплення солідарності", а усвідомлення цієї солідарності, власне, і є національною свідомістю, котра набуває "територіально-про-

сторового значення" і охоплює "все число людей, що живуть добутками прадавньої спільності".

М. Шаповал розглядає процес державоутворення у зв'язку з "тенденцією спиратися на національний принцип, що містить в собі культурно-психічну силу зв'язку людських груп", наслідком такої історичної еволюції є національна держава. Держави, котрі панують над іншими народами, тримають їх у колоніальній неволі, не можуть це робити безмежно і вони не мають іншої перспективи, крім розпаду. Розпад таких великих державних формувань відбувається найчастіше на національній основі, коли від них відколюються національно-культурні одиниці. Виходячи з цього М. Шаповал передбачав, що "сучасна доба і близькі історичні часи будуть періодом розкладу державних формацій на їх складові етнічно-національні групи" і як ніхто "тепер вже не плаче за австрійським старим "організмом", ніхто не плакатиме за російським, англійським і т. д.". Учений зазначає, що представники пануючих державницьких націй, виступаючи проти формування нових національних держав, залякують, посилаються на необхідність збереження цілісності сформованого "економічного організму", на економічні та соціальні негативні наслідки такого процесу, проте цьому "ніщо не допоможе, процес диференціації націй йтиме далі й далі".

Україна в революції втратила свій шанс. "Епоха революції нам не принесла визволення і не могла принести. Коли ми вірили і сподівались, що станеться чудо і що українське суспільство виникне по декрету — це наше нещастя, за яке український народ і інтелігенція заплатили дорогою ціною крові. Ця ціна крові зобов'язує", — так закінчує М. Шаповал свою працю "Соціологія українського відродження".

Аналіз М. Шаповалом трагічних уроків розтоптаного зовнішніми силами українського відродження заслуговує на подвійну увагу: це не поверхові розмірковування малокомпетентної людини, а висновки одного з провідних політиків часів Центральної Ради, вдумливого соціолога-аналітика. Поєднання в одній особі цих двох видів професійної діяльності трапляється не так часто, а тому аналіз Шаповалом політичної ситуації в Україні актуальний і сьогодні. Коли Україна знову стала незалежною державою, ще зберігається багато чинників, про які писав соціолог і політик Микита Шаповал і котрі містять у собі потенційну загрозу для молодої держави. Тому не можна ігнорувати історичний досвід минулого в боротьбі за майбутнє України: сьогодні як ніколи потрібна консолідація українського народу на основі єдності політичних, економічних, соціальних, культурних цілей, на основі напруженої твор-

чої праці в створенні вільної, незалежної, економічно, соціально і духовно багатої держави й народу.

* *
*

М.Ю. Шаповал — один з видатних українських соціологів XX ст., засновник Українського інституту громадознавства в Празі, автор першої в історії української соціології праці "Загальна соціологія", присвяченій розробці загальнотеоретичних проблем та категоріально-понятійного апарату соціологічної науки, проблем соціальної статики та соціальної динаміки, причин і чинників соціальних процесів та рушійних сил історичного розвитку суспільства.

Весь його багатий соціологічний доробок пов'язаний з безпосередньою орієнтацією на розробку соціологічних проблем українського суспільства, насамперед тих, котрі відбивали особливості становлення, діяльності й поразки Української народної республіки (УНР) та перспективи наступного майбутнього відродження державної незалежності України.

М. Шаповал на основі глибокого теоретичного і соціографічного аналізу соцієтальних процесів і чинників передбачав неминучий процес розпаду багатонаціональних імперій в Англії та Росії на окремі національно-державні утворення.

Соціологічна спадщина М. Шаповала має велике значення не лише в історико-соціологічному аспекті, вона актуальна й сьогодні, оскільки чимало ідей і рекомендацій в умовах розбудови нової України набувають практичного значення, застерігають проти повторення трагічних помилок минулої історії нашої країни.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. У чому полягає наукове та соціально-політичне значення Українського інституту громадознавства в Празі?

2. Чому М. Шаповал розглядав соціологію як "вищу суспільну науку?"

3. Розкрийте, як розумів М. Шаповал систему соціологічного знання і функції різних її структурних елементів.

4. Які соціологічні категорії, що відбивають специфіку соціальної структури в Україні, розробляв М. Шаповал?

5. Розкрийте співвідношення загальної соціології, соціографії та соціотехніки в концепції М. Шаповала.

6. Назвіть основні критерії оцінки М. Шаповалом соціальної сили спільноти.

7. У чому М. Шаповал вбачає основні причини поразки УНР?

8. Назвіть класифікацію чинників М. Шаповалом, котрі впливають на соціальне життя суспільства.

9. Як розумів М. Шаповал особистість і які її типи він виділяв?

10. У чому полягає історичне й практичне значення соціологічних праць М. Шаповала для розвитку української соціологічної думки?

◊ Рекомендована література

Шаповал М. Загальна соціологія. Прага, 1934.

Шаповал М. Міжнародне становище українського народу. Прага, 1934.

Шаповал М. М.П. Драгоманов як ідеолог нової України. Прага, 1936.

Шаповал М. Українська соціологія. Прага, 1927.

Шаповал М. Соціологія українського відродження. К., 1994.

Глава 13

СОЦІОЛОГІЯ ПОЛІТИКИ В. ЛИПИНСЬКОГО

В. Липинський, видатний український політичний мислитель, народився в 1882 р. в польській сім'ї у селі Затурцях на Волині. До дванадцяти років він навчався у домашніх вчителів, потім у Луцькій підготовчій школі та Житомирській гімназії. В 1900 р. вступив до першої класичної гімназії м. Києва, де стає членом Української студентської організації ("громада"). Одночасно Липинський бере участь у роботі Польської студентської організації ("коло"), котру він намагається, щоправда, безуспішно, об'єднати з "громадою". Уже в цьому політичному вчинку юнака виявляється одна з головних домінант його політичної філософії — закликати польську інтелігенцію, що проживала в Україні, сприяти справі українського відродження. Липинський вважав, що відродити українську націю і створити українську державу можна лише спираючись на допомогу тих шарів суспільства, котрі вже мають значний духовний, культурний та економічний потенціал. А це "польська" шляхта на Правобережжі і російське дворянство на Лівобережжі. Обидві ці верстви населення повинні були повернутися до свого народу, усвідомити свій обов'язок перед українським народом, почати жити його інтересами.

В 1903 р. після служби в російському драгунському полку Липинський продовжує навчання в Ягелонському університеті (Краків), де вивчає агрономію та історію, а в 1906–1907 рр. займається соціологією в Женевському університеті.

У 1909 р. в Кракові він публікує свою першу велику працю "Шляхта на Україні", в якій намагається усвідомити завдання шляхетського стану в житті українського народу, його соціальне призначення. Липинський був упевнений, що правобережна шляхта є прямим потомком старих українських родів, навіть антропологічно відрізняючись від польської шляхти в етнографічній Польщі. Він вважав, що українська шляхта, як певна соціальна верства в українському суспільстві, зникла уже в XIX ст., справа національного відродження України потребує її відродження як частини національної еліти, котра сприятиме становленню незалежної національної держави.

Основні ідеї своєї книги Липинський виклав у Києві на таємному з'їзді товариства "Українці польської культури". Учасники цього з'їзду прийняли рішення сприяти роз

українського національного руху,створювати видавництва, що випускають популярні книжки для народу, започаткувати спеціальний журнал (на польській мові) для пропаганди ідей української національної незалежності серед спольщеної шляхти в Україні. Проте не всі поляки, які проживали в Україні, з розумінням сприйняли ідеї Липинського. Як зазначає Лисяк-Рудницький, особистою трагедією Липинського було те, що йому не вдалося переконати навіть свою родину, що вони є ополяченими українцями. Брат, дружина, а потім і донька вважали себе поляками, що привело Липинського до відчуження від сім'ї.

У 1912 р. Липинський видає велику працю під назвою "Z dziejow Ukrainy", присвячену тим періодам української історії, коли, перебуваючи під владою Литви і Польщі, в українському народі прокинулось прагнення до національної незалежності й суверенної держави. На матеріалі біографії родовитого українського шляхтича, полковника Михайла Кричевського Липинський досліджує епоху Богдана Хмельницького та роль української шляхти в повстанні. В тому ж році він публікує "Меморіал до Українського комітету про наше становище стосовно напруженої ситуації в Європі", в якому обстоює ідею національної незалежності Української держави. Публікація припала на той момент, коли серед української інтелігенції та політиків відбувалися гострі дискусії про можливий майбутній державний устрій в Україні. Визначальними в цій дискусії були дві точки зору: з одного боку, федералісти, котрі бачили вирішення українських питань у межах Російської імперії в рамках федерації, з другого — прихильники незалежності України і національної держави. Серед федералістів були такі видатні політичні діячі соціалістичної та демократичної орієнтації, як Михайло Драгоманов, Михайло Грушевський, Володимир Винниченко, Симон Петлюра та ін. Їхні погляди підтримував ряд політичних партій, наприклад Українська соціалістична демократична робітнича партія. Прихильники державної незалежності групувалися навколо партій Українських національних демократів і радикалів та Української народної партії.

Липинський став ідеологом консервативного крила прихильників державної незалежності, очоливши групу "Вільна Україна". Національна незалежність і незалежна держава були для нього двома головними частинами українського національного процесу і мали абсолютну практичну й моральну цінність. Нездатність українських патріотів-федералістів визнати ці цінності як головні стала однією з основних причин, які перешкодили створенню незалежної держави під час революції 1917–1920 рр.

Перша світова війна застала Липинського на хуторі Русалів-

ські Чагори Уманського повіту на Київщині, де він займався мирною сільськогосподарською працею. Як резервного офіцера російської армії його посилають до Східної Прусії. За станом здоров'я його переводять в резервну кавалерійську частину в Дубно, а потім у Полтаву, де він перебував до початку революції в Росії. В 1917 р. в Полтаві виник гурток з місцевої аристократії, заможних селян та громадських діячів, до якого входив і Липинський. Цих людей об'єднувала опозиція до соціалістичного курсу Центральної Ради. Для захисту своїх інтересів вони створюють Українську Демократично-Хліборобську партію, основними ідеями якої були захист суверенітету України та збереження приватної власності на землю.

Перебуваючи в Полтаві, Липинський спробував сформувати зі свого кінного підрозділу українську кавалерійську частину, але це не знайшло підтримки у Військового Генерального Секретаріату у Києві через аристократичне походження Липинського і його прагнення до національної незалежності України.

Місце Липинському для державної роботи знайшлося в уряді гетьмана Павла Скоропадського на посаді посла української держави у Відні. Липинський виявив неабиякий дипломатичний талант і здобув повагу та авторитет. Після падіння уряду Скоропадського він залишається ще на деякий час послом при Директорії. Не погоджуючись з політикою УНР, влітку 1919 р. Липинський залишає посаду посла й поселяється в пригірському містечку Райхенау (Австрія). У 1920 р. виходить його фундаментальна історична праця "Україна на переломі". До того часу українська історія й політика розглядалися, як правило, з точки зору народницької ідеології. Історія України, подана в працях Костомарова, Антоновича й Грушевського, була історією боротьби народних мас з іноземними державами за соціальну та культурну емансипацію, історією формування місцевих органів самоврядування. Дослідників народницької орієнтації цікавили ті періоди в історії України, коли народним масам під час повстань вдавалося скинути з себе гніт державного ярма. В своїх працях вони підкреслювали негативну роль панівних верств і постулювали неминучість приходу нового безкласового соціального устрою, організатором якого мала стати нова безкласова українська інтелігенція.

Новаторство Липинського в історичному та політичному мисленні полягало в радикальній зміні розуміння головного предмета історичного опису. Провідними силами історичного процесу він вважав державу, еліти, громадські та військові інститути, а не індиферентні народні маси. До праць Липинського українська політична думка була в основному етноцентричною. Основні атрибути української національності вона вбачала в

мові, звичаях, фольклорі. Під впливом ідей Липинського головними критеріями для визначення національності стають територія, загальний історичний досвід, інститути, типи еліт. "Основною ріжницею України від Москви єсть не мова, не племя, не віра і не апетит селянина на земельку панську, — полемічно стверджував Липинський, — а інший, витворений віками устрій політичний, інший... метод організації правлячої верстви, інше взаємовідношення верхів і низів, держави і громадянства — тих, що правлять, до тих, ким правлять. І тільки опираючись на цю ріжницю політичну, тільки під політичними, а не під культурно-національними чи соціяльними гаслами, можна від Москви відділити Київ і можна в окремій Державі Українській перетворити малоруське племя в Українську Націю".

У 1920 р. в еміграції Липинський разом зі своїми однодумцями засновує партію "Український союз хліборобів-державників", видає журнал "Хліборобська Україна", який стає головним рупором українського консервативного руху. В цьому журналі Липинський публікує свої знамениті "Листи до братів-хліборобів". Метою УСХД була боротьба за встановлення в Україні "класократичного" устрою у формі традиційного гетьманату.

Завершивши роботу над "Листами...", котрі Липинський вважав своїм духовним заповітом, восени 1926 р. він переїздить до Берліна для роботи в Українському науковому інституті, який був під керівництвом гетьманської групи Павла Скоропадського. Тут у нього виникають політичні розбіжності зі Скоропадським та його оточенням, погіршується стан здоров'я, і в 1927 р. він знову повертається до Австрії, де завершує роботу над монографією "Теорія управління" (на теперішній час втрачена). Він пориває свої стосунки зі Скоропадським і 18 вересня 1930 р. проголошує УСХД розпущеним. Свої розбіжності зі Скоропадським Липинський пробував пояснити як вияв суперечностей між двома протилежними версіями монархізму: монархією європейською, конституційною (Англія) і монархією східною, деспотичною (Росія).

Після розриву зі Скоропадським він засновує нову організацію "Братство українських класократів-монархістів", ідеологія якої нічим не відрізнялася від попередньої. Липинський пише програмне "Вступне слово" для журналу "Збірник хліборобської України", яке вийшло друком уже посмертно. Помер Липинський в санаторії поблизу Відня в 1931 р., похований у рідному селі Затурцях.

Основні риси світогляду Липинського. Основоположні ідеї політичної соціології Липинського безпосередньо постають із

його політичного темпераменту, обставин індивідуальної біографії та моральних переконань. Іноді важко виявити, де в його працях кінчається полемічна критика, яка звертається до міфологічних сюжетів та персонажів, і починається конституювання соціологічної теорії.

Тексти Липинського пройняті пафосом непримиренної політичної боротьби, тут немає місця спокійній, виваженій науковій дискусії. Політичні зіткнення не залишають місця для розсудливості та неквапливих логічних побудов: тут усе просякнуте духом політичної інвективи, тут опонент — ворог, "підлий скунс", "гадючий, безчесний письменник", "політичний бандит і хулиган", винуватий в загибелі української незалежної держави. Ідея державної незалежності — це універсальний критерій, з допомогою якого Липинський виміряє глибину, істинність, об'єктивність політичного мислення та ефективність, доцільність політичної дії. Без цієї ідеї "вся Ваша українська — соціялістична, націоналістична, чи як би Ви її не назвали — праця, — пророкує Липинський, — буде конвульсіями живого кадовбу з прищемленим верхом. І не називайте екскрементів, які Ви, безвершники, будете в ціх конвульсіях виділяти,— "Україною", бо реальної України — Держави Української — з них не буде ніколи, ніколи".

Важко, напевно, знайти в історії політичної думки трактат, котрий відкривався б передмовою, зверненою до читача... ворога! Адже процес читання, хоча б уже тому, що автор і читач володіють однією і тією ж мовою, припускає вже певну духовну спорідненість та розуміння: ворог завжди розмовляє "чужою мовою". Ворог Липинського — це читач-скептик, який не вірить у здійсненність ідей Липинського, це читач-цинік, котрий вважає, що нормальна людина не може "робити націю із хохлів", які вперто від тисячі літ нацією не бажають бути, це і читач-соціаліст, і читач-націоналіст.

Політичний світогляд Липинського був світоглядом політика-одинака, тому що важко було знайти серед української інтелігенції та українського народу, пройнятого соціалістичними ідеями й переживаннями, широку базу для відродження гетьманства і козацького війська, українського панства та національної аристократії, сильної державної влади і незалежної України.

Політична соціологія Липинського народжується з ідеологічних, політичних і військових конфліктів, які стрясають Європу початку XX сторіччя. В ній домінує один дискурс — дискурс війни. *Сила, воля, боротьба, влада* — домінанти політичного мислення Липинського. Ніщо в ефері політики не дається без боротьби, тому він, як Геракліт, міг би вигукнути: "Війна —

батько всіх, цар всіх: одних вона проголошує богами, інших — людьми, одних створює рабами, інших — вільними".

Бути для Липинського — значить бути *сильним*. Все, що існує, існує насамперед тому, що воно сильне, а сильне тому, що моральне й розумне. Політик, який прагне створювати но-ві форми політичного життя, має бути волюнтаристом, тобто визнавати і здійснювати в своїх справах принцип *свободної волі*. Будь-який "фаталізм" і "соціалізм" є виявленням слабкої волі.

Головним предметом політичної боротьби є *земля*; політична боротьба — це боротьба за право володіти й розпоряджатися землею. Реальна політика є результатом зіткнення двох сил, двох законів — *сили землі* й *сили капіталу*. Інакше кажучи, це боротьба органічних і неорганічних стихій, не спроможних досягти компромісу.

З землею у Липинського пов'язане реальне продуктивне життя людини, яка створює необхідні для життя матеріальні цінності, його віра в силу власних рук, у результативність своєї боротьби з "твердими законами землі".

Життя людей на землі *ірраціональне*, тому що ніхто не може логічно обгрунтувати їх зв'язок із землею, їх право володіти нею та обробляти її. Воно ірраціональне, тому що результати їх праці залежать не лише від зусиль, знань, досвіду та вміння. Результат праці на землі не можна цілком обчислити й розрахувати, оскільки повінь, посуха, комахи можуть знищити працю землероба. Життя на землі, згідно з Липинським, огорнене первинними ірраціональними бажаннями й хотіннями, які відтворюються в житті етносу, його культурі, традиціях і формах політичного життя.

Липинський упевнений, що біологічний закон нерівності та "асиметрії" природного життя відтворюється в житті суспільства. З потреб соціального життя *органічно* виростають різні соціальні верстви, групи й класи. Як проросле зерно формує з себе корінь, стовбур, гілки і крону, так само органічно відбувається і диференціація соціального життя, в суспільстві виникають соціальні групи, які беруть на себе функції організації, захисту та управління. Щоб захистити свою землю, народ потребує держави, яка здатна зберегти його право на володіння даною землею. Так, за Липинським, *влада* майже буквально виростає *з землі*. Тому справжнім носієм державної ідеї виступає народ-хлібороб, народ-власник.

Як не існує обробленої землі без господаря, так і держава, яка виросла з основ трудового життя народу, не може обходитися без свого господаря. Таким господарем, що увінчує соціальну ієрархію, може бути лише монарх (гетьман). Монархічні переваги — найбільш стабільна частина соціологічної концепції Липинського.

Антагоністом землероба є кочівник. Кочівник для Липинського — це людина неорганічна, позбавлена продуктивного зв'язку з землею. Він анонімний, безликий, поза культурою і традицією, оскільки ім'я, обличчя й традиція припускають зупинку, потребують осілого способу життя. Кочівник — не просто добре організований завойовник, — це й біржевий гравець, людина удачі, і "повний релігійного індиферентизму та науково-бухгалтерської самовпевненості мешканець банкірських контор", це й соціаліст-демократ, що втратив органічний зв'язок з яким-небудь матеріально-виробничим класом, це й есер, який ослабив і підрізав українського "пана і куркуля".

Сказане дає змогу побачити явну близькість світогляду Липинського до патріархально-романтичної утопії. Однак ця утопія під рукою Липинського зазнає певної модернізації. Важко було на початку XX ст. сповідувати абсолютно консервативну ідеологію і цілком відкидати результати суспільного прогресу. Хоча це й не просто, проте Липинський постійно прагне знайти місце для фабрики й промислового класу в своїй системі політичних цінностей. Щоправда, проблеми промислового класу, на відміну від засновників марксизму, мало хвилювали Липинського, бо його чисельність в Україні на той час була незначною. Припускаючи існування промислового класу в своїй ідеальній формі державного устрою "клясократії" (аграрний і промисловий клас об'єднувались у нього в поняття одного класу-продуцента), Липинський рішуче настроєний проти діяльності торговельного та фінансового капіталу. Для нього фінансовий капітал — не що інше, як біржеві спекуляції і "стрижки" купонів. У спробі вивести розвиток промисловості зі сфери впливу капіталістичних відносин явно прозирають соціалістичні симпатії Липинського, які дисонують із загальною спрямованістю його світогляду.

Суперечить загальним ірраціонально-віталістичним установкам світогляду Липинського його вчення про державу як організацію, покликану керувати життєвим ірраціональним процесом. Держава своєю організацією мусить стримувати й дисциплінувати народний "фанатизм" і "ерос", анархічні та індивідуалістичні тенденції. Щоправда, поняття державної влади, з якою в суспільстві пов'язане здійснення легітимного насильства і яке містить у собі мало "органічного", а є скоріше втіленням "механічного", Липинський виводить із поняття "органічного", "природного", намагаючись усі форми соціального життя подати як органічні форми органічних потреб.

Такі найзагальніші риси політичного світогляду Липинського. Далі ми детальніше розглянемо, як основні риси цього світогляду оформлялися в конкретну соціологічну теорію.

Вчення про ідеологію. Вчення Липинського про ідео-логію, як інші частини його соціологічної концепції, підпорядковане пошуку теоретичного вирішення одного головного практичного завдання — побудови незалежної української держави. Ідеологія покликана дати правильну орієнтацію напівусвідомленим інстинктивним рухам етносу до національної незалежності. Тому Липинського не цікавить ідеологія загалом, процес її виникнення та форми функціонування. Для нього ідеологія — частина загальнонаціональної справи побудови національної держави. З одного боку, ідеологія як раціональне утворення *протистоїть* ірраціональним прагненням етносу, які лежать в основі національного руху. З іншого — вона є відбиттям цих прагнень. Розробка проблем ідеології Липинським проходить в рамках аналізу фундаментального відношення: "слово" — "ірраціональна стихія", яке у нього іноді набуває форми відношення раціональної та ірраціональної основ соціального життя.

Існує ряд подібних положень у розумінні ідеології Липинським і Марксом. Так, Липинський, як і Маркс, цілком ясно уявляє собі історичну зумовленість тієї чи іншої форми ідеології і зв'язок її з матеріальним життям. "Їдучи на мотоциклеті з газеткою в кишені, старих дум запорізьких творити вже не можна... Людей на ... мотоциклеті не треба саджати з оселедцями на голові, в довгополих жупанах і давніх козацьких шараварах. Але кожен час творить нові ідеї. Коли зараз вже неможливо творити козацьких дум, то той самий дух громади — нації може творити тепер ідеї — думи інші. "І далі: "В кожнім політичнім факті треба розріжняти два моменти: ідеольогічну надбудову, що єсть продуктом теоретичного думання і складається під впливом ріжних пануючих в дану епоху теорій, і матеріяльне підложжа — спосіб життя й праці даної групи — яке той політичний факт і ту ідеольогію предрішає".

Під матеріальною основою ("підложжа") Липинський розуміє спосіб життя певної соціальної групи, зміна чи зникнення якої приводить до зміни чи зникнення певної ідеології. Так, *соціально-демократична теорія*, за Липинським, пов'язана з існуванням у суспільстві декласованої інтелігенції, яка висловлює стихійне невдоволення позбавленого фабрик пролетаріату, *теорія есерів* — з існуванням інтелігентів серед "кающихся дворян", *національна ідеологія* — з висловленням інтересів тих соціальних груп, які прагнуть створити на певній території свою державно-національну організацію.

Липинський, будучи сам політиком-ідеологом, соціальну базу своїх ідей вбачав в українському хліборобському класі. Мав

він рацію чи помилявся в такій ідентифікації своєї ідеології, ми це розглянемо нижче.

Оцінюючи вчення Липинського про ідеологію, як і його соціологічну концепцію загалом, слід звернути увагу на те, що в його працях важко знайти ретельну розробку соціологічних понять і чіткість наукових формулювань. В особі Липинського ми маємо справу не з теоретиком-соціологом а la Вебер, а швидше з політиком-практиком, змушеним звернутися до соціологічних сюжетів з метою прояснити суть справи. Нерозробленість понять часто приводить до суперечливих формулювань, яких не уникло і його вчення про ідеологію. З одного боку, ідеологія для Липинського є продуктом теоретичної думки, з іншого — виростає з матеріального життя і зумовлюється існуючою "людською стихією." Якщо ідеї виростають зі стихійного матеріального життя, то як вони можуть впливати на це матеріальне життя, будучи його органічним витвором і перебуваючи в самому матеріальному житті. Для того щоб впливати, потрібно перебувати поза межами об'єкта або бути чимось стороннім для нього.

Липинський схильний обмежувати поняття ідеології тією чи іншою політичною течією. Це може бути націоналізм, соціалізм, комунізм і т.п. Проте він не відносить до ідеології всю сферу наукових, філософських, релігійних ідей, які існують у суспільстві. Тому можна погодитися з твердженням В.Ісаєва, що поняття ідеології у Липинського вужче, ніж у марксизмі.

Відрізняється від марксизму й розуміння Липинським *ефективності* ідеології. Для марксизму ефективна та ідеологія, яка є об'єктивною, істинною, відображає реальний стан речей. Такою ідеологією, як відомо, була пролетарська ідеологія. Для Липинського науковість, об'єктивність, істинність ідеології є третьорядною справою. Ефективність ідеології полягає в її здатності спонукати до соціальних дій тих, чиї суб'єктивні бажання вона висловлює. "Мірилом її сили і вартости являється не її "оригінальність", "об'єктивність", "науковість", "льогічність", — а здатність підіймати живих реальних людей на творчі громадські діла [...] Для доказу правдивости всякої соціяльної теорії більше варте одно добровільно віддане за неї людське життя, ніж сотні "науково" написаних томів".

Оцінка ідеології лише з точки зору ефективності, здатності виступати дійовим мотивом соціальної поведінки безвідносно до інших правових і моральних критеріїв, випливала з загального світогляду Липинського, у якому, як уже зазначалося, поняття "воля" і "сила" мають домінуюче значення. Для Липинського істинна ідеологія — це сильна, вітальна ідеологія, яка в боротьбі утверджує себе в суспільстві.

Таке розуміння ідеології вкрай релятивізує політичні ідеї

Липинського, перетворює його в своєрідного проповідника політичного макіавеллізму. Липинський грає в небезпечну гру, роблячи ставку на силу й волю замість логічності і науковості. Не слід забувати, що в історії європейської культури утвердження правової ідеї супроводжувалось утвердженням дискурсу науковості й раціональності. Ідеологи вітальності й сили, як правило, опинялись у військових колонах третього рейху, що рухались на Схід.

На відміну від марксизму, Липинський вбачає в ідеології не лише відображення матеріального життя, а й певну консервативну форму, яка сковує стихійність ірраціонального життя. Ідеологія виступає для нього раціональною формою організації ірраціонального стихійного бажання. Іншими формами раціональної організації життєвої стихії є *держава* і *громадські організації*. Без стримуючих консервативних форм ірраціональна стихія погрожує зруйнувати всі історичні надбання культури й цивілізації. Ідеолог виступає в ролі своєрідного заклинателя цього стихійного руху, спрямовує його в *державотворчі* форми. Липинський піддає гострій критиці українських націоналістів за їх загравання з національною стихією, що "булькоче в нас і пре нас неудержимим гоном до отаманства, до правдивої стопроцентової націоналістичної української влади", за їх нездатність оволодіти нею, надати їй державотворчих форм.

Розуміння Липинським раціоналістичного характеру ідеології дуже суперечливе. З одного боку, ідеологія — це раціональна форма, яка протистоїть стихійному бажанню, з іншого — це просто усвідомлене ірраціональне бажання. Ось як Липинський відтворює процес *перетворення* стихійного хотіння в ідеологію: "В кожній соціяльній групі, об'єднаній однаковими матеріяльними умовами спільного громадського життя, все може бути, як і у окремої людини, ірраціональне, стихійне хотіння до буття собою, до заховання, проявлення і поширення себе. Але поки оце стихійне хотіння даної групи не усвідомлене нею, поки ця група не має свідомости себе і своїх бажань, то її хотіння дрімає і ніякими проявами руху, проявами сили не дає про себе знати. Цілі століття може тривати такий стан, аж поки в певний історичний момент певна частина цієї групи не усвідомить собі свого стихійного, досі неусвідомленого хотіння. З того моменту група, досі пасивна — стає групою активною, її хотіння, досі неусвідомлене, хотіння стихійне, сліпе — стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити дела".

Досвідчений у марксизмі читач не може не помітити в цьому уривку Липинського про пробудження національної самосвідомості разючу схожість з ученням про становлення класової самосвідомості, про перетворення пролетаріату з класу-в-собі в

клас-для-себе, тобто в клас, який усвідомлює свої власні інтереси. У Липинського відбувається ніби заміна поняття "клас" на поняття "нація", а замість поняття "інтерес" виступає поняття "ірраціональне хотіння." Ця схожість дає можливість стверджувати, що в сфері політичного мислення наприкінці XIX — на початку XX ст. панувала марксистська парадигма розуміння ідеологічних процесів. У соціології Липинського можна знайти навіть поняття практики, тільки практики, як реальної справи живих людей.

Наведений уривок уточнює також розуміння Липинським історичної зумовленості ідеології. Виявляється, різні форми ідеології можуть висловлювати той самий зміст, те саме "неусвідомлене хотіння". Отже, етнос, у якого є ірраціональне бажання, перетворюється в певну трансісторичну сутність. Але тоді уявлення про історичну відносність ідеології набувають досить своєрідного відтінку. Якщо ідеологія репрезентує певну позаісторичну сутність, то, таким чином, ця сутність мусить утілюватися в самому змісті ідеології, й ідеологія тим самим втрачає свою історичну зумовленість. І справді, приклад самого Липинського, його прагнення відродити гетьманство в Україні демонструє певне позаісторичне ядро його ідеології.

Ідеологія, будучи раціональною формою ірраціонального хотіння, може бути піддана додатковій раціоналізації. Така раціоналізація, згідно з Липинським, позбавляє ідеологію "вітальної сили" та ефективності. Наприклад, раціоналізація національної української ідеї, стверджує Липинський, ішла в парі з фізичним винищенням, сильною політичною дегенерацією і національним упадком носіїв цієї ідеї: "Тільки в напрямі *регенерації старої віри*, в напрямі відродження живих і захоплюючих старих ідеологічних образів новими методами, відповідаючими зміненим зовнішнім умовам існування даної групи, може вестися творча робота слова в моменті зневіри і упадку свідомої волі".

Але цілком прийняти позицію ірраціоналізму, не зважаючи на явну симпатію до нього, Липинському заважало розуміння того, що будь-яка форма державної організації соціального життя вимагає *раціональних методів* управління та *обмеження* ірраціональної стихії. Суперечливе ставлення Липинського до проблеми раціоналізму можуть продемонструвати два його твердження про той самий предмет.

Твердження перше: "Розвиток раціоналізму в лоні католицької Церкви йшов у парі з таким моральним упадком і внутрішнім розвалом її організації, що викликав Реформацію, яка в початках була рухом протесту проти раціоналізації віри, рухом містиків і фанатиків первісного християнства. Згодом Реформація, вичерпавши своє стихійне хотіння, витворила організацію

з далеко більшою перевагою раціоналізму, ніж у відродженні пізніше католицької Церкви".

Твердження друге: "Тільки раціональна організація ірраціонального стихійного хотіння дала католицькій Церкві перемогу з одного боку над розкладовим, руйнуючим самі догми віри, а значить і саму віру раціоналізмом, а з другого над взриваючим віру з середини, вибуховим, неорганізованим фанатизмом та всяким необузданим стихійним релігійним містицизмом". Отже, в першому твердженні говориться, що *розвиток раціоналізму* привів до *занепаду* католицької церкви і був причиною Реформації, в другому — що раціональна організація католицької церкви сприяла боротьбі з раціоналізмом і містицизмом.

Вирішення цієї суперечності, гадаємо, в тому, що Липинський, можливо, розрізняв поняття *раціональної організації* і *раціональної ідеології.* Взірцем раціональної організації для нього була держава. Але держава, в свою чергу, не може ефективно функціонувати, якщо в ній не буде місця для віри в Божі закони, загальної громадянської моралі та поваги до праці. Право держави керувати й примушувати спирається на щось вище, давніше й святіше, ніж сама держава: на релігійне почуття народу і закон предків (традиції). Так, у Липинського ірраціональне начало виявляється більш фундаментальним, основним, домінуючим, ніж раціональні форми життя.

Згідно з розгортуваним Липинським ученням про ідеологію формулюються й основні вимоги до діяльності ідеолога, політика, літератора. Ці вимоги відбивали ту конкретну історичну ситуацію, в якій перебував політик-ідеолог. Точилася вперта, кривава, не на життя, а на смерть боротьба за справу національного визволення українського народу, за побудову самостійної національної держави. Для цієї боротьби, вважає Липинський, потрібні насамперед міцні тілом і душею воїни-борці, які вміють зі зброєю в руках завоювати "гарне людське життя для української нації". Тому письменник, який внаслідок своєї професії неспроможний тримати зброю в руках, має зорієнтувати свою літературно-публіцистичну діяльність цілковито на інтереси цієї боротьби. Він мусить боротися, але не зброєю, а словом. Вартість будь-якого ідеологічного формулювання — не в його надемпіричній цінності та істинності, а в його дійовості. Ідеї — це лише зброя, бойові засоби, які застосовуються саме для боротьби, але ж у боротьбі не може бути іншої мети, крім перемоги.

Завдання ідеолога й політика полягає в тому, щоб виявити і пізнати ті умови, за яких "ірраціональне суб'єктивне хотіння розвивається і перетворюється в також суб'єктивну, але вже свідому себе волю і в активну силу, буде користніще, ніж шу-

кання раціональних та об'єктивних соціальних законів, які мали б увільнити нас од всякого зусилля". Висловлювати ірраціональне хотіння в "раціональному слові" може, на думку Липинського, лише той письменник, котрий свідомо, органічно належить до колективу і соціальної групи. "Слово" для Липинського не має цінності само по собі, його цінність зумовлена практичною участю в національному відродженні. Чесність і моральність вимагають від письменника не займатися розбудовою соціальних теорій і публіцистикою, якщо в нього відсутнє почуття глибокої любові до нації.

Липинський, як і Ленін, непримиренний ворог письменників безпартійних, й іноді здається, що дух ленінської праці "Партійна організація і партійна література" блукає по сторінках книги Липинського. "Зформульований в слові усвідомлюючою працею письменників *образ* стихийних соціяльних бажань даної групи, будить серед неї ці дрімаючі досі в її підсвідомості бажання. Він об'єднує досі розпорошену енергію груп для боротьби за здійснення оцих вже усвідомлених, вже всіми уявлених собі бажань. Група, перед тим об'єднана механічно, організується в свідому себе волю та активну силу".

Липинський є відвертим прихильником політичної доцільності, якій мають підкорятися істина, справа, слово, зміст, бажання і т. п. Уся сукупність людських почуттів і бажань мусить підкорятися одній-єдиній великій меті — національному відродженню. Тому слід заперечити Д.І.Чижевському, який стверджував, що Липинському притаманні, справжній культ слова, величезна повага до цього велетенського знаряддя людської думки та волі. Насправді Липинський (безумовно, літературно обдарований публіцист) ніколи не вважав слово за певну абсолютну цінність. Для нього *воно* завжди лише *інструмент*, можливо, недостатньо досконалий, щоб знищити ворога, але достатньо ефективний у політичній боротьбі.

Принцип суб'єктивності й волі, який домінує в світогляді Липинського, визначає його ставлення до розуміння природи *соціального закону.* Волюнтаристу Липинському взагалі не властиве поняття соціального закону. В історії він бачить творче активне зусилля елітарних груп у створенні національної держави, причому це зусилля спирається не на дію об'єктивних соціальних законів, а на несвідоме ірраціональне хотіння етносу. Історія взагалі твориться не за об'єктивними законами, які відкрили кабінетні вчені, а згідно з інтересами певних соціальних груп: "Знайти об'єктивно правдивий соціяльний закон, який автоматично, без ніякого суб'єктивного внутрішнього зусилля, зробив би з нас націю — неможливо. Звязувати "українську справу" з перемогою соціяльних теорій, витворених

зусиллям і внутрішнею працею інших націй, або думати, що спочиваючі спокійно в бібліотеках ріжні об'єктивні "наукові закони розвитку людства" зроблять для України те, що не в силі зробити для неї своєю суб'єктивною працею, своїм власним стражданням, своєю власною посвятью ми самі — це значить прикривати звичайним літературно-словесним шарлатанством свою власну внутрішню нікчемність, трусливість і нездатність".

В соціологічному вченні Липинського ідеологія відіграє інструментальну роль. Її головне завдання зводиться до того, щоб бути могутнім ефективним засобом у національному відродженні. Ідея, слово не мають справжньої цінності за межами вирішення основного історичного завдання, яке стоїть перед кожною нацією, — досягнення справжнього національного суверенітету.

Нація і держава. Створення національної української держави, як ми вже відзначали, було смислом життя й вищою політичною цінністю для Липинського — людини й політичного діяча. Він жив у той час, коли ідея національної державності перебувала на периферії політичних інтересів української інтелігенції. Вихована на марксистських підручниках, народницькій і просвітительській ідеології (важко собі уявити соціального мислителя на рубежі XIX–XX ст., який би не захоплювався марксизмом), українська інтелігенція вбачала в державі передусім "машину придушення", продажну і всевладну бюрократію, яка всіма способами пригнічує народні маси. Лозунгом доби був лозунг землі і волі , а не нового панування, нової монархії і нової аристократії. Коли всі були федералістами й соціалістами, Липинський був самостійником і монархістом. Його політичні ідеї й переконання перебували в антагонізмі з духом часу, вони ставили його в становище безвідповідального романтика-утопіста, політика-ізгоя, який захищає монархію, коли всі говорять про демократію і республіку, лицарську честь і гідність, про доцільність та утилітаризм, ієрархічну структуру суспільства, коли навкруги торжествує дух свободи й рівності.

Така позиція лицаря від політики приводила до того, що Липинський часто опинявся в політичній ізоляції, не спроможний знайти спільну мову з соціалістами, націоналістами чи комуністами. Він гостро переживав свою невідповідність ходячим ідеям політичного істеблішменту, "потусторонність" і "нереалістичність" своїх ідеалів, ідентифікуючи себе з Дон Кіхотом у політиці. Про це він написав у статті "Трагедія українського Санчо Панса ".

Вирішуючи питання державного будівництва, Липинський виходить з універсальної передумови, яка *ототожнює поняття нації і держави*. Історія, на його гадку, не знає недержавних

націй і ненаціональних держав. Тут слід відразу заперечити Липинському. На відміну від етносу, стверджує історик О.Пріцак, "нація" — це дітище Французької революції (1789), і розвинулася вона в Західній Європі протягом XIX ст. Цю точку зору поділяє багато вчених. Історично держави виникали без допомоги нації, а деякі нації склалися без благословіння власної держави. Як відомо, імперії, що сформувалися в період занепаду античного світу і в епоху Середньовіччя, мали всі ознаки державного формування, проте не були мононаціональними й монокультурними. Міста-держави рідко охоплювали носіїв усієї культури, ареал її поширення був значно більший. Інакше кажучи, стародавні греки, безумовно, усвідомлювали себе єдиною нацією, однак не мали єдиного державного устрою. Так що універсальне посилання Липинського виявилось історично обмеженим.

Справа державного будівництва не може бути справою одинокого політика, вона має спиратися на певну соціальну базу. Побудувати національну державу, вважає Липинський, можна лише в тому випадку, коли в суспільстві існують соціальні сили, стани, класи, які кровно зацікавлені в її існуванні. До такого класу й звертається Липинський у своєму основному політичному творі "Листи до братів-хліборобів". "Земельний клас хліборобський, — пише він, — люде, зв'язані органічно поміж собою однаковим способом істнування — єсть одинокою групою людей на Україні, яких будуччина залежить від того, чи буде чи не буде Україна".

Безумовно, сільськогосподарський виробник-власник зацікавлений в існуванні власної держави, яка б забезпечувала йому стійке, гарантоване володіння земельною власністю. Звертаючись до історії, ми знайдемо багато аграрних суспільств, які мають свою власну державність. Такі держави, як правило, складаються з невеликих селянських громад, які живуть замкнуто й прив'язані до свого місця. Держава піклується про зняття податків, підтримання миру і зовсім не дбає про розвиток єдиної культури даного суспільства. Навіть якщо населення певної області має спільне мовне коріння — а це не завжди так — замкнуте життя може привести до діалектних та інших відмінностей.

Тому Липинський справедливо стверджує, що аграрне суспільство потребує держави і створює її, але він не має рації називати таку державу *національною*. В аграрному суспільстві все чинить опір приведенню політичних кордонів у відповідність до культурних, що є відмітною ознакою національної держави. Це стосується й відсутності суцільної письменності та суперечності між книжною та народною культурами, і розходження

між церковною та розмовною мовами. Становий характер аграрного суспільства є причиною того, що його вищій верстві вигідно всіляко вирізняти, загострювати й підкреслювати всі відмінні, особливі риси привілейованої групи. Принцип ієрархії, прихильником якого вважав себе Липинський, не сприяв, а заважав створенню єдиної культури, яка могла б потребувати для себе оформлення в єдиний національний політичний організм: одна культура — одна держава. "При аграрному устрої пробувати на всіх рівнях суспільства насадити єдиний учений стан та однорідну культуру з заданими нормами, закріпленими на письмі, було б марною витівкою", — вважає відомий англійський дослідник проблем націоналізму Е. Геллнер.

Соціальний клас для Липинського — лише фундамент, на який спирається державна будова, його справжніми зодчими є невеликі соціальні групи, національна аристократія, еліта. Більш детально на вченні Липинського про еліту ми зупинимося нижче, а зараз зазначимо, що еліта для нього — це активна меншість (а не пасивна більшість), яка створює держави і нації. Своїм утворенням національна держава зобов'язана певному типу особистості — "войовнику-продуценту". "Войовник-продуцент" для Липинського — це такий тип людини, який має однакову здатність як до творчої, так і до військової праці. Сам Липинський, будучи земельним власником, служив у кавалерії, з однаковою віртуозністю володіючи і шпагою, й агрономічною наукою. Тому такий тип особистості не здавався йому неможливим. І він знаходить його в історії, коли намагається розібратися в джерелах європейської державності. Так, наприклад, армія Вільгельма Завойовника, підкорювача Англії, заклала, на думку Липинського, основи англійської державності, "вросла в землю", тому що складалася не з кочових воїнів-грабіжників, а з осілих у південній частині Франції норманів. Так учорашні воїни перетворилися на землеробів.

Подібний процес відбувався і в Україні. "Наша українська клясократія народилася пізніше. Це було *реєстрово городове казацтво Гетьмана Хмельницького.* І тут велика анальогія між 60-тисячною та зареєстрованою армією Вільгельма Завоєвателя і так само 60-тисячною та зареєстрованою армією Великого Богдана. Шаблею лицарською одвоювавши Україну, вона так само зразу же осіла в землю, стала армією лицарів продуцентів землевласників", — пише Липинський. Ототожнивши поняття держави та нації, він знімає проблему формування *національної* держави, підмінивши її проблемою формування *держави взагалі.* Тому історичні приклади, наведені Липинським для підтвердження та ілюстрації своєї думки, стосуються швидше загальних процесів державного будівництва в Європі.

Сучасною історичною і політичною наукою визначені основні умови формування національних держав. Джерело націоналізму, яке приводить до формування національних держав, полягає не в тому, що якась стихійна сила прокинулась до життя, знищуючи в своєму ірраціональному прагненні застарілі форми соціального буття, як це вважав Липинський, а в такому прозаїчному факті, як те, що вчений стан стає всеосяжним; письменність перестає бути якимось особливим *видом діяльності*, як у часи архаїчних аграрних суспільств, а стає *умовою діяльності*. Правила життя в суспільстві, у сфері виробництва й політики вимагають, щоб люди мали *однакову культуру*. Виникає необхідність в дорогій системі освіти, що утримується в основному лише за рахунок держави, якій доручається процес соціалізації індивіда. "Врешті решт тільки держава (або трохи ширший сектор, в який входить також певна частина "громадськості") може витримати на своїх плечах ярмо відповідальності, — пише Е. Геллнер, — одночасно здійснюючи контроль за якістю продукції в цій найважливішій з усіх галузей — у виробництві соціально прийнятних людських істот, здатних виконувати необхідну для цього суспільства роботу. Це стає одним з найважливіших завдань держави. Суспільство необхідно гомогенізувати і керувати цією операцією можуть лише центральні власті".

Отже, джерело націоналізму полягає в тому, що стандартизована культура, яка проймає і визначає все суспільство, потребує суттєвої підтримки держави.

Якщо виникнення стандартизованої культури формує головну *умову* створення *національної* держави, то для того, щоб ця умова стала елементом дійсності, необхідно існування соціального агента, який перетворює можливе у дійсне. Чи є "войовник-продуцент", як вважав Липинський, творцем національної держави?

Існує кілька типів формування національної держави. Е. Геллнер виділяє три основні типи: централізація, уніфікація і "національне будівництво". *Централізація* відбувалась у династійних державах з центрами в Лондоні, Парижі, Мадріді та Лісабоні, коли місцеві діалекти, які в незначній мірі відрізнялися від мови чиновників, були замінені стандартизованою мовою державного апарату. Носіями цього процесу націоналізації виступив не аграрний стан, а вже існуючий державний апарат. Більше того, процес становлення централізованої культури зовсім не спирався на культуру селянства, а був спрямований проти неї.

Уніфікація як спосіб створення національної держави відбувалася там, де вже існувала в значній мірі стандартизована

культура, наприклад, нормована німецька чи італійська мова, і завдання полягало в тому, щоб цій культурі надати єдиного політичного статусу. Це означало об'єднання дрібних чи середніх держав у результаті війни чи дипломатичної боротьби. Провідними фігурами в цьому процесі виступали дипломати й солдати, а не мислителі та поети. Тут, як ми бачимо, відкривається можливість для появи того типу особистості, який Липинський назвав "воїном-продуцентом" і якому належить державотворча функція.

"*Національне будівництво*" відбувається там, де потреба нової державності обгрунтовується тільки культурною своєрідністю даної території. Тут ще немає культури з чіткою формальною основою, як немає і держави, яка захищає цю культуру. На перший план висувається не воїн чи державний діяч, а фігура активіста-пропагандиста, інтелектуала, який з ентузіазмом і пристрасністю вивчає мову, культуру та історію пригніченої нації. Саме така ситуація характеризує і національний рух в Україні. І на початку XX сторіччя і наприкінці його тобто тоді, коли виникала можливість створення незалежної національної держави, в політичному житті домінували не войовники-продуценти, а люди здебільшого з гуманітарною освітою — письменники, поети, історики, журналісти. Не випадково перший масовий опозиційний рух в Україні зародився в письменницькому середовищі ще в період монопольної влади комуністичної партії.

Центральним у вченні Липинського про нації є поняття *території.* До цього в розумінні нації панувало уявлення, яке бере свій початок ще від Гердера і трактує її як певну мовну групу, націоналізм розумівся як *лінгвістичний політичний рух.* Липинський, навпаки, вважав, що усвідомлення своєї території і прагнення мати на ній свою державу є визначальним фактором національного руху. Д.Чижевський зазначав, що "дуже оригінальним, та просто незвичайним в сучасній літературі є, що Липинський вважає територію *основним* та *конструктивним* складовим елементом буття нації". Поняття території дає змогу Липинському підкреслити відмінність між патріотизмом і націоналізмом.

Патріотизм є ідеологією, для якої всі жителі, що населяють певну територію, є представниками однієї нації. Націоналізм і соціалізм — це *не ідеології території,* а *ідеології громади,* це почуття людей одного класу, однієї віри, навіть якщо вони живуть на іншій території. Така екстериторіальна ідеологія, на гадку Липинського, є згубною для нації, яка створює нову державність, оскільки вона є причиною протиставлення і боротьби різних етнічних груп, що населяють дану територію. Україна,

за Липинським, завжди була екстериторіальної віросповідальної солідарності, називалася ця віросповідальність православністю чи католицизмом, комуністичною чи соціалістичною ідеологією, істинно російською чи "вшехпольською", суть її була одна: слугувати могутньою зброєю в руках метропольних націй. Вивчаючи джерела ідеї територіалізму в світогляді Липинського, можна погодитися з Е.Пізюром, що однією з причин, що підштовхнула Липинського до цієї ідеї, було прагнення привернути симпатії польських аристократичних кіл, які населяли Україну, до української національної справи. Він хотів, зазначає Пізюр, ідентифікувати політично "польський клас" з українським народом, не втрачаючи при цьому його соціального статусу чи польської культури.

Де в чому ідеї територіалізму були близькі українському історикові М.Грушевському. 1905 р. він писав: "Усвідомлення суспільности... має вестися не на підставі самого національного почуття, бо воно в переважній масі інтелігенції на Україні дуже слабе, ані на підставі самих історичних чи етнографічних традицій, бо вони ще слабші. Його треба вести також, навіть іще більше, на основі інтересів краєвих: економічних і господарських інтересів української території, її емансипації від державних центрів і від використання на інтереси, чужі українській території, чужі її національному розвиткові, культурному і економічному, її краєвій автономії й самоуправі." Щоправда територіальні ідеї Грушевського, на відміну від Липинського, обмежувалися рамками національної автономії.

Прагнучи оцінити конструктивність політичних ідей Липинського, ми виявляємо, що майже всі його соціологічні поняття є прямою проекцією інтересів політичної боротьби у сфері соціалістичного знання. Це стосується і його вчення про територіальну свідомість як визначальний момент національної ідеології. Соціологічні поняття, які розробляє Липинський, не є первісно універсальними, свій статус соціологічних понять вони одержують тільки з точки зору придатності, можливості застосування в певних політичних цілях. Такою універсальною всеосяжною політичною метою, яка домінує в соціологічній концепції Липинського, є завдання побудови незалежної держави. Вченого не цікавить універсальний, об'єктивний підхід до справи. Універсальність, логічність, науковість теорії не є критеріями її практичної цінності. Перед соціологією Липинський ставить таке кардинальне питання: *якою має бути соціалістична теорія, щоб побудова незалежної української держави була можливою?*

Тому помиляється Д. Чижевський, коли стверджує, що Липинський дає філософію не лише української політики, а полі-

тики взагалі. Липинський — філософ саме української політики. Поняття території чи територіальної ідеології як визначального моменту в побудові української державності вироблене ним не в результаті застосування об'єктивних універсальних правил, щоб одержати твердження типу: "територіальна свідомість є необхідною умовою для конституювання єдності будь-якої нації", а тому, що використання інших ідей не принесе бажаного успіху в політичній боротьбі. Наприклад, уявлення про націю, популярне серед німців чи французів, не тому не можна застосувати, що воно неправильне, а тому, що ми маємо тут справу з іншими культурними та історичними особливостями, з іншими формами політичної боротьби. Німці розробляють поняття нації, вважає Липинський, виходячи з поняття про загальне расове походження, зводячи його до "природного факту." Таке розуміння нації в колоніальних умовах України, з періодичною міграцією людей на її території, цілком абсурдне. Непридатне до українських умов і уявлення про нації, властиве французам, яке базується на "вільній національній самодетермінації" і "вільній свідомості". Таке розуміння нації, за Липинським, в українських умовах спричинить різноманітні форми групової "самодетермінації" і в результаті виродиться в анархію.

Крім поняття території, іншим важливим елементом учення Липинського про державу є поняття *громадянства.* До громадянства Липинський відносить усіх людей, які "не живуть за рахунок виконання державних функцій". Громадянство відзначається слабкістю і політичною пасивністю. Згідно з вертикальним і горизонтальним поділом, воно поділяється на класи. *Вертикальний* поділ, за Липинським, дає промисловий, хліборобський, фінансовий (купецький) класи та інтелігенцію. Окремо Липинський виділяє клас, який "живе з праці при комунікації", — це залізничники, водії, телеграфні та поштові службовці.

Горизонтальний поділ членить суспільство на "стани". В кожному класі є організатори та організовувані, які формують окремі стани.

Громадянство, поділене на класи й стани, постійно перебуває в стані внутрішньої боротьби, внутрішньої нерівноваги. Ця боротьба ведеться за матеріальне й духовне панування, необхідне соціальному класові для реалізації своїх первісних бажань. Липинський, який визнає боротьбу як визначальний стан суспільства, виступає послідовником теорій соціального конфлікту, поданих у працях Карла Маркса, Людвіга Гумпловича, Густава Ратценгофера і Франца Оппенгеймера.

Характерною рисою цих теорій була відмінність між суспільством і державою, згідно з якою суспільство наділяється пасив-

ним або статичним принципом, а держава — активним принципом соціальної організації.

Липинський вважав, що між державою і суспільством завжди існує певна взаємодія, яка реалізується наступним чином: 1) суспільство пригнічує державу; 2) держава пригнічує суспільство; 3) гармонійне співіснування суспільства й держави. Реалізація першого принципу веде до розкладу всіх форм соціального життя, в суспільстві панує анархія. Другий принцип характеризується мертвим застоєм в суспільстві, яке не здатне самоорганізуватися й виробити свою ідеологію. І лише третій принцип відповідає нормальному стану суспільства, який Липинський пов'язує зі своїм ученням про класократію.

Правовою формою співвідношення суспільства й держави є *закон*. Його Липинський визначає як "обов'язуючі поняття про громадську правду і неправду, про громадське добро і громадське зло, які серед даного громадянства і в даній державі існують". В даному випадку під законом, який є нормативним актом вищого органу державної влади, Липинський швидше розуміє *правову свідомість суспільства*, яка містить у собі уявлення про суспільне зло й суспільне добро. Водночас під законом він розуміє спосіб контролю суспільства над державою, "відповідальність держави перед громадянством". У такій інтерпретації закону можна знайти зачатки уявлення у Липинського про правову державу. Проте, на відміну від іншого українського соціолога, сучасника Липинського Богдана Кістяківського, який фундаментально займався проблемами права і правосвідомості, правові поняття в його соціології мало диференційовані і займають незначне місце.

Згубним для здійснення права, за Липинським, є не лише деспотичні режими, де воля панівної особи або соціальної групи не обмежена законом, а й демократичні, засновані на принципі суверенності суспільства. В демократії завжди є можливість переродитися в анархію, і Липинський це чітко усвідомлював.

Він виділив три принципи, які забезпечують нормальне правове функціонування суспільства: 1) наявність ідеології, яка користується авторитетом усього суспільства; 2) наявність незалежних від держави в своїй діяльності промислових і сільськогосподарських еліт; 3) сильна державна влада, що визнає авторитет ідеології.

Висунення на перше місце ідеології, а точніше правової культури суспільства, по-своєму виправдане, оскільки не можна собі уявити, що виконання законів здійснюється тільки завдяки страху можливої кари. Виконання закону мусить бути зумовлене повагою суспільства до існуючого державного устрою і має стати загальноприйнятою формою поведінки.

Незалежні від держави промислові й сільськогосподарські корпорації дають своєрідну гарантію від поглинання суспільства державою. Але їх незалежність не повинна протистояти загальному інтересові, інакше вона загрожує знищенням соціального цілого.

Сильна державна влада, за Липинським, потребує лідера, який би своїм авторитетом, невтомною працею й відданістю загальній справі примусив би всіх виконувати закон і самовіддано працювати. Таке твердження, що сильна влада примушує всіх себе поважати, слухати й самовіддано працювати, ставить під сумнів наявність у цій концепції ідеї правової держави, проте безсумнівним залишається бажання автора знайти засоби, які обмежують свавілля владних структур.

Вершиною політичної системи виступає у Липинського *нація*. Націю він розглядає як реалію соціального світу, що існувала одвічно, і якщо на більш ранніх історичних етапах вона не виявляла себе відкрито, то лише тому, що "спала", і завдання національного ідеолога полягає в тому, щоб розбудити її.

Природу нації важко визначити за допомогою тільки раціональних понять і критеріїв. "В основі поняття нації лежить містичне ядро. Скільки-б ми прикмет нації — як мова, культура, література, територія, раса і т. п. — не вичисляли і не аналізували, все в кінці кінців дійдемо до того чогось невідомого, до того, що прийнято звати "душою" нації". "Коли в данім етнографічно-відміннім колективі містична ідея нації не існує хоч-би в найбільш примітивнім стані, але як щось само для себе, щось не вимагаюче доказів, то "доказати" національну окремішність такого колективу раціоналістичними "ученими" доказами, "видавництвами і школами" усвідомити національно такий колектив неможливо". Відмова від раціональних понять, від процедур раціонального обґрунтування, яку часто пропонує Липинський у своїй соціології політики, загрожує не лише строгості його соціологічного вчення, а й руйнує самий простір, у якому тільки й може виникнути вірогідне знання. Підкорення в теорії раціонального дискурсу містичним відкриттям завжди погрожує на практиці, а саме в політиці, обернутися диктатурою сили, що зневажає *раціональність правових установлень*. Як можна міркувати про право окремого індивіда, коли існує право нації, "несвідомої, містичної ірраціональної волі бути собою".

Життя нації складається з періодів організації та дезорганізації, або, згідно з Липинським, "конструкції і об'єднування" та "деструкції і роз'єднування". Деструктивні процеси пов'язані з переважанням приватних, індивідуальних інтересів у житті суспільства, в їх протиставленні інтересам загального національ-

ного колективу. Але не тільки в переважанні приватних інтересів виникає загроза національному життю. Сила нації також може стати причиною її загибелі. Нація, яка створила сильну державу, за Липинським, починає розростатися й захоплювати сусідні території націй. Доки процес експансії нації пов'язаний з утворенням нових націй на сусідніх територіях і сусідні території не переходять у розряд колоній, а стають новими державами, як це, наприклад, відбувалося в Америці, нації, яка дала початок новій державності, нічого не загрожує. Але якщо колонізуюча нація починає збагачуватися за рахунок колонізованої, коли багатства колонізованої території починають могутнім потоком текти в метрополію, "то за періодом непомірного збагачення такої нації з визиску націй слабших, гірше зорганізованих, менш громадськи моральних, наступає період її розкладу і смерті". Багатства гублять національну аристократію, роблять її млявою і лінивою, приплив населення з колоній розкладає активну частину нації, вносить хаос у суспільне життя.

Важливе місце в ученні Липинського про нації займає поділ націй на *поневолені* та *недержавні*. Таке розрізнення було необхідним, щоб краще зрозуміти причини української недержавності. Головною ознакою недержавного народу є відсутність у нього прагнення мати власну державу, відсутність того, що Липинський називав "містичною ідеєю нації".

Поневолена нація є, за Липинським, завжди нацією державною, просто на якийсь час її державність зруйнована силою іншої нації. Вона не пов'язана органічно з чужою владою і містить у собі всі елементи, необхідні для побудови власної незалежної держави.

У недержавній нації відсутня єдність, частина її населення підтримує владу метрополії і внутрішньо пов'язана з нею, у ній відсутні елементи, необхідні для власної державної розбудови. Недержавність нації — це різновид внутрішнього органічного захворювання, яке потребує тривалого лікування. Такими ліками для *перетворення* недержавної нації є ідеологія консерватизму. Без відродження консерватизму не можна уявити, вважає Липинський, політичного відродження недержавної колоніальної нації. Тільки консерватизм дає можливість запобігти наступу анархії і різні в недержавній нації після того, як зруйнується влада метрополії. Однією революційною енергією, не стримуваною консервативними формами, створити нову державу недержавної нації неможливо.

Ідея побудови незалежної національної держави актуальна і в сучасному політичному житті. Хоча політична ситуація свідчить, що відбувається бурхливий ріст великого числа націй-держав, сам інститут національної держави перебуває в кризовому

стані і певною мірою стає політичним анахронізмом. Національна держава свою основну функцію бачить у захисті національної культури, але саме цю функцію, для виконання якої вона й покликана, їй усе важче здійснювати і зберігати під впливом сучасних технологій комунікації, транспорту, індустріальної продукції. Наявність семи—восьми процентів людей, які їдуть у країну на постійне місце проживання, щорічно розмиває монокультурність суспільства, що ставить питання перед ученими про пошук нових видів інтеграції, які виходять за межі суто етнічного походження. З середини 70-х років ряд соціологів, в тому числі і Ю. Хабермас, розробляють проблему "посттрадиційних суспільних цілісностей", які виходять за межі ідеї національної ідентифікації XVIII і XIX ст. Він пише: "В сьогоднішній спадщині європейської державної системи націоналізм позбавлений привабливості — рух здійснюється в напрямку постнаціонального суспільства".

Підкреслимо, що ідея потенціальної обмеженості окремої національної держави не була чужою й Липинському. Дослідник творчості вченого Євген Пізюр, зазначає, що у Липинського існувала ідея створення в Східній Європі "Союзу трьох Русей". Проте ця ідея не дістала у нього належної розробки й залишилась малозрозумілою для дослідників. На думку Пізюра, союз трьох народів — російського, українського і білоруського — базувався на цілковитій незалежності цих держав і був різновидом політичного блоку. І тут Липинський виходив зі свого аграрного "консервативного аристократизму", вважаючи, що альянс трьох народів необхідний, оскільки окремо жоден з них не спроможний протистояти" ні "номадичному" впливу Сходу,ні проникненню анонімного фінансового капіталу з Заходу.

Теорія еліти. "Всяка державна нація, в кожній історичній добі, має в собі групу людей, яка єсть основою її державного істнування. Ця група істнувати може лише тоді і лише тому, що істнує дана держава" — так теорію еліти Липинський нерозривно пов'язує зі своїм ученням про націю й державу. Цей зв'язок настільки тісний, що потрібні були значні зусилля при викладенні ідей Липинського, щоб відокремити вчення про державу від учення про націю, а вчення про еліту — від вчення про державу й націю.

Як зазначає Я. Пеленський, вчення Липинського про еліту було розроблене під час "великих дебатів" української еміграції 20-х років, коли гостро обговорювалося питання про те, хто несе відповідальність за поразку України в боротьбі за національну незалежність у 1917–1920 рр.

Лежить ця відповідальність на демократичній чи соціалістичній еліті, яка під час революції і періоду державної розбу-

дови виявилась неспроможною створити сильний національний уряд і збройні сили? Чи, як стверджували популісти, демократи й соціалісти, український народ сам винен у невдалій спробі зберегти політичну незалежність?

Відповідь Липинського була зумовлена його прагненням бачити в конкретних історичних подіях, що сталися, дії конкретних історичних осіб, тому він не погоджувався з загальними міркуваннями про загальні історичні закономірності. "Але-ж, скажете Ви, мої скептики, хто розвалив оцю Вашу Державу? Чи може натиск зовнішніх сил? Чи не самі інтелігенти українські підняли проти Українського Гетьмана українське народне повстання? І чи не вложили вони в оце валення Держави Української весь свій український національний патос і порив?"

У вченні про еліту Липинський виступає продовжувачем макіавеллістської традиції європейської соціологічної думки, яка в особі таких соціологів, як Парето, Моска і Міхельс, вважає, що невід'ємним атрибутом будь-якої соціальної системи є наявність вищої, привілейованої верстви суспільства. Дослідники творчості Липинського марно прагнуть виявити сліди знайомства Липинського з ідеями Парето чи Моски. Сам Липинський у своїх працях поняття "еліта" не вживав, користуючись замість нього ідентичними за змістом поняттями "національна аристократія", "провідна верства", "правляча верства". Прикладами для нього були лицарі-феодали, французьке дворянство часів абсолютизму, офіцери Наполеона, пруські юнкери часів розвитку Германської імперії, фінансова буржуазія сучасних йому Франції та Англії, російська бюрократія періоду Петербурзької імперії, англійська робітнича аристократія і т. п.

Зовсім не будь-яка правляча верства чи привілейована група людей може називатися елітою. Для Липинського еліта — це передусім, ті люди, які можуть організувати суспільство, здатні перебороти деструктивні суспільні тенденції, створити й захистити національну державу. Тому в історії України Липинський бачить тільки два періоди, коли існувала національна еліта, — це варязько-князівський і козацький. "...За винятком двох діб у нашій історії: варяжсько-князівської та шляхецько-козацької, зорганізування нашої етнографічної маси в націю і державу не вдавалося. Не вдавалось же воно тому, що за винятком тих двох діб не знайшлось на нашій національній території групи людей, настільки авторитетної, щоб вона зуміла біля себе об'єднати величезну більшість української етнографічної маси і настільки сильної, щоб вона могла всі зовнішні, ворожі наскоки відбити та всі внутрішні деструктивні руїнницькі течії серед власного народу побороти, міцну власну державну організацію для цього сотворивши".

Еліту, за Липинським, характеризують дві основні ознаки: сила й авторитет. Сила правлячої верстви грунтується на стихійному ірраціональному хотінні: "без стихійної волі до влади, до сили, до риску, до саможертви, до панування — не може повстати серед нації національна аристократія". Крім ірраціональної волі до влади, сила еліти характеризується ще двома цілком раціональними рисами: вмінням володіти технічними засобами війни та оборони, а також володіти засобами організації промислового й сільськогосподарського виробництва. Коротко кажучи, сила еліти — це воля до влади плюс військові, технічні та агрономічні знання.

Та однієї сили для здійснення панування правлячої еліти замало — "на штики можна опертися, але не можна на них сісти". Тому правляча еліта мусить мати й моральний авторитет. Ставлячи питання про моральний авторитет влади, Липинський, по суті, зачіпає відносно нове питання політичної соціології того часу — *питання про легітимність правлячої еліти.* Тут соціологія Липинського в певному розумінні перетинається з соціологією Макса Вебера, який уперше порушив питання легітимності влади.

Моральний авторитет правлячої еліти залежить від законності влади, від визнання пасивними масами тих форм суспільної організації влади, які створює еліта, від рівня правової свідомості. Використання владою сили, підкреслює Липинський, мусить мати законну підставу, має відповідати поняттям законності й суспільної моралі, які в даний момент панують у суспільстві. Авторитет влади, врешті-решт, залежить від двох причин: від моралі національної еліти й від ступеня сприйнятливості керованих існуючого політичного устрою.

У своєму реальному існуванні національна аристократія постійно оновлюється й змінюється. Як говорив Парето, "Історія — кладовище аристократій". Проте, якщо вчення Парето про еліту було спрямоване на вияснення умов стійкості суспільства, то для Липинського еліта — необхідна умова конституювання національної держави, без правлячої еліти немає держави. Парето й Липинський різними шляхами наближаються до пояснення процесу зміни, або циркуляції еліт. Пояснення Липинським процесу оновлення й зміни еліт значною мірою нагадує пояснення марксизмом джерела суспільного прогресу як конфлікту між виробничими силами й суспільними відносинами.

"Головна причина цього історичного процесу лежить у тому, що розвиток матеріальної культури нації, який відбувається під проводом даної аристократії, вже переростає політичні організаційні форми, витворені для нації владою цієї аристократії. Під впливом цього процесу, за панування всякої аристократії, фор-

муються нові активні групи, які, спираючись на нові умови громадського життя, що витворились під пануванням нової аристократії, бажають цю стару аристократію усунути і, захопівши владу в свої руки, відповідно до своїх відмінних хотінь, инакше організувати і вести під своїм проводом націю". Процес зміни еліт може перебігати у двох формах. У сильних і життєздатних націях найздоровіші частини старої аристократії привертають до себе через взаємні поступки найактивніші елементи нової еліти. Таким чином народжується нова аристократія й забезпечується еволюційний процес регенерації еліти.

Інший шлях — революційний, властивий слабкій аристократії, яка розкладається й не спроможна асимілювати нові сили, що рвуться до влади; вона гине через власну звичку керувати.

На відміну від Липинського, причини загибелі аристократій, які аналізує Парето, мають швидше психологічний характер. Внуки й правнуки тих, хто завоював владу, вважає Парето, втрачають схильність до насильства, їм до вподоби інтелектуальні комбінації та витончені насолоди цивілізованої людини, вони перестали спати озброєними. Водночас вони не наслідують здібностей тих, хто вмів повелівати, виникає ситуація невідповідності обдарувань індивідів займаним ними постам. Ця невідповідність і є головною причиною нестабільності суспільства.

Але більше за процес зміни еліт чи циркуляції еліт Липинського цікавить роль еліти у формуванні національної держави. Для пояснення цього процесу він вживає поняття соціальної моделі, яка дещо нагадує поняття ідеального типу М.Вебера. Припустимо, говорить Липинський, на безлюдному острові живе ізольованим життям "чорна раса", яка має малоефективні засоби виробництва і низький рівень суспільної моралі.

Інший острів населений "жовтою расою", яка знаходиться на більш високому рівні суспільного розвитку. Різкий ріст населення та нестача продуктів харчування примушує її вирушити на пошук нових земель. Так на острові "чорних" з'являється "жовта" раса, котра силою меча встановлює своє панування і організовує суспільне життя згідно зі своїми мораллю та формами соціальної організації. Тут з часом встановлюється одна форма цивілізації, і якби не відмінності в кольорі шкіри, можна було б припустити, що на острові живе один народ. Але, запитує Липинський, чи з'явився моральний авторитет "жовтих" в очах у "чорних"? Адже суспільство, засноване на примушенні, не довговічне, і встановлений "жовтими" порядок не можна вважати формуванням національної держави. Як із двох різних рас може утворитися одна спаяна нація з однією матеріальною й духовною культурою? Це передбачає, відповідає Липинський, наявність загальної віри й моралі. Проте виникнення загальної

моралі можливе лише тоді, коли частина еліти "чорних" (у "чорних"існує своя активна частина суспільства) почне зростатися з елітою "жовтих". Це може відбуватися цілком органічно шляхом перехресних шлюбів і т. п. З'являється нова "чорно-жовта" аристократія. Наявність такої нової аристократії плюс монархічна форма правління завершують, за Липинським, процес утворення нової національної держави в її ідеальній формі. Формування національної держави, за Липинським, може йти двома шляхами: *завоюванням* і *монархією*.

Відносини між "жовтою" і "чорною" расами — це, по суті, взаємовідносини між елітою та основною масою народу. Історична еліта, вважає Липинський, — це вихідці з чужих племен. Наприклад, в Україні її активна частина, як правило, складається з представників інших національностей. "Позбавлене почуття *активної* окремішности малоруське племя — пасивне по своїй природі і східне по найглибшим основам своєї духовної культури — знаходиться від віків під впливом активних елементів йдучих з Заходу, з Польщи, або через Польщу. Оці виходці з Заходу асимілюються з малоруською народньою масою, але одночасно заховують свою активність і почуття окремішности супроти инших руських племен. Таким чином, потопаючи в малоруській стихії, вони викликують одночасно процес її відокремлювання від инших руських племен. Цей процес — це і єсть власне українство, Україна". Ми не будемо тут вдаватися в деталі, чи правий Липинський у своєму твердженні про джерела української національної еліти, зазначимо лише, що певні історичні факти потверджують цю думку.

Своє панування правляча еліта організовує певним чином залежно від наявного рівня матеріальної техніки й культури, а також від переваг суспільної свідомості, яка складається з ідей різних рас та етносів. Липинський розрізняє три типи еліт за способом організації свого панування: *охлократію, класократію* і *демократію*. Таке виділення еліт випливає з аналізу способу відносин між активними й пасивними елементами в суспільстві. Класифікацію еліт не слід змішувати з політичним режимом і формою правління. Так, монархічний режим можливий під час панування і охлократичної, і класократичної, й демократичної еліти. Деспотична форма правління може існувати не тільки при монархічній, а й при охлократичній еліті, а республіканський режим — при занепаді класократії й на початку встановлення панування охлократії. Влада охлократії, за Липинським, характеризує таке співвідношення еліти й маси, коли обидві сторони є чимось недиференційованим, індивід знаходиться в повній залежності від натовпу. Недиференційована меншість править недиференційованою більшістю.

Класократія дає іншу форму співвідношення еліти й решти суспільства. Тут сторони відношення є диференційованим цілим. Для суспільства властиві "органічні класи", які з'явилися в результаті розвитку матеріальної культури, а індивід є частиною класу. Відношення між масою та елітою визначається їх належністю до класу й становищем, яке вони в ньому займають.

Демократія виникає, коли щезають органічні класи в суспільстві, з'являється "хаотичний" індивід, позбавлений будь-якого зв'язку з соціальним цілим, перебуваючий поза культурною традицією, керований таким же хаотичним конгломератом одиниць, об'єднаних у політичні партії.

Отже, ми вияснили принцип, за яким Липинський створив свою типологію національних аристократій. Тепер перейдемо до детальнішої їх характеристики.

Охлократія характеризує такий тип організації національної еліти, коли відсутній класовий поділ суспільства, а замість нього існує політично безформний, економічно й расово недиференційований натовп (охлос) і ті, хто править цим безкласовим натовпом за допомогою озброєної і міцно спаяної організації. Джерело охлократичної еліти — зовнішні кочівники, декласовані й непродуктивні члени суспільства.

Теократія, деспотія — це різні типи охлократії, коли влада світська і влада духовна об'єднані в одній правлячій верстві. "При охлократії влада світська і влада духовна на низчих щаблях цивілізації часто сполучаються в одній цій самій верстві... а на вищих щаблях — коли войовники і духовні розмежовуються — ці обидві влади сполучаються завжди в одній особі голови охлократичного державного апарату. Тоді цей голова держави буває одночасно і головою церкви (як, наприклад, в старій петербургській Росії, в Туреччині, в Китаї, в поганській добі Римської імперії і т. д.), або церква, чи взагалі влада духовна, знаходиться в повній залежности від нього (як, наприклад, за часів абсолютизму, або за Наполеона у Франції і т. д.)".

Влада охлократичної еліти піднімається знизу, вона завжди спирається на бунт, революцію не задоволених своїм соціальним становищем народних мас, яка спрямована проти своєї власної деморалізованої національної аристократії, на її повне знищення.

Влада охлократії спирається на авторитет страху й примушення до примітивної праці. "III відділення", військова й духовна бюрократія, "чека", пропагандисти й курсанти, яничари, мамелюки, преторіанці — головні знаряддя для реалізації політичного панування охлократичної еліти.

Матеріальною передумовою політичного панування охлократії є низький рівень суспільного виробництва; непродуктивна суспільна праця ставить межу, за якою закінчується влада

охлократії і необхідність примушення до примітивної неефективної праці.

Елементи, з яких складається влада охлократії в зародковій формі, можуть бути і при класократії, і при демократії. При класократії вони абсорбуються сильними консервативними виробничими класами, поповнюючи армію і бюрократію. Вони виконують функцію підтримування гармонійної рівноваги між владою еліти й позакласовою загальнонаціональною владою монарха. При пануванні демократії — це кочівні, декласовані військово-кримінальні елементи.

Влада охлократії завжди приходить на зміну демократії, коли народні маси виступають проти жадібності, безпорядку, організаційного безсилля демократичної аристократії.

Класократія — це така форма організації правлячої еліти, при якій у суспільстві існують "органічні класи", що володіють засобами виробництва. Для цього суспільства характерна спільна для всіх віра в божественні закони, спільна громадська мораль, яка заохочує трудову активність, високий рівень розвитку техніки й духовної культури, високий моральний авторитет аристократії, яка в своїй діяльності підкорюється суспільним законам.

Коли мова йде про класократію, то улюбленим поняттям Липинського для характеристики її панування є поняття органічного: "органічні" класи, "ритмічні" та "органічні" форми суспільного життя і т. д.

Щоб зрозуміти парадоксальне твердження Липинського про те, що при демократії відсутній класовий поділ суспільства, слід уважніше розглянути його розуміння поняття класу. "Клас, — пише Липинський, — це органічний колектив однаково працюючих, зв'язаних спільною традицією, фізично і духовно споріднених між собою родів-семейств. Завдяки оцьому органічному сполученню, йому вроджені певні стихійні хотіння, що переходять з покоління в покоління, доки даний клас не розложиться і члени його не здекласуються. Органічність, сталість і дідичність характерний ознак кожного здорового і нездегенерованого класу, засадничо одріжняє клас од демократичної партії, чи охлократичної секти, які складаються з випадкових, органічно між собою нічим не звязаних, ріжнорідних елементів".

На відміну від марксизму, який головною класотворчою ознакою вважає відношення до власності, Липинський розуміє клас як органічний колектив, який характеризують спільна традиція, спільні психічні переживання і, більше того, *фізична* спорідненість. Схоже, що, визначаючи поняття класу, Липинський визначає не клас, а зовсім іншу соціальну спільність, наприклад *рід, плем'я.* Тут мова йде про селянство, ще не займане капіталізмом, який розкладає громаду. Якщо для

Маркса *класом універсальним* здебільшого був робочий клас, то для Липинського, відповідно до романтичних настанов його світогляду, таким класом було селянство або, як він його називає, хліборобський клас.

Тому, даючи визначення класу взагалі, Липинський насправді дає визначення селянства, і тоді стає зрозумілим, чому при пануванні демократичної еліти в суспільстві зникають органічні класи. Точніше кажучи, *не* органічні *класи*, *а* органічний *клас*. Адже встановлення демократичних режимів, як правило, пов'язане з розвинутими капіталістичними відносинами, які руйнують патріархальне селянство. Всіляко опираючись наступу технізованого машинного виробництва й супутньої йому нівелюючої, анонімної масової культури (Липинський не випадково стверджував, що в теперішній час йде боротьба двох законів: закону землі і закону капіталу), він змушений у своєму класократичному суспільстві надати певне місце промисловості й робітничому класу. Проте промисловий клас у соціології Липинського — поступка реаліям часу, вона суперечить усьому духу його світогляду. Характеризуючи, наприклад, хліборобський клас, він пише: "Хліборобство — як слушно каже Сорель — це *мистецтво* і оцім характером індивідуального артизму воно ріжниться засадничо від сучасної машинної трафаретної фабричної промисловості. Наймана праця в хліборобництві це тільки поширення індивідуальної, мистецької здатности хлібороба. І найманий робітник в хліборобстві це *помішник хозяїна*, а не, як в індустрії, додаток до машини, якого можна іноді теж замінити машиною". Не зважатимемо на явне перебільшення, що найманий робітник — це помічник хазяїна, зазначимо лише, що промисловий клас ніяк не вписується у Липинського в поняття органічного класу і, по суті, підриває його хліборобську утопію.

Зневажливе ставлення Липинського до промислового класу, до якого він зараховував і робітників, і підприємців-капіталістів, зумовлене його незначним, як він гадав, місцем у соціальній структурі суспільства. Україна для Липинського — це передусім могутній консервативний хліборобський клас, у якому якщо й існують суперечності між багатими й бідними хліборобами, то лише всередині одного класу, а не боротьба двох класів. У цьому класі Липинський вбачає головного носія державної ідеї, і саме до нього звернений його політичний проект.

Тут доречне запитання: а чи існує насправді той єдиний хліборобський клас як головний інструмент державного будівництва в Україні? Чи справді суперечності між позбавленим землі селянином і поміщиком мають настільки ефемерний характер, що ними можна знехтувати? Липинський сам, як відо-

мо, був поміщиком, і його уявлення про селянське життя й землеробський труд були далеко не книжними. Він не міг так безоглядно ідеалізувати хліборобський клас, як би йому цього не хотілося. В Україні не існувало єдиного хліборобського класу. Тому перед нами парадокс: у політичного проекту немає конкретного адресата. Точніше кажучи, адресат виявляється утопічним. Проект державного будівництва може здійснити тільки *новий* хліборобський клас. Необхідно, "щоб з останків хліборобського дворянства і хліборобського селянства повстала нова провідна українська хліборобська верства", "сотворення такої нової хліборобської, провідної, авторитетної верстви — це на тепер найважніша, кардинальна проблема нашого класу", — резюмує Липинський.

Політичним режимом, який відповідає пануванню класократичної еліти, є монархія. Саме в ній Липинський бачить головну силу, яка обмежує свавілля національної аристократії. Так, наприклад, в Англії часів Вільгельма Завойовника королівська влада здійснювалася не через лицарську аристократію, а через королівських державних чиновників. Тому в королівському суді можна було знайти захист від зловживань місцевої аристократії.

Загалом систему "стримувань" і "противаг" державної влади за панування класократичної еліти Липинський вирішував таким чином. Влада світська обмежується владою духовною, владою релігії. Це можливо тільки в тому випадку, якщо влада духовна не підкоряється владі світській, як це має місце в охлократичній еліті.

Монархічна влада отримує своє благословення з рук влади духовної, що, за Липинським, важливо, оскільки це свідчить про універсальність монаршої влади, підзвітність їй діяльності кожного громадянина. Монархічна влада обмежує владу еліти, але й сама обмежена законом. "Тільки отака, обмежуюча законом імперіалізм пануючої аристократії і сама обмежена законом, класократична влада монархічна, дає цій аристократії моральний авторитет в очах пасивних мас".

Демократія, за Липинським, встановлюється після розпаду органічно злитих класів. Замість органічно злитих класів (Липинський вважає поняття класу в множині, хоча по суті, як ми вже вище встановили, мову слід вести про один-єдиний органічний клас — селянство) з'являється хаотичний конгломерат демократично рівних індивідів, умовно пов'язаних в одне національне ціле завдяки залишкам старого державного апарату.

Розпад класів супроводжується втратою спільної моралі й віри, яку витісняє гола раціональність, що переходить в утилітаризм.

За демократичної організації аристократії на політичний Олімп попадають люди різних поглядів, переконань, національностей, "зборище" різних соціальних груп. Не обмежена релігією чи монархією, влада демократичної еліти призводить до неперервної політичної боротьби за владу та привілеї між різними політичними групами. Серед цих людей "багато забіяк, але не лицарів. Їх захоплює матеріяльний, а не моральний бік боротьби. Тому боротьба рідко коли їх ушляхетнює, а переважно упідлює", — саркастично відзначає Липинський. Своє прагнення до влади демократична еліта маскує популістською риторикою, ідеями вічного миру, вселенської чи національної благодаті. Жаргон демократії формують слова "справедливий" мирний компроміс, "братська унія і згода між ворогами", "розумне" чи "логічне" переконання та ін. В цілому відношення еліти й має при демократії Липинський характеризує таким чином: "Зверху у влади демократичний метис (зараз ми сказали б "маргинал". —*В.Б.*), расовий мішанець найріжнорідніщого темпераменту і найріжнорідніших хотінь, число якого в порівнянні з пасивною масою дуже велике. Править він при помочі решток охлократичного державного апарату, складеного з ріжних матеріяльно непродукуючих і неосілих елементів, спаяних механічно ще в одну організацію рештками старої охлократичної виучки і дисципліни. Знизу врешті пасивна маса, серед якої авторитет правляча демократія здобуває собі в той спосіб, що робить її "суверенною" і в її руки передає фікцію верховної "народньої" влади".

Політичні партії при демократії, на думку Липинського, не мають політичних і економічних класових інтересів, а просто тимчасові товариства демократичної інтелігенції, створені з однією метою: "покористуватися владою" при будь-якій політичній кон'юнктурі. Липинський коливається при визначенні соціальної бази демократичної еліти: це то "озлоблене малоземельне і безземельне" селянство, то некваліфі- кований робітничий клас, то вона взагалі не має соціальної бази.

Викликає подив твердження Липинського, що панування демократичної еліти призводить до анархії в техніці й матеріальній продукції. Оскільки встановлення демократичного режиму пов'язане з розвитком капіталістичних відносин, то, ймовірно, під анархією у виробництві він мав на увазі кризи суспільного надвиробництва, про які писали ще Маркс і Енгельс в "Маніфесті Комуністичної партії".

Демократична еліта не спроможна створити національну державу, оскільки становий хребет кожної держави — це армія, яку не можна створити "виборами" чи демократичною політи-

кою. Армії, як і національні держави, створюються, за Липинським, монархічними диктатурами.

Липинський полемізує з В.Старосольським, який у праці "Теорія Нації" справедливо зауважував, що поява сучасних національних держав пов'язана з зародженням сучасної демократії. Липинський вважав, що влада до демократичної еліти приходить тоді, коли національна держава вже створена класократичною чи охлократичною аристократією.

Демократія — продукт розкладу класократії: як тільки до держави-метрополії приєднуються інші національні території і там не відбувається процес утворення самостійної держави, в метрополії починається процес розпаду влади класократичної еліти. Класократичний режим може бути повалений і в результаті зовнішнього завоювання. Так, влада класократичної еліти в державі Ацтеків не змогла витримати нашестя 660 іспанців Кортеса, оскільки Кортесу вдалося підняти бунт проти місцевої правлячої аристократії.

Розглядаючи історію як циркуляцію національних еліт, Липинський пропонує таку послідовність їх зміни: охлократія, класократія, демократія. Проте ця послідовність не є жорсткою, можливий рух від класократії до демократії, а від неї — до охлократії. Аналізуючи процес перетворення демократії в охлократію, Липинський ставить актуальну на сьогодні проблему можливості розпаду демократичного режиму.

Інтелігенція як псевдоеліта. Липинський зовсім не схильний був відводити інтелігенції месіанську роль в історичному процесі, як це робив Грушевський. Швидше навпаки. Чимало полемічних стріл випустив він на адресу української інтелігенції та інтелігенції взагалі. Ідею Конта, що націями повинні правити вибрані освічені інтелігенти, презирливо називав "позитивістською утопією". Ні, заперечує Липинський, націями правили, правлять і будуть правити *сильніші.*

До інтелігенції вчений зараховував ту категорію осіб, яка втратила зв'язок із яким-небудь матеріально-виробничим класом, причому втрата стосувалась і способу життя інтелігенції, і особливостей її свідомості. Відсутність матеріального й духовного зв'язку з яким-небудь класом перетворює інтелігенцію в різновид соціального перекотиполя, безвідповідального порушника соціального спокою.

В інтелігенції Липинський бачить дві групи: одну, яка свої спеціальні знання віддає на службу суспільству, і другу, яка використовує суспільство для себе. Особливу його увагу привертає друга група, що претендує на провідну роль у суспільстві, на звання політичної еліти. Одначе ця роль не має нічого

спільного з чесною і потрібною суспільству працею священика, письменника, вчителя, судді, адвоката, лікаря, урядового чиновника і т. д. Навпаки, вона прагне *керувати* суспільством, проте, будучи позбавленою матеріальної сили власників землі і фабрик, заводів, фінансового капіталу, приречена керувати від чужого імені, захищати чужі інтереси.

Відірваність інтелігенції від інтересів "органічних" класів перетворює інтелігента в якогось соціального кочівника, а кочівник, за Липинським, — первісний ворог будь-якої державної ідеї.

В історії осілих хліборобських націй точиться постійна боротьба між декласованою інтелігенцією і земельною аристократією. Джерело цієї боротьби — в самому соціальному прогресі: високий матеріальний добробут нації, досягнутий під керівництвом національної аристократії, приводить до значного росту числа осіб, не зайнятих у матеріальному виробництві. В процесі постійної боротьби між конструктивними й деструктивними течіями в нації ці люди, як правило, стають духовними вождями опозиції, яка рветься до влади.

Руйнівна політика інтелігенції починається тоді, коли вона позицію критики влади пробує замінити позицією участі у владі, тобто прагне самостійно здійснювати владні повноваження. Історично на головну роль у суспільстві, вважає Липинський, інтелігенція висувається в період криз. Це відбувається тоді, коли стара національна аристократія ослабла й деморалізувалась, зародилася нова аристократія, що стрімко оволодіває новими засобами виробництва, проте її слабкість не дає їй можливості виступити в боротьбі за владу самостійно. У такі історичні моменти наступає час для пишучої і базікаючої інтелігенції. Інтелігенція не може виконувати функції політичної еліти, тому що в неї немає власної *матеріальної* сили, вона не зв'язана з виробничим аграрним чи промисловим класами. Катастрофою для західноєвропейських націй в середні віки обернулося прагнення тодішньої інтелігенції (в даному випадку під інтелігенцією Липинський має на увазі служителів католицької церкви) взяти в свої руки владу, стати правлячою національною аристократією. Ця боротьба між владою Папи Римського (символ влади інтелігенції) та імператорами (виразники влади "воїнів-продуцентів") закінчилася перемогою імператорів, відокремленням світської влади від духовної.

Оформлення інтелігенції в політичну еліту пов'язане, за Липинським, з встановленням демократії. І як Липинський схильний ототожнювати поняття нації та держави, так само він ототожнює поняття інтелігенції і демократії. Процес дегенерації старої національної аристократії і встановлення світської влади інтелігенції, за Липинським, відбувається так: у *перший період*

при пануванні земельної аристократії в часи абсолютистських монархій росте число міст, а разом з цим купецького і фінансового міщанства. Багатство набуває форми рухомого грошового капіталу, яким купляється праця воїна й виробника. Росте кількість невдоволених формами правління старої аристократії Невдоволені маси очолює "інтелігенція" під лозунгом боротьби за соціальну мораль і справедливість.

Другий період пов'язаний з тим, що фінансова й купецька буржуазія, здобувши фінансову владу, прагне усунути стару аристократію. В цій боротьбі вона підтримує ідейну демократичну інтелігенцію, яка веде за собою невдоволені селянські й робітничі маси. Так наступає період правління фінансової буржуазії за посередництвом інтелігентної республіканської демократії. Влада інтелігенції спирається на державний апарат і армію, яка залишилась від старої національної аристократії, а також на створену громадську мораль і право.

В інтернаціональному революційному й політичному соціалізмі Липинський бачить яскравий приклад прагнення непродуктивної інтелігенції захопити владу в свої руки. Сучасний політичний соціалізм, за Липинським, сформований двома протилежними тенденціями: з одного боку, прагнення інтелігенції звільнитися від політико-фінансової залежності від капіталістів і самостійно правити світом. З іншого боку, тут наявне прагнення нової соціальної сили — промислового робітника — оволодіти засобами виробництва й зайняти місце національної еліти.

Липинський упевнений, що влада демократичної інтелігенції недовговічна, що по мірі того, як росте сила виробничого робітничого класу, для інтелігентського революційного соціалізму зникає основа. Він бачить майбутнє за могутніми професійними організаціями, споживчими й виробничими кооперативами, які під керівництвом кращих організаторів серед робітників будуть самостійно володіти засобами промислового виробництва.

Загибель влади інтелігенції Липинський провіщає в наступному виразному пасажі: "Коли на чолі національної армії, на чолі національного державного організаційного апарату ... не стоять *персонально* ті, що самі володіють зброєю, що самі продукують хліб і товари ... коли капіталісти та їхні інтелігентські політичні та економічні агенти (всякі "виборні" демократичні президенти, виборні міністри, посли, парляменти, всякі анонімні комерційні і фінансові спекулянти) *не несуть персональної* — своїми особами і своїм матеріяльним добром: землями і фабриками — *одповідальности за свою владу, за своє правління*; коли сама влада стає врешті на зразок грошей і грошових банків номінальною і анонімною; коли вкінці невідомо, хто *дійсно* править націями — то все трудніше стає знайти серед

нації такого "невідомого солдата", який би хотів умирати за невідому владу і такого анонімного "пролетарія", який би хотів продукувати під проводом анонімного безвідповідального хозяїна".

Особливу неприязнь і різко негативну оцінку викликає у Липинського політична роль української інтелігенції під час революції в Україні 1918–1920 рр. Саме на ній лежить відповідальність за те, що український народ не зміг зберегти свою державну незалежність. Українська інтелігенція, за Липинським, була переважно "соціалістичною" і не вірила в загальнонаціональну, об'єднуючу всі класи ідею. Історично протягом багатьох віків вона виконувала функцію посередника між російським самодержавством та українським народом і не зуміла стати справді національною елітою.

Особливої шкоди українській державній незалежності завдало значне поширення "есерівщини". Російський уряд у своїх бюрократичних інститутах підготував величезну масу декласованої інтелігенції, яка, залишившись без посад, кинулась шукати їх на селі. Але командувати на селі можна було тільки позбавивши селянина власності. "Есери підрізали морально єдину українську національну силу, яка могла була встояти проти більшовизму, вони підрізали хазяйновите, хліборобське, більше чи менше земельне українське землевласницьке селянство. І, ослабивши українського "пана" і "куркуля", вони підготовили на Україні панування "Вохрі" і "комбедів".

Ідея гетьманства — патріархально-романтична утопія в соціології Липинського. Логічне завершення свого вчення про еліту Липинський бачив в ідеї "надлюдини", людини — державного символу, яка б увінчала собою органічну ієрархію соціального світу і втілила б у собі певну єдність нації та держави. Безсумнівно, ідея гетьмана у Липинського є прямим утіленням його патріархальних переживань. Він уявляв собі державу у вигляді великого хліборобського господарства, і як господарство мусить мати свого господаря, так і свій господар має бути у держави. Липинський, безумовно, розумів усі недоліки попередніх і сучасних йому монархій, перед його очима стояли беззаконня й свавілля царського самодержавства. Тому він хотів бачити в Україні втілення певної ідеальної монархії-гетьманства. Він пише: "Але ми не хочемо разуміється старого царського самодержавя, цеї півазіятської демократичної деспотії, що себе в хвилинах небезпеки все при помочі юрби — погромами рятувала. Не хочемо теж, щоб отой наш будучий Господар Великий був Гетьманом самих тільки "панів" чи самих тільки пролетарів — "робітників". Не хочемо, щоб він мав свій "двір" з непотрібними двірськими чинами, камаріллями, нічого нероб-

лячими родичами, апанажами, фаворитами і т. д. Не хочемо, щоб це був часовий диктатор, залежний від тої партії, що його на чоло держави винесла, залежний од чрезвичайок, комісарів і своїх товаришів — все непевний, чи за його спиною не стоїть товариш-конкурент, і в результаті, коли він не зуміє самому стати наслідственним монархом, оставляючий по собі ще більшу руїну, ще більший непорядок.

Натомість той Господар-Монарх, якого ми хочемо, повинен стояти понад класами, понад партіями, понад Цілою Землею і понад цілою Нацією. За свої діла він повинен нести відповідальність і перед своїм власним потомством, перед своєю сім'єю, перед своїм сином-наслідником так, щоб за будуччину нації, на чолі якої він стоїть, відповідала своєю будуччиною і його сім'я".

У певній мірі усвідомлюючи утопічність своєї ідеї, Липинський спробував її обгрунтувати. На його думку, організувати, дисциплінувати, облагородити українську правлячу верству може тільки її об'єднання навколо гетьмана — носія державного суверенітету.

Гетьман є гарантом свободи громадян, оскільки він має справжній авторитет, без якого громадянські свободи — тільки порожній звук.

Гетьман стоїть на чолі армії та державної адміністрації, і його головне завдання — забезпечити зовнішню оборону держави, мир і порядок всередині неї. Перед ним не стоїть завдання скрупульозного адміністрування господарської, політичної та культурної сфер життя суспільства.

Гетьман — це втілений компроміс усіх соціальних сил, його завдання — узгоджувати їх інтереси.

Гетьман виступає також як гарант розквіту української культури, він стоїть поза партіями, поза класами, поза особистими прихильностями й політичними пристрастями.

Гетьманом може бути тільки нащадок однієї з давніх, традиційно національних династій. У цьому полягає легітимність його посади. Гетьман необхідний суспільству, оскільки є персоніфікацією природженого ірраціонального почуття нації.

Соціальну основу для встановлення "трудової" монархії Липинський бачить у наявності в Україні міцного, консервативного, хліборобського селянства, напівселянського робітничого класу, слабкої республіканської фінансової буржуазії та нечисленної республіканської інтелігенції. Можна погодитись із Липинським, що аграрному суспільству властива монархія, а Україна, будучи аграрною країною, цілком може мати монархічне правління. Проте суть справи полягає в тому, про яке аграрне суспільство і на якому відрізку історичного розвитку йде мова. На початку XX ст., напевно, важко було знайти українського се-

лянина, який перманентно боровся проти влади панів за землю й волю і якому були співзвучні ідеї нового панства. Щоб краще обгрунтувати свою позицію, Липинський намагається віднайти історичні аналогії. В історії українського народу він знаходить два періоди розквіту українського монархізму: княжий період і період гетьмана Богдана Хмельницького, коли виникла можливість появи наслідуваного гетьманства.

Для Липинського виборне гетьманство — це шлях до демократичної диктатури, це ідея українського Наполеона. Виборність не дозволить гетьману бути над класовими і партійними зіткненнями, бути незалежним у своїй політиці від групового інтересу.

Ми визначаємо монархічні ідеї Липинського як неоромантичну утопію, оскільки вони напрочуд співзвучні політичним ідеям одного з засновників німецького романтизму Фрідріха фон Гарденберга (Новаліса) (1772–1801). Звернення до Новаліса по-новому висвітлює монархічні переконання Липинського. Наведені нижче уривки з Новаліса цілком могли б бути написані Липинським. У своєму політичному есе "Віра і Любов, або Король і Королева" Новаліс створює романтичну апологію монархізму, розкриває його ідеальну, не підвладну змінам космічну сутність. Він пише, що король — міцне начало в житті держави, навколо якого твориться вище життя держави — атмосфера світла. Усі вчинки громадянина поблизу короля є виразом "великої стримуючої сили", "виразом наймогутніших поривів душі". Необхідність спадкової монархії Новаліс бачить у тому, що вона заснована "на вірі в людину вищу від народження, на добровільнім припущенні ідеальної людини", що серед рівних собі не можна вибрати старшого над собою, не можна перекладати достоїнства вищого на людину, яка знаходиться в такому ж становищі, як і інша людина.

Безумовно, на вірі в "людину вищу від народження", "на добровільному припущенні ідеальної людини" засновані в своїх глибинних психологічних мотивах і ідеї Липинського про монархізм. Різниця в сто років відокремлює одного мислителя від іншого, і якщо Новаліс поклав початок романтичному обгрунтуванню монархічного принципу, то Липинський, імовірно, завершив його. І для Новаліса, й для Липинського держава — щось органічне, що виростає з самої серцевини народного життя. І якщо для Липинського держава — це швидше селянське господарство, то для Новаліса — це взірець великого будинку, за аналогією з яким будуються і найменші будинки. Тому для них обох такий важливий принцип наслідування, традиції, який оберігає дім, селянське господарство. Як дім переходить з рук у руки в спадщину, так і держава — великий дім — мусить мати свого спадкоємця-господаря. Гетьманська влада має бути,

за Липинським, "маєстатична", тобто успадковувати державу, як маєток, як певну земельну власність, а це можливо тільки завдяки спадковій монархії. "Король від народження краще короля проголошеного. І найкращий з людей не витримає подібного підняття, не змінившись внутрішньо. У народженого ж короля голова не закрутиться, його становище не перезбудить його",— вторить Липинському Новаліс.

За визначенням романтик — *реакціонер*, але реакціонер *особливого* роду. Сам Липинський називає себе більш нейтральним поняттям *консерватор*. Нове викликає в нього реакцію повернення до старого, але до старого, осяяного світлом нового. Липинський не хоче старої монархії, старого гетьмана. "Ідея Українського Гетьманства — це ідея *нового* монархізму і *нового* аристократизму", — пише він.

Панегірик монархізму у Новаліса мав конкретного адресата — короля Фрідріха Вільгельма III, який вступив на пруський трон і який мав так мало спільних рис із зображеною ним на сторінках свого твору ідеальною фігурою монарха, що деякі дослідники стали вважати цю роботу Новаліса витонченою формою критики німецької пруської держави. Липинський також прагнув поєднати свою ідею гетьманства з реальною людиною. Такою людиною був Павло Скоропадський — царський генерал, нащадок останнього виборного лівобережного гетьмана Івана Скоропадського. Людина, з якою Липинський пов'язував розбудову незалежної української держави, була мало схожою на щирого українця. Він народився в Вісбадені, навчався в Пажеському корпусі в Москві, служив в Кавалергардському полку, привілейованій частині російської армії, і до 44-річного віку, ймовірно, нічого не знав про український національний рух. 29 квітня 1918 р. Скоропадський справді став гетьманом України, відібравши владу від Центральної Ради, проте його влада виявилась нетривалою. Вона спиралась не на масову підтримку "хліборобського класу", а на штики окупаційної австро-німецької армії і впала з відходом німців.

Особисті стосунки Липинського з гетьманом та його оточенням також не були цілком бездоганними й закінчилися цілковитим розривом. Цілком можливо, що якби не передчасна смерть Липинського, він змінив би свої погляди на роль гетьманства в побудові незалежної національної держави. Можливо, така доля всіх романтичних ідей, які при зіткненні з життям набувають зовсім іншого характеру, виявляючи свій іронічний зміст.

Політична антропологія. Ще Арістотель називав політикою науку про звичаї і вважав, що кожній формі правління відповідають певні звичаї. Продовжуючи традицію Арістотеля,

Монтеск'є дійшов висновку, що не тільки певним політичним режимам відповідають певні звичаї, а більше того, існують певні соціальні почуття, які є умовами збереження й гарантією існування будь-якого режиму. Так, для республіки, за Монтеск'є, такими почуттями є доброчесність, рівність і законопослушність, а для монархії — честь, тобто додержання кожним вимог, зумовлених його становищем у суспільстві. Не випадково Липинський, прихильник монархічного режиму, так багато говорить на сторінках свого політичного трактату про поняття честі, лицарства і т. п.

Політична діяльність, яка, на перший погляд, пов'язана зі взаєминами певних соціальних структур, соціальних інститутів, врешті-решт спирається на поведінку людини, її звички, реакції, переконання, переваги. Політику в його діяльності потрібні певні уявлення про людину і її природу хоча б як об'єкта можливих політичних маніпуляцій, тобто йому потрібна своєрідна політична антропологія.

Політична антропологія Липинського заснована на двох головних передумовах:

1) людську природу з її стихійною схильністю до ірраціонального, до розширення влади, до "імперіалізму", до свободи не можна змінити за допомогою розуму й свідомої волі, спрямовувати її на благо всього людства;

2) не можна за допомогою раціональної критики звільнити людей від політичних і релігійних забобонів, змінити природжені їх стихійні прагнення.

Протягом усієї історії людська природа мало змінилася, оскільки людина, на відміну від звіра, бореться з природою не завдяки змінам і пристосуванню свого організму, а за допомогою винайдених нею засобів і механізмів. "І чи в камяній, паровій чи електричної добі, чи за капіталізму чи за соціялізму — люде все ті самі однакові люде, що в усяких епохах, для опанування й використовування своїх машин, для боротьби з природою їм потрібних, мусять у першу чергу опанувати самі себе, свої антигромадські, антиорганізацийні інстинкти, мусять творити в собі нові складніші соціяльни вартости, мусять разом з новою кращою й більш скомплікованою машиною творити нову вищу громадську національну мораль, виробляти в собі нову, більшу силу духа". В історії, за Липинським, змінюються форми соціальної організації, соціальні цінності, форми моралі, але природа людини залишається незмінною. Щоразу людині доводиться знову й знову оволодівати своїми антисоціальними, антиорганізаційними інстинктами.

Політика як певна форма діяльності не тільки припускає знання людської природи як об'єкта своєї діяльності, а й пред'яв

ляє певні вимоги до осіб, що приймають політичні рішення. Такі люди, які приймають політичні рішення, і є політичною елітою.

Спочатку Липинський класифіковував політичну еліту за типом відношення еліта — маси. Такий тип є головним у соціологічній концепції Липинського й дає змогу, як ми вже зазначали, виділити охлократичну, класократичну й демократичну еліти.

Еліту можна класифікувати й виходячи з того, до якого типу особистості належить панування при даному політичному режимі. Так, Парето ввів класифікацію режимів за психосоціальним характером носіїв влади і способом її реалізації. Одні правителі нагадують левів (надають перевагу силовому впливу), інші — лисиць (удаються до хитрощів — слів чи теоретичних побудов). Парето цю класифікацію запозичив у Макіавеллі.

Липинський, згідно зі своїм уявленням про незмінність людської природи, припускав, що з точки зору політики як людську масу, так і еліту можна розділити на певні стійкі політичні типи. Оскільки в житті суспільства головну роль відіграють війна, виробництво (промислове чи сільськогосподарське) та ідеологія, то політичні типи визначаються за ставленням до цих основних форм діяльності.

За ставленням до війни в суспільстві можна виділити два типи особистості: *тип войовника* і *невойовника*. "Войовник це той, який хоче і може для здійснення своїх хотінь розикувати своїм власним життям і взяти меч сам персонально в свої руки. Не-войовник — це той, який для здійснення своїх хотінь хоче силою примусу, силою меча, в той чи инший спосіб — чи при помочі золота, чи при помочі слова — заволодіти, але не хоче ризикувати своїм життям і брати цього меча в свої власні руки". Політичні результати тієї само акції можуть бути різними залежно від того, який тип особистості буде її виконувати. Так, якщо "войовник" проголошує національну незалежність, то він приділятиме особливу увагу політичним організаціям, армії, шукатиме власні сили для захисту нової державності. Якщо справа національної незалежності попадає в руки "не-войовника", то він буде шукати потрібну "орієнтацію", яка б дала йому чужу силу для захисту своїх власних інтересів.

Інший тип особистості виникає у відношенні до виробничої, матеріальної праці. Тут Липинський поділяє людей на тип *продуцентів* і *непродуцентів*. "Продуцент єсть той, хто в боротьбі з природою сам власноручно, або організуючи сам *особисто* ... ручну працю других, добуває справі матеріяли та перероблює їх на потрібні для людей предмети. Непродуцент єсть той, хто сам ... виконує натомість інші функції, необхідні

для людського громадського життя чи то в сфері праці державної, чи інтелектуальної, чи в сфері обміну вже випродукованими предметами". "Продуцента" і "непродуцента" відрізняє їх відношення до ідеології. Продуцент може визнавати владу ідеології, але він не живе за рахунок ідеології. Продуцент у порівнянні з непродуцентом має більш розвинуте почуття реальності, він прагне до осілого способу життя, тоді як непродуцент має схильність до абстракцій, до створення фантастичних утопій, до кочового способу життя.

Комбінація цих двох основних політичних типів формує такі підтипи: "войовник-продуцент", "войовник-непродуцент", "невойовник-продуцент" і "невойовник-непродуцент". Останні два типи, за Липинським, можуть бути об'єднані в один, оскільки відсутність войовничого характеру робить їх психологічно схожими.

Підтип "войовника-продуцента" не є результатом комбінаторного мистецтва Липинського, він має під собою певний історичний матеріал. Так, французький політичний мислитель Жорж Сорель (улюблений автор Липинського) так характеризував цей підтип особистості: "Необхідно при вивченні сучасного виробництва завжди мати на увазі цю спорідненість між типами капіталіста і воїна; людей, які стояли на чолі гігантських підприємств, цілком слушно називали "капітанами індустрії". До цього часу можна зустріти цей тип, який прекрасно зберігся в Сполучених Штатах; там ви зустрінете невгамовну енергію, сміливість, яка полягає в правильній оцінці своїх сил, холодному розрахунку, — всі якості, притаманні великим полководцям і великим капіталістам".

Тип войовника-продуцента завжди домінує, коли справа стосується становлення нових держав. Цей політичний тип бачив Липинський в козаках Богдана Хмельницького чи воїнах Вільгельма Завойовника. Класократична еліта складається в основному з такого типу особистостей.

Войовник-непродуцент знайшов собі місце в охлократії. Найяскравішим утіленням його був для Липинського російський більшовик, який уособлював собою прагнення до внутрішнього й зовнішнього політичного насильства.

Демократична еліта являє собою панування невойовника-непродуцента: це філолог, поет, оратор, белетрист, професор, учитель, адвокат, бухгалтер, фейлетоніст, коректор, які отримали політичну владу.

Липинський вірить, що запропонована ним типологія дає можливість точніше охарактеризувати природу політичного явища, ніж типологія, заснована на відмінності "багатий — бідний", "буржуазія — пролетаріат", "націоналіст — соціаліст".

Так, наприклад, відмінність між політикою сучасного англійського і російського робітника пояснюється тим, що в російському робітничому русі домінує тип войовника-непродуцента, а в англійському — тип войовника-продуцента.

Врахування політичної антропології дає змогу Липинському сформулювати досить цікаву соціологічну закономірність: "Одна і та сама ідеологічна теорія приймає абсолютно різні реальні політичні форми в залежности від того, який тип її реалізує і які, зовсім ріжні, свої стихійні хотіння і на них побудовані образи він в її однакові словесні формули вкладає".

Джерела української недержавності. Спираючись на відмінність між націями поневоленими і націями недержавними, про яку ми вже говорили вище, Липинський прагне вияснити основні причини, які заважають українській нації побудувати власну державність. Загалом виясненню цих причин присвячена вся його соціологічна теорія, всі її частини: і вчення про ідеологію, і концепція націй й держави, і теорія еліт. Тому роздуми Липинського про джерела української недержавності мають резюмуючий характер і не випадково завершують його політичний трактат.

Головна причина української недержавності, за Липинським, полягає у відсутності в українського народу "хотіння своєї власної держави розвинути". Це універсальне пояснення недержавності потім конкретизується в цілому ряді соціологічних факторів. Причини української недержавності він поділяє на дві великі групи: *статичні* й *динамічні*. До статичних, об'єктивних причин належать природні умови існування даного народу. Динамічні, суб'єктивні причини залежать від способу життя даного народу, від його психології і переконань.

Найважливішою серед статичних причин є географічне положення території, населеної даним народом. Липинський вважає, що географічне розташування України найгірше в Європі. Україна — це "битий степовий шлях", яким протягом віків проривалися з Азії в Європу і назад полчища диких кочівників. Територія України — це рухомий кордон між Сходом і Заходом, кордон, який залежно від політичної ситуації посувався то ближче до Сходу, то ближче до Європи. Цей рухомий кордон, який проходив по "тілу української нації", розділив Україну на різні в культурному відношенні області, передусім на Східну ("Візантійсько-Московську") та на Західну ("Римсько-Польську"). В реальній політиці мають враховуватися існуючі регіональні культурні відмінності. Неприпустима як механічна централізація України, так і її "поліцейська" українізація: "Соборність може бути осягнена тільки гармонійним взаємним перехрещуванням двох сил: доосередкової

сили — матеріально і морально авторитетної, єдиної і всенаціональної — центральної державної Влади, і відосередкової сили як найширших автономій поодиноких українських країв, спаяних в одну цілість цею сильною державною Владою".

Другою статичною причиною української недержавності є наявність в Україні найродючіших земель у Європі. Ці землі постійно привертали авантюристів-завойовників, людей, які уникали інтенсивної праці в пошуках легкого хліба. Водночас для освоєння родючих земель не потрібно дійової суспільної організації, яка може полегшити працю землероба, що призводить до дегенерації суспільних інстинктів.

Відсутність потреби в постійній методичній праці розвиває в суспільстві лінощі й неспроможність до тривалих напружених зусиль. Тому українському народові, за Липинським, не вистачає дисципліни, слухняності, суспільної солідарності, здатності до самопожертви.

В Україні немає таких верств хліборобського класу, які протягом тисячоліть перебували б одним родом на одній землі, тому українське землеробство часто перетворювалося в "землехапство". Тільки важка постійна боротьба з природою може привести до виникнення сильних суспільних організацій (по суті, держави), без допомоги яких окремий виробник приречений на поразку.

Третьою статичною причиною є аморфність ("неусталеність") української нації (раси). Відсутністю расової єдності Липинський пояснює низький патріотизм і роз'єднаність українського народу. З самого початку своєї історії український народ жив окремими дворами, а не родами-племенами, існувала спільна територія, але не спільна кров. Предками сучасних українців були збіглі раби, які тікали від економічного й державного утиску на родючі "окраїнні" українські землі.

Четверта статична причина стосується національної психології, надлишку емоційності, чуттєвості над волею та інтелектом: "Надмірною чутливістю, при пропорціонально заслаблій волі та інтелігентности, пояснюється наша легка запальність і скоре охолоджування; пояснюється теж дражливість на дрібниці і байдужість до дійсно важних речей, який розріжняти від дрібниць ми не уміємо. Всі наші одушевлення зі слізьми, молитвами і "всенародніми" співами проходять так само скоро і несподівано, як скоро і несподівано вони появляються". Національну психологію характеризує також нездатність виявити своє бажання і працювати постійно й методично над його здійсненням, нездатність володіти своєю увагою, яка постійно змінюється під впливом все нових і нових вражень.

Руйнівний вплив цих статичних причин, за Липинським, посилюється у міру просування з північного заходу на півден-

ний схід, у міру того, як росте степова смуга й родючість української землі, а разом з нею і хаотичне змішання її народностей.

Другий клас причин формують причини динамічні, які підлягають корекції в результаті правильно продуманої політики. Руйнівний вплив статичних причин можна перебороти тільки добре організованою волею. "Поставивши український меч в залізно зорганізованих українських руках там, де мали бути ріки або гори, ми зможемо використати для нашого розвитку наше природне положення між Азією і Європою". Політично руйнівний темперамент може перетворитися в неоціненну творчу силу, якщо буде організований відповідним вихованням. Велика емоційність, стримувана розумом і логікою, дасть українському народові змогу досягнути в короткий час того, на що іншим народам потрібно було б більше часу й більших зусиль.

Динамічні причини української недержавності можуть бути зведені до однієї — це нездатність українського народу створити власну владу, яка спирається на територіальну, а не національну ознаку. Така влада може бути тільки в результаті насильницьких дій, шляхом завоювання. Але щоб завоювати владу, потрібна наявність волі до влади та організації. Тому динамічна причина для зручності аналізу розпадається у Липинського на кілька складових.

Завоювання влади не можна здійснити без наявності в етносі фігури войовника-продуцента, який повинен бути численнішим стосовно войовника-непродуцента і який зміг би привернути останнього до здійснення своїх державних прагнень. Проте в українській історії тип кочового войовника-непродуцента завжди домінував над войовником-продуцентом.

Нечисленність людей войовничого типу була причиною неправильного співвідношення між консервативними (які мають владу) і прогресивними (які прагнуть до влади) верствами суспільства. Місцевий консерватизм завжди був послаблений, не мав традицій передавання свого організаційного досвіду і своїх державно-організаційних форм прогресивним верствам суспільства. Тому потреба радикальних змін у суспільстві не перетворювалася в реформу, а виливалась у революцію, повернену проти місцевого консерватизму.

Національна політична еліта не мала сильного "хотіння влади", віри в законність цього свого прагнення, а також їй не вистачало волі та інтелекту, щоб здійснити ідею побудови незалежної держави.

І нарешті, завоювання влади має спиратися на підтримку суспільства, передусім на підтримку еліти, зайнятої в матеріальному виробництві, та еліти інтелектуальної. Але саме цієї підтримки не вистачало борцям за українську державну незалежність.

Статичні й динамічні причини вичерпують всю повноту умов, які заважають виникненню національної державності. Проте ці причини не є непереборними. Липинський вірить, що між традиційно охлократичною Росією й демократичною Польщею є місце для розбудови української класократичної держави, трудової монархії, в якій буде реалізоване прагнення нової еліти до державної незалежності. Звертаючись до цієї еліти, Липинський закликає її "памятати, що навіть найтрудніще завдання може бути виконано, коли єсть стихийне, вроджене *хотіння*; — ясна *ідея*, усвідомлююча хотіння; *воля та розум*, потрібні для здійснення ідеї, — *віра в Бога* і в те, що дана ідея згідна з Божіми законами; — і *любов до людей та до землі*, серед яких і на якій має здійснюватись дана ідея".

* *
*

Вячеслав Липинський увійшов в історію української соціологічної думки як видатний політичний мислитель. Вчення про еліту, своєрідне розуміння природи нації і влади визначає оригінальність його політичної теорії.

Новаторство Липинського в політичному мисленні, порівняно з політичними традиціями народницької ідеології, полягало в утвердженні нового предмета соціального аналізу та історичного опису. Держава, еліти, громадські й військові інститути стають головними силами історичного процесу.

До появи праць Липинського українська політична думка була в основному етноцентричною: у мові, звичаях, фольклорі вона бачила головні атрибути української національності. Під впливом ідей Липинського головними критеріями української національності стають територія, загальний історичний досвід, інститути, типи еліт.

У вченні про еліту Липинський показав, що домінування того чи іншого типу особи в ідеологічно тотожних політичних рухах може привести до різних практичних наслідків.

Особисте значення і актуальність для наших днів мають ідеї Липинського, пов'язані з критикою демократичних еліт. Липинський дав детальний аналіз причин поразки української революції. визначив головні фактори української недержавності.

• *Запитання для самоконтролю* •

1. Які основні поняття характеризують світогляд Липинського? Яка ідея є домінантою політичного мислення Липинського?

2. В чому схожість і відмінність у розумінні ідеології Липинським і Марксом?

3. Яке місце відводив Липинський раціональним та ірраціональним процесам в соціальному житті? Як ставиться Липинський до проблеми соціального закону?

4.У чому полягає специфіка вчення Липинського про націю? Яке значення поняття території для визначення сутності нації? В чому відмінність між патріотизмом і націоналізмом?

5. Які соціальні класи складають сучасне Липинському суспільство? У чому сутність "вертикального" і "горизонтального" поділу суспільства?

6. Яка відмінність між "поневоленими" і "недержавними" націями?

7. Які соціальні групи відносив Липинський до еліти? Назвіть основні ознаки, що характеризують еліту. Яка причина існування еліт?

8. Назвіть три типи еліт і принципи їх визначення. Дайте характеристику охлократії, класократії і демократії як типів еліти.

9. Яке ставлення Липинського до інтелігенції? Чи можна назвати інтелігенцію елітою?

10. Що таке "трудова монархія", за Липинським? Яка роль гетьмана в організації соціального життя?

11. Співвідношення еліти й типу особистості. Дайте характеристику основним політичним типам особистості.

12. Назвіть основні причини української недержавності за Липинським.

◇ Рекомендована література

Забаревський М. Вячеслав Липинський і його думки про українську націю і державу. Відень, 1925.

Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Відень, 1926.

Липинський В. Релігія і церква в історії України. Філадельфія, 1925.

Лисяк-Рудницький І. Вячеслав Липинський // Сучасність. 1961. № 6.

Русин М.Ю. Історіософія Вячеслава Липинського // Історія філософії України. К., 1994.

Чижевський Д. Вячеслав Липинський як філософ історії // Філос. і соціол. думка. 1991. № 10.

ПІСЛЯМОВА

Історія розвитку соціологічної думки в Україні відтворює не лише загальні закономірності становлення системи соціологічного знання безвідносно до історичного простору й часу, а й віддзеркалює всю складність економічних, політичних, соціальних, пізнавально-наукових процесів, проблем, умов, тенденцій, що матеріалізувалися в конкретних ідеях, вченнях, концепціях, проблемах та уявленнях вітчизняних мислителів. Саме цей змістовно-проблемний аспект, а не якісь особливі форми знання чи мислення дають підстави відокремити українську соціологію як специфічну форму соціальної саморефлексії нашого етносу, як елемент теоретичного самоусвідомлення ним своїх специфічних і загальнолюдських соціокультурних рис та особливостей.

Культура, соціальна структура, багатоманітність соціальних відносин, норм, цінностей, традицій, символів тощо, усвідомлених і відтворених у суспільній свідомості, — все це утворює той специфічний соціокультурний колорит, котрий в системі наукового соціологічного знання уособлюється не лише в загальновизнаних принципах, ідеях, теоріях, методах, які стають загальнолюдським надбанням (наприклад, соціологічна теорія, принципи, методи, понятійно-категоріальний апарат), а й відбивають специфічні особливості розвитку соціологічного знання в різних країнах (соціологія США, Франції, Німеччини, Польщі тощо). В цьому контексті й відтворені основні етапи становлення прото- та соціологічної думки в Україні.

Тут складалися необхідні передумови для інституціалізації соціології. Українське суспільство потребувало об'єктивного наукового знання про власну природу, про своє місце й роль у всесвітній та євро-

пейській історії і культурі. Доказом цього є багата протосоціологічна спадщина, оригінальні, глибокі ідеї, проблеми й концепції в творчості М. Костомарова, М. Драгоманова, О. Потебні, І. Франка, М. Грушевського, Б. Кістяківського, М. Шаповала та ін. Надзвичайно багатий доробок має наша наука у сферах етнографії та етнології. Численні збірки, дослідження та інші матеріали М. Максимовича, М. Драгоманова, П. Чубинського, М. Зібера, М. Сумцова, Ф. Вовка, І. Рудченка не лише містять цінний емпіричний матеріал про різні сфери матеріального та духовного життя українського народу, а й започатковують елементи етносоціології, соціології літератури та інші підрозділи соціологічної науки.

Проте в умовах державної і національної залежності соціологія в Україні не набула статусу офіційної науки. Причиною цього були саме зовнішні чинники.

Згодом після виходу України зі складу Російської імперії в період гетьманщини була спроба інституціалізації соціології. Відомо, наприклад, що Б. Кістяківського було обрано членом створеної Павлом Скоропадським 24 листопада 1918 р. Української Академії Наук по кафедрі соціології, котру він мав організувати, але політичні події в Україні поклали край цьому започаткуванню. Після повернення з еміграції М. Грушевський у березні 1924 р. розробив проект створення Українського соціологічного інституту, але він не одержав підтримки в Інституті марксизму. І це не було випадковістю чи непорозумінням, бо в той час сам термін "соціологія" серед більшовицького керівництва розглядався як "буржуазний" (це в 1924 р. підтвердила дискусія, проведена Інститутом філософії комуністичної академії, на якій соціологія була офіційно проголошена не сумісною з марксизмом і як наука перестала існувати в СРСР).

Проте соціологічна думка України продовжувала розвиватись за кордоном. Після розгрому Української республіки вона інституціювалась у створеному Михайлом Грушевським в 1919 р. Українському соціологічному інституті в Відні та організованому в 1924 р. Микитою Шаповалом Українському інституті громадознавства в Празі.

З цього часу й до кінця 50-х років соціологія в СРСР не розвивалась, і лише з 60-х років розпоча-

лося її відродження. Створена за рішенням ідеологічного центру КПРС, радянська соціологія була підпорядкована політичним та ідеологічним цілям і розглядалась як емпіричне забезпечення й підтвердження соціальних, політичних акцій партії, її ідеології і практики ("стирання" історичних відмінностей між містом і селом, розумовою та фізичною працею, становлення соціальної "однорідності", виникнення нової історичної спільності людей — радянського народу і т. д.).

Своєрідна легалізація соціології в Радянському Союзі, безумовно, мала й свої позитивні сторони. Соціологія як наука набула права на існування. Офіційні установки звести соціологію до історичного матеріалізму не увінчались успіхом, а в ході численних дискусій було вироблено прийнятну для всіх багаторівневу структуру соціологічного знання, котре включає історичний матеріалізм як загальносоціологічну теорію, формаційну соціологію, соціологічні теорії середнього рівня, конкретні соціологічні (прикладні) дослідження та ін. Це створювало можливість розробки теоретичних, методологічних, методичних питань. Організовувались соціологічні лабораторії, кафедри, відділи, інститути. Формувалися кадри професійних соціологів. Розширювалася сфера соціологічних досліджень, збагачувалась їх проблематика, а результати (факти, тенденції, висновки тощо) не завжди відповідали офіційним установкам та очікуванням.

Інституціалізація соціології в СРСР, незважаючи на суворий контроль за її розвитком з боку партійно-адміністративної системи, сприяла розвитку соціологічних досліджень і в Україні. Першими паростками цього процесу тут стали так звані лабораторії конкретних соціологічних досліджень, створені на початку 60-х років. Така лабораторія почала функціонувати в 1961 р. в Київському державному університеті ім. Т. Шевченка при кафедрі філософії. Подібні лабораторії були відкриті у Львівському, Харківському університетах, а згодом і в інших вузах України.

Із започаткуванням соціологічної освіти розгорталася підготовка соціологічних кадрів вищої кваліфікації. Було відкрито набір до аспірантури зі спеціальності "соціологія". В грудні 1979 р. в Київ-

ському університеті була створена перша в його історії кафедра соціології, в 1986 р. — відділення соціології, а з квітня 1991 р. — факультет соціології та психології. Соціологічні факультети чи відділення були створені також у Харківському, Львівському, Одеському, Дніпропетровському, Волинському університетах.

В 60–70-х роках йшло становлення науково-дослідних соціологічних центрів в університетах, інститутах, на великих промислових підприємствах. В 1969 р. у Москві був створений Інститут конкретних соціальних досліджень (з 1988 р. — Інститут соціології АН СРСР). В Україні в 1968 р. в структурі Інституту філософії АН організований соціологічний відділ, на базі якого восени 1990 р. створено Інститут соціології Академії наук України.

Сучасна соціологія в Україні, таким чином, вийшла з радянської соціології, але її розвиток як *власне української* фактично розпочався з 1991 р. після проголошення незалежності України. З цього часу відбувається її переорганізація на потреби та проблеми українського суспільства, і саме в цьому плані сучасна соціологічна думка безпосередньо вплетена в загальний історичний процес національного й державного відродження України. Вона трансформується в дійсно українську соціологію, її історія продовжується.

Основними напрямами розвитку соціології в Україні є:

— відновлення процесу перерваної соціологічної традиції, пов'язаної з її спорідненістю з історичним і національно-культурним підтекстом;

— орієнтація на інтегральний синтез кращих здобутків світової соціології відповідно до проблем і потреб українського суспільства та подальша розробка теоретичних основ соціології, що розкривали б особливості розвитку нашого суспільства;

— дослідження становлення й розвитку нової соціальної системи та структури, формування нових і трансформація старих соціальних інститутів, соціальних норм, цінностей суспільства в їх органічному зв'язку з національними традиціями та способом життя;

— дослідження соцієтальних процесів і змін у матеріальному й духовному житті суспільства та осо-

бистості в контексті тих радикальних суспільних трансформацій,що відбуваються сьогодні.

Дослідження і вирішення цих та інших актуальних соціальних і теоретико-методологічних проблем дасть змогу поставити згодом нашу соціологічну науку поряд з авторитетними школами і течіями в світовій сучасній соціології.

Захарченко Марко Васильович
Бурлачук Віктор Фокич
Молчанов Михайло Олександрович та ін.

Соціологічна думка України

Художник *С. І. Чуєв*
Технічний редактор *А. М. Кошма*
Коректор *Л. П. Тютюнник*

Здано до складання 25.12.95. Підп. до друку 18.01.96.
Формат 84×108/32. Папір офсет. №1. Гарн. Таймс.
Обл.-вид. арк 27,0. Зам. № 6-264

Видавництво "Заповіт"
252021 Київ, вул. Грушевського, 30/1

Віддруковано з оригінал-макету на Головному підприємстві
РВО "Поліграфкнига",
252057 Київ, вул. Довженка, 3