

кавлень. На жаль, це була моя перша і остання зустріч з вченим — того ж 1991 року, 19 листопада, його не стало. Через два роки ім'я В. Яніва я побачив на могильній плиті у паризькому передмісті Сарселі, де поховані 129 інших відомих діячів НТШ.

Згодом Софія Янів люб'язно надіслала мені збірник праць В. Яніва з етнопсихології під загальною назвою "Нариси до історії української етнопсихології" (Мюнхен, 1993), а також його поетичну збірку "Життя" (1975) і збірник статей з мистецтва "Між розпачем і надією" (1992), присвячений творчості молодих українських художників Заходу.

У короткому вступному слові неможливо, бодай побіжно, навіть перерахувати надзвичайно широке коло складних питань, які розглянуті у "Нарисах до історії української етнопсихології". Крім ґрунтовного (99 стор.) історіографічного розділу, який вперше введено у науковий обіг, в ньому вміщені статті з проблем вивчення психологічного окциденталізму (від латин. "Захід, країни Заходу" — В. Н.); ідеалу української людини на підставі першоджерел літератури; ставлення до інших народів (в статті "Соціальні інстинкти українства"); релігійності українців з погляду етнопсихології; української владі (етнопсихології) в аспекті виховного процесу.

Наведені наукові тези автора базуються на ґрунтовній дослідницькій основі і відзначаються об'єктивністю. На відміну від деяких сучасних популістських публікацій, В. Янів показує українців такими, якими вони є, зазначаючи як позитивні риси, так і певні вади нашого "національного характеру". З іншого боку, його праці з етнопсихології доводять, що ми не тільки нація "гречкосіїв" та "волопасів", а й видатних діячів науки, культури, мистецтва. Ці праці, як і саме життя вченого-патріота, поза сумнівом, сприятимуть піднесенню національної свідомості і гідності нашого народу. Безперечно і те, що етнопсихологічні питання в Україні ще вимагають подальших комплексних досліджень. До речі, і В. Янів саме так ставився до окремих висновків своєї праці (Нариси до етнопсихології..., с. 84).

Нижче наведено одну з розвідок зазначеного збірника. Вона вперше була опублікована 1969 року в збірнику Українського вільного університету "Педагогічні проблеми і дидактичні поради" (№ 4) і в часописі "Визвольний шлях" (№ 7—8), як лекція для вчителів. Усвідомлюючи, що від написання розвідки В. Яніва минуло чимало часу і що вона, можливо, буде сприйнята неоднозначно сучасним читачем, подаємо її, однак, без будь-якого втручання у авторський текст. Лише її назву з метою увиразнення подано в дещо зміненому вигляді.

Київ

Володимир Янів

УКРАЇНСЬКА ЕТНОПСИХОЛОГІЯ І НАШ НАЦІОНАЛЬНИЙ ВИХОВНИЙ ІДЕАЛ

Це очевидне, що людина, як істота *розумна*, коли ставить собі в житті різні завдання, мусить насамперед визначитися, яка основна мета, що її вона хоче досягнути, — до якої вона змагає. Про основну мету мусить запитати насамперед учитель, що формує у школі *нову генерацію людства*. Слово "формує" ставить перед нами вічно актуальну проблему школи. Те, що основним завданням школи є *навчати*, передавати знання, — не викликає жодного сумніву. Але ж у слові формувати є щось більше: в ньому, поруч із навчанням, є і *виховання*; чи школа має виховувати і — зокрема — як вона має це робити? А це вже проблема: нагадаймо тільки питання релігійного виховання в добу відділення церкви від держави, зокрема серед двоконфесійних спільнот, чи питання ідеоло-

гічно-політичного виховання, яке іноді — зокрема в тоталітарних системах — може прибрати забарвлення партійного чи класового спрямування. Саме сьогодні — можливо більш ніж будь-коли — обидва протилежні розуміння школи виступають зі спеціальною силою, що особливо яскраво проявилось в недавніх студентських заворушеннях, які мали б перетворити традиційно автономні університети з ясно окресленим розумінням “академічної свободи” на знаряддя вщеплювання певних ідей. Це може бути зрештою переяскравлена реакція саме на протилежну тенденцію: ізолювати школу, зокрема університет, від всякого виховання.

Тим часом видається, що цілісна концепція людини модерної психології, послідовно й модерної педагогіки (чи, навіть ширше, модерної філософії) повинна б дати досить виразну відповідь на те “вічне питання”, а проблема була б щонайвище в переяскравленнях в один чи в другий бік. Бо якщо розуміти людину, як певне *ціле*, то не можна в тому “цілому” штучно відділити, ізолювати поодинокі дії, функції, процеси. Таким чином, навчання й виховання можуть взаємно тільки скріплюватися й доповнюватися: коли, з одного боку, послідовно ведене навчання стає автоматично вихованням, тоді, з другого, — через відповідне виховання можемо скріпити навчальний процес, і тому, напр., так дуже важливо при навчанні використати самовиховні організації, які навчання влітають непомітно у свою виховну програму, іноді, напр., у Пласті, у вигляді ігор чи забав.

Українська школа традиційно стояла на становищі *сполучення виховної та навчальної* функцій, — звичайно, не потрапляючи при тому в односторонню крайність вирощування бездушних автоматів тоталітарних систем. Українська школа на еміграції мусить, зокрема, *зберегти цю свою характеристичну рису*, тим більше, що роль двох основних виховних чинників — родини та церкви — в умовах розпорошення серед чужого середовища дуже обмежена, а третього чинника — громади — взагалі нема. Адже не сміємо забувати, що на еміграції наші родини часто національно та конфесійно мішані, а цей факт дуже ускладнює виховання дітей, зокрема, коли батьки малоосвічені й не мають розуміння складності виховного процесу, що його на Рідних землях полегшували традиція та звичаї, про збереження яких пильно дбала прилюдна опіка цілої громади. До того ж, серед нових обставин наші родини переобтяжені заробітками і віддалені великих міст, до яких наше селянське населення не звикло, і батьки мало уваги можуть присвятити дитині.

Знову ж український священик, що має бути і душпастирем, і катихитом рівночасно, і то для десятків громад, розпорошених на просторі навіть одного єпископства (дієцезії), не має часу присвятити стільки уваги дітям, скільки цього вимагала б потреба опіки над молоддю, розгубленою в чужому оточенні.

Тому, отже, де тільки є українська школа, там вона мусить перебрати на себе велику частину завдань родини та церкви, — зрештою, у тісній *співдії* з родиною та церквою.

Визнавши засаду, що українська школа має навчати і *виховувати*, мусимо й поставити питання, *яке* має бути виховання. Іншими словами, ставимо питання про мету виховання, чи — як це ми звикли окреслювати — виховного ідеалу.

Виховний ідеал можна накреслювати під різними аспектами. себто — з різних точок зору: теоретично беручи, можна накреслювати *загальнолюдський* виховний ідеал, — з підкресленням усіх загальнолюдських вартостей одиниці на тлі *будь-якої* спільноти. Вище ми натякнули на можливість *релігійного* виховного ідеалу, — отже, в нашому випадку, будемо говорити про християнський ідеал людини, спертій на науці св. Євангелії, чи — ширше — св. Письма. Подібно, може бути *національний* виховний ідеал, а в поодиноких випадках маємо діло також зі *становим* чи *класовим* моментом, чи — врешті — з вужчим якимсь ідеологічним чинником. Національний виховний ідеал випливає з народних

вірувань, звичаїв, традицій, чи, евентуально, з конкретних потреб даної спільноти. Так, напр., український відомий педагог, який ще донедавна діяв серед нас в Мюнхені, як проф. УВУ, Григорій Вашенко, в своєму підручнику про *виховний ідеал* дав — власне кажучи — картину ідеалу *людини*, як його собі українці впродовж століть уявляли.

На певному історичному відтинку можуть з'являтися спеціальні виховні ідеали, відповідно до своєрідних завдань, породжених добою чи умовами: такі окремі завдання ставить незаперечно *еміграція* чи саме життя в *чужих* середовищах, зокрема, коли бажаємо зберегти себе як національну спільнота серед чужого оточення. Під цим кутом зору я мав особисто завдання говорити понад 20 років тому на Пластовому ідеологічному Конгресі.

Звичайно, різні підходи до виховного ідеалу можна якось поєднати, синтезувати. А втім, практично навіть важко подумати, щоб ці "ідеали" виступали ізольовано, окремо. В житті вони поєднуються автоматично. І так, напр., *національний* виховний ідеал не потребує, і навіть не повинен, чи не сміє, заперечувати *загальнолюдського* ідеалу, а навпаки: національний виховний ідеал базується, випливає з загальнолюдського; він, апробуючи, підтверджуючи, поглинаючи вселюдські та загальнонаціональні цінності, доповнює їх тими рисами, які спеціально відповідають духовності чи звичаям даного народу. Розуміння шляхетної людини понаднаціональне і понадпростірне, певною мірою навіть понадчасове. Але шляхетна людина може мати рівною мірою риси певної почуттєвої м'якості й ніжності "кордоцентричних" спільнот, як і вольової стриманості, опанування, навіть твердості, чи — врешті — рефлексійності, чи, навпаки, — творчого динамізму, шукання, відповідно до національної чи особистої влачі.

Подібно можна синтезувати *національний та релігійний* виховний ідеал, і це в нашому — українському — випадку навіть випливає з нашої традиції, навіть більше: з нашої влачі. Це ж недаремно про глибоку релігійність українця говорить уже перший український етнопсихолог Микола Костомаров на підставі своїх історичних та етнографічних студій, а мій заслужений попередник, св. п. ректор Іван Мірчук, навіть уважав, що релігійність є однією з *підставових* прикмет слов'ян, коли германські народи радше схильні до філософської життєвої постави, а романські відзначаються насамперед політичним хистом. Згадуваний вже Вашенко ставить в основу своєї виховної системи релігійне та патріотичне виховання, вийшовши з становища, що релігійність була невід'ємною складовою частиною українського ідеалу людини впродовж століть. Проф. Кульчицький пояснює вроджену релігійність українця його тісним зв'язком з землею та природою, а все те разом призвело мене особисто до погляду, що українська душа з природи релігійна, чи, точніше, християнська ("Anima natura — liter christiana").

Іншими словами: коли маємо накреслити наш національний виховний ідеал, то тісно пов'язуємо його з християнським виховним ідеалом, і то рівною мірою з релігійних, як із суто національних спонук: релігійне виховання українця, ідучи по лінії вродженого нахилу, робить нас відпорними на зовнішні впливи й автоматично спричиняється до збереження нашої духовної самобутності, нашого духовного "я", чи — як ми звикли тепер говорити — нашої національної ідентичності. І ця органічна сполука була б першою основною проблемою нашого виховного ідеалу з погляду етнопсихології чи нашої влачі. Ідучи по *лінії* наших внутрішніх диспозицій, *базуємо* наш національний виховний ідеал на релігійному.

Коли ми спинилися над проблемою релігійного та патріотичного виховання української школи і коли з цілого тексту випливає, що ми стоїмо за таке виховання (і — очевидно — автоматично за виховну функцію, а не тільки навчальну функцію школи взагалі!), то для ясності

УКРАЇНСЬКИЙ ВІЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Серія: Підручники ч. 13

ВОЛОДИМИР ЯНІВ

Нариси до історії української етнопсихології

Матеріали упорядкував і підготував до друку
д-р Микола Шафнак



Мюнхен 1993

треба наголосити, що виховна функція школи мусить саме цим обмежитися, і це виховання — бувши релігійним і християнським — не може вже бути конфесійним, а бувши патріотичним і державницьким, не сміє бути ідеологічним з якимсь конкретним партійно-політичним спрямуванням. Не маючи змоги цієї маргінальної (побічної) для основної моєї теми (хоч і дуже важливої по своїй суті) проблеми розвинути докладніше, хочу тільки наголосити, що вношення у школу на еміґрації всяких *роздрібнюючих* моментів мусить в умовах розпорошення призвести хіба тільки до перекреслення школи взагалі. Якщо б ми хотіли зібраних з трудом кілька десятків дітей однієї місцевості, природно вже і так поділених між собою віком, ділити далі, то дійшли б до абсурду, в класах ми мали б по двоє-троє дітей, і то тоді, коли є дошкульний брак учителів. Українська школа — *соборницька* у своїй настанові з *принципових* ідейних засад — мусить на скитальщині бути соборною ще й з суто практичних та наскрізь речевих моментів.

Щоб скінчити цю малу *деґресію*, хочу для ясності доповнити, що того роду “*аконфесійність*” школи, як цілості, аж ніяк не виключає можливості “*конфесійного*” виховання взагалі. Коли школа — в *соборницькому* дусі — має дати *загальні* підстави *християнського* релігійного виховання (які є спільні для всіх поширених на еміґрації віровизнань), тоді доповненням того виховання школи може і має стати релігійне виховання *Церкви та дому*, щоб уникнути *небезпеки релігійного індіферентизму* і байдужості. Але це вже тема окрема, яка в’яжеться із

питанням навчання релігії у школі, чи катехизації при Церквах та в душ-пастирствах, чи релігійних об'єднань молоді.

Накресливши загальну проблематику виховного ідеалу, вертаюся ще після необхідної дегресії про спеціальне питання співвідношення національного й релігійного виховного ідеалу у їх тісному взаємопов'язанні, до згаданої вже теми виховного ідеалу й національної влачі, але з одним спеціальним спрямуванням. Що виховний ідеал має тісний зв'язок з етнопсихологією, з ментальністю чи влачею даного народу, — не підпадає ніякому сумніву. Що врахування тієї *співзалежності* потрібне для збереження національної самобутності народу, — очевидне, бо це національний аспект проблеми; але є й чисто виховний аспект: для простої доцільності необхідно при накреслюванні виховного ідеалу рахуватися з психікою виховання, і то з індивідуальним психічним настановленням дитини (що сьогодні є загальноновизнане та широко застосовуване), як і з колективними рисами середовища, оточення, чи, зокрема, *національної спільноти*, на що хочу спеціально звернути увагу.

Але ж виховний ідеал у його зв'язку з національною психікою, важливий з погляду національної самобутності (ідентичності), має ще одну *сусільну* функцію: виправляючу чи вдосконалюючу.

Тільки примітивна людина може бути повністю вдоволена собою, тільки безкритична одиниця може вірити, що її влача досконала, що вона має всі прикмети без хиб. Подібно примітивним чи безкритичним був би погляд безкритичних середовищ чи спільнот, що, мовляв, дана спільнота має тільки *позитивні* диспозиції, себто тільки добрі, світлі, гарні психічні прикмети, — без недочот, без слабості й без хиб. У світлі тієї — зрештою, очевидної — констатації, проблема виховного ідеалу в зв'язку з етнопсихологією чи влачею даного народу представлятиметься дещо спеціальним способом: ідеться про такий виховний ідеал, який, *рахуючись* із влачею народу та дбаючи про те, щоб *утримати в загальних рисах влачу народу* (необхідну для збереження духовної самобутності), вказував би одночасно, як виховну мету, *скріплення національних прикмет з рівночасним послабленням національних хиб*. Це завдання, чи — сильніше — цей постулат зрозумілий в кожній спільноті, яка прагне до розвитку, до поступу, до досконалості. Але ця вимога має своє спеціальне значення для *української* — *отже недержавної* — поневоленої нації. Річ у тому, що століття неволі, — майже постійне, перманентне, поневолення мусять призвести до шукання причин трагічної ситуації. Українська історіософія довгий час дошукувалася джерел наших історичних трагедій у геополітичному положенні на перехрестях доріг, без природних охоронних кордонів, чи в числовій перевазі ворогів, які іноді саме коштом українських земель, — конкретно: домовленням щодо поділу українських земель між себе, — доходили до взаємного порозуміння, як виявом цього став Андрусівський чи Ризький договір між Польщею і Московією, між якими лягло більше ніж чверть тисячоліття (точно 254 роки: Андрусів 1667, Рига 1921), що дійсно вказує на певну закономірність політичних напрямних наших сусідів. Але поруч із тією, у свій час загальноприйнятою спробою, з'являється після наших Визвольних Змагань і інше намагання пояснювати політичні катастрофи нашою влачею, нашими національними хибами. Причини нашої історичної долі мали б бути не поза нами, а в нас. Тому, між іншим, питанням української влачі між двома світовими війнами займаються більше публіцисти, ніж вчені, і аналізу української духовності великою мірою присвячені два найповажніші ідеологічно-програмні твори тієї доби: *Листи до Братів Хліборобів* В. Липинського та *Націоналізм* Д. Донцова. Коли перший закінчує свою працю латинською приповідкою: “*Sapientes fecit Deus nationes*”, себто: “Видужуючими-вилікувальними створив Господь народи”, тоді другий за мотто своєї книги ставить цитату з відомих патріотичних промов німецького філософа Й. Г. Фіхте, що: “Тільки повне перетворення, — лише початок цілком нової духо-

вості може нам допомогти". Якже ж багатомовною є та збіжність, чи, правильніше, тотожність поглядів двох завзятих ідеологічних опонентів. І в тому самому напрямі ідуть згодом шукання Юрія Липи чи Дарії Віконської (І. Федорович-Матицької).

Цей неспокій творчого шукання переходить від ідеологів і на дослідників, і теоретична праця над українською етнопсихологією знову пожвавлюється (хоч і без безпосереднього практичного спрямування) — і зокрема в середовищі УВУ, в якому підряд трьох ординарів на кафедрі психології, — Я. Ярема, О. Кульчицький та В. Янів — концентруються саме на тій проблематиці, а поруч з ними треба ще пригадати згаданих вже історика української культури І. Мірчука та педагога Г. Ващенко.

До цієї інтерпретації українських ідеологів схиляється і модерна українська історіософія устами одного з найдинамічніших сучасних дослідників — о. А. Г. Великого. Тільки коли міжвоєнні ідеологи, вийшовши від катастроф, бачили українську владу насамперед у її хибах й малювали її у темних барвах, тоді наш історіософ бачить на широкому тлі тисячоліття української минувшини факт, що — незважаючи на всі лихоліття й на всі катастрофи, на повторні доби "руїни" — український народ таки перетривав, і цей факт пояснює він знову — але з оптимістичним спрямуванням — прикметами української влачі; і в протиставленні до українських ідеологів, які наголошували радше хиби, о. Великий вказує радше на духові прикмети — на ті вияви, щоправда, не державно-політичної чи господарсько-економічної сили й експансії, а тільки моральних вартостей, що склалися на поняття "української слави", — в розумінні синтези добра, краси, правди та справедливості. З такого настановлення випливає й традиційний оптимізм українського народу, який є джерелом витривалості і дав йому можливість перетривати тисячоліття лихоліть.

Якої б концепції не триматися — песимістичної українських ідеологів, нейтрально-об'єктивної українських етнопсихологів чи оптимістичної сучасного історіософа, все ж ясно зарисовується вага проблеми української національної влачі з погляду нашого державного життя чи, точніше, з погляду змагання до власної держави і наших історичних трагедій.

Щоб поставити проблему виховного ідеалу, як певного унапрямолюючого прищлу, до якого треба йти, щоб послабити наші національні хиби, не затрачуючи наших національних прикмет (чи навіть скріплюючи їх) і зберігаючи при тому певну рівновагу, щоб не затратити нашої етнопсихічної відрубності, зокрема у відношенні до сусідів, треба насамперед усвідомити собі наші психічні диспозиції, чи навіть покласифікувати їх за позитивними чи негативними вартостями, себто — упорядкувати їх за прикметами та хибами. Адже треба б — власне — зіставити погляди всіх наших етнопсихологів з їхньою оцінкою констатованих диспозицій. Але можна також — і в нашому випадку мусимо це зробити — обмежитися кількома основними проблемами, що, зокрема, виявилися у світлі критики української влачі, — в світлі тої критики, що випливає з болю невдачі, яка безпосередньо після Визвольних Змагань видавалася трагедією.



Портрет В. Яніва

В даному випадку в українських публіцистів панує досить велика однозгідність і вона знайшла своє підтвердження в наукових дослідженнях, що основною причиною невдачі був *вибухлий український індивідуалізм*, який вправді поєднує нас в певному смислі з індивідуалістичною Європою, але — перейшовши межі — веде нас над проваллям анархізму. “У владі українського народу переважає *особиста воля*”, зауважує вже Костомаров понад 100 років тому, додаючи, що у великоросів, себто москалів, “переважає загальність”. Про український “анархічний індивідуалізм” говорить згадуваний Липинський у своїх “Листах”. У Чижевського в характеристиці українця є мова про “визначення великої цінності за кожним індивідумом, права для кожної людини на *власний шлях*”. Різкіше формулює ту думку Я. Ярема, коли говорить про духовий *егоцентризм, апотеозу* індивідуальної духовості. “*Безмежний індивідуалізм*” — доказує зі свого боку І. Мірчук, а також говорить про те, що в українців “я” творить своєрідний конститууючий принцип, — що “їх філософічне думання, їх розуміння моралі, творення правних форм, а передусім практична діяльність впливають із поняття особистості, що її обмеження відчувається завжди боляче, — навіть *в інтересах загалу*”. І найкращою ілюстрацією тої духово-філософічної постави може бути думка українського філософа Сковороди, який посувається так далеко, що індивідуалізм в людині ідентифікує з *Божою* присутністю у людині. “Внутрішня людина” (отже сконцентрована в собі), це для нього шойно справжня людина, ба, що більше — “надлюдина”, Бого-людина, сам Христос. Дійсна людина та Бог — для нього одне й те саме. А треба пам’ятати, що не хто інший, а Сковорода — поруч із Гоголем та Шевченком — уважався найкращим виразником української духовності (за І. Мірчуком, Я. Яремою чи М. Шлемкевичем). Зовсім аналогічне бачимо в народних звичаях та віруваннях, які виразно підкреслюють індивідуальність навіть дитини. І так, напр., український етнограф Б. Микитюк звертає увагу, що при колядуванні побажання складається окремо кожному, — навіть для немовлят, які трактувалися як *окремі індивіди, одиниці*.

Звичайно, людина з таким відчуттям своєї індивідуальності мусила мати розуміння *рівності*, і вона змагала до рівності, отже до знищення *станових чи класових перепон*. Це змагання проявилось вже в княжі часи, коли на Заході засадничо панував феодальний лад, себто лад із замкненими суспільними верствами, коли то був неможливий, бодай дуже утруднений, перехід з одного стану до другого. В Україні три основні верстви населення — бояр, вільного загалу й невільників — не мали того характеру *замкнених* станів, і перехід з однієї верстви до другої був розмірно легкий. Коли Костомаров говорить про всенародне віче ще княжої доби, як про вислів *всенародної* волі й джерело народної та державної правди, то наш другий історик — М. Грушевський — вказує на дружній, товариський зв’язок між князем і дружиною. Пригадаймо відоме свідчення літопису про характер Святослава Завойовника, який якнайменше бажав відрізнятись від свого воїна: він їв те, що й воїн, і спав без окремого шатра на кінській опоні, з сідлом під головою. “Кожної хвилини міг дружинник князя покинути, — констатує Грушевський, — і перейти до іншого, хоч би й до його ворога, не підпадаючи ніякій помсті, ані карі. Це був кардинальний принцип староруського устрою”. Саме на тому прикладі найкраще видно й небезпеку тієї волелюбності з погляду держави. Але ж це факт, що княжі дружинники служили князеві “не з konieczності, а по вільній волі”. Цю саму тенденцію бачимо згодом з “Братства”, до яких доступ мав *кожний*, незважаючи на стану приналежність, коли одночасно в аристократичній Польщі (в склад якої політично Україна тоді входила) про це не можна було й думати. Цю саму тенденцію бачимо згодом в ідеалі “Січового

Братства” чи в одчайдушній обороні “козацьких вольностей”, що згодом відізветься з такою силою у Шевченка, що він, маюючи спільну долю трьох сотень помордованих козаків, похоронених у братській могилі, каже:

“Тут пана немає!
Усі ми однаково на волі жили,
Усі ми однаково за волю лягли, —
Усі ми і встанем”.

Звідти і Шевченкове терпіння на засланні за “Україну без хлопа і пана”, і звідти велика популярність всіх соціальних рухів в Україні. Відгомонам тих ідеалів є і “Просвіта”, яка — на зразок Братства — була заснована інтелігенцією, але для селян, для народу, і в “Просвіті” повторилося змагання до рівності й братерства.

Ось виразно зарисована проблема української індивідуальної волелюбності з її позитивами й її негативами. Коли я говорив про це питання вперше (точно перед 20-ми роками), я дав наступну характеристику ситуації, що одночасно є найяскравішим прикладом, яке велике завдання у перевихованні владі мала б соціальна педагогіка, — на підставі накреслення загального виховного ідеалу: “В основному причину наших історичних невдач, як вони впливали з українського вибуялого індивідуалізму, можна б схарактеризувати парадоксом, що в неволі опинилися ми тому, що надмірно любимо волю. В бажанні рівності й братерства ми боялися свого вланого деспота, і послаблювали себе внутрішньою боротьбою так довго (не виявляючи одночасно досить активності назовні), аж запанували над нами чужинці” (В. Янів).

Але ж саме тут треба поставити питання: чи напевно індивідуалізм, як такий, є причиною лиха? Адже ж саме в індивідуалістичній Європі немає тієї проблеми. Річ, мабуть, не так у вибуялому індивідуалізмі, як у питанні протиставної й одночасно *доповнюючої* соціальної схильності (диспозиції), яку знаємо у вияві добровільного прямування до підпорядкування. Де *обидві* диспозиції мають певну рівновагу, де бажання самовияву та підкреслення своєї індивідуальності має своє природне доповнення, зрівноваження у добровільному підпорядкуванні іншій індивідуальності (звичайно, зі збереженням усіх засад, які призвели до витворення модерної демократії), там індивідуалізм не є загрозою. Але ж видається, що українська невідпорядкованість, яка межує з *анархічністю*, є радше впливом нашої історичної долі (чи, точніше, недолі), як первісною рисою національного характеру. Якщо це справді так, то тут була б можлива коректива шляхом відповідного виховання. Річ у тому, що з природи, речі неволя завжди мусить зроджувати дух *опору, спротиву, ненависті*. Творчий спротив чужому насильству з одночасним обмеженням — в умовах невольного життя — можливостей самовияву призвів нас взагалі до певного негативного ставлення до *всякої* влади, отже до бунту, до браку послуху й дисципліни, до негативізму.

А втім, є ще одна правдоподібність: Україна лежить ексцентрично — відосередньо від джерел тої культури, яка стала зі століттями нашою *духовою спадщиною*: проблема духового “окциденталізму” чи “європейськості України” досить добре аргументована рівною мірою і в українській публіцистиці, і в науці. Крім названих прізвищ обидвох українських ідеологів, можна ще пригадати погляди історика, професора УВУ, Б. Крупницького, який на схилі свого життя дав у синтетичній статті підсумки окциденталізму України в історичному аспекті. Речником *культурної* приналежності України до Європи був Іван Мірчук, який, як професор культури й філософії, спеціально компетентний давати опінію. Але ж при духовім окциденталізмі України, при її приналежності до Європи, її ексцентричне положення мусило стати причиною певної *межовості*. Коли Україна є вже географічно “на грані двох світів”, — в давнину виразно на пограниччі між Європою та Азією, а ще й

сьогодні на пограниччі між Європою та Азією (якщо зважити що Росія має виразно вже неєвропейські риси, хоч географічно ще частково до Європи належить), то ця межовість ще більшою мірою мусила виявити в *геополітичному* сенсі, що так виразно видно у відомім двостиху Івана Мазепи:

Ой, біда — біда тій чайш-небозі,
Що вивела чаєняток при битій дорозі!

І не можна уявити собі, щоб географічна і геополітична межовість могла залишитися без впливу на духовність і не призвела до *духової* “межовості”, транзитності, перехідності.

Виявом тієї транзитності є, між іншим, наснаження поодиноких трьох основних психічних функцій, чи, точніше, співвідношення між розумом, почуванням та волею, — співвідношення більш гармонійне в Європі, і радше захитане в нас. Правда, вже тепер можна сказати для доповнення характеристики, що межовість України чи не насамперед у пасивності її мешканців, себто — в послабленій вольовості. Адже держава постає там, де *сильно розвинута вольовість*, де є відповідна динаміка, що зуміла б пов'язати рівнобіжні (або й розбіжні) змагання сильних індивідуальностей, як це ми бачимо в Європі, або там, де пасивний та байдужий загаль не вміє протиставитися волі деспота і кориться йому, як це бачимо в Росії чи на Сході. Ми, належачи в основному до Європи, надто віддалилися від неї, щоб викресати в собі досить волі, необхідної для збудування власної держави, але не *наблизилися настільки до Азії*, щоб дати вести себе власному деспотові. Духова межовість виявляється, таким чином, *недержавотворчим чинником*.

Накреслена потрійна межовість України — географічна, геополітична й духовна, ставить перед нами проблему ще однієї “межовості” — *філософічної*. Бувши постійно на “перехресті шляхів”, які в'язали нас *культурно й торговельно* зі Сходом та Заходом, чи з Північчю та Півднем (відомий шлях із варяг у греки), ми одночасно були безперервно виставлені на *небезпеки наїздів численних орд*, які несли з собою знищення, терпіння, пошесті, голод, смерть — чи коротко: руїну, яка роками і десятиліттями тяжіла над країною, що перетворювалася в пустир.

Цю межовість з рідкою і глибоко-відчутною пластичністю віддає Шевченко, коли пригадує не раз, як то “москалі, орда, ляхи бились з козаками”, а ця пригадка переходить іноді в питання: “За що боролись ми з ляхами? За що різались ми з ордами? За що скородили списами московські ребра?”. Часто тривожний настрій непевності, болю та жаху розвинутий ширше, як ось у цьому місці:

Минають дні, минає літо,
А Україна, знай, горить:
По селах плачуть голі діти,
Батьків немає ... Шелестить
Пожовкле листя по діброві.
Гуляють хмари, сонце спить:
Ніде не чує людської мови,
Звір тільки виє — йде в село,
Де чує трупи.

Ці трупи іноді вкривають “зеленеє поле” на чотири милі, а саме поле від пролитої крові чорніє, хоч насправді за рік, за два, воно зеленіє знову, але трупи не встануть, не воскреснуть. З кожного рядка, з кожного слова дихають непевність, тривога, жах, одчай. Ця загальна межовість з усіма межовими ситуаціями мусить призвести до філософічної застанови, до глибокої призадуми, до рефлексії, але це окрема тема. Тут можна тільки згадати, що та філософічна застанова дійсно є однією з *характеристичних рис української духовості*. Але саме на тому місці треба сказати, що оця останньо схарактеризована межовість України дуже позначилася на межовості українця взагалі, і саме вона творить *центральну*

проблему української духовості, — і без її відчуття не тільки нема розуміння української духовості, а й не можна також говорити й про виховний ідеал, який мав би протидіяти тому духовому спустошенню, яке межовість спричинила.

На думку Кульчицького, окраїнне положення України з необхідністю постійної оборони її, захисту, породжувало *дружинницький*, а згодом *лицарсько-козацький* тип людини, з насолодою ризику й бажання активно протиставитися злу, з бажанням підпорядкувати себе шляхетним ідеалам оборони честі, волі та віри. Але поруч із тим ідеалом *повного* життя, побіч *героїчного життя* існує в історичних обставинах межових ситуацій, в обставинах вічних небезпек, і друга можливість: власної заскорузлості, *втечі* у приватне життя, як кажуть українські приповідки: “моя хата скраю”, чи “нижче трави, тихше води”, “покірне теля дві корові ссе”. Поруч “*Vita maxima*”, існує можливість “*Vita minima*”, щоб тільки перетривати й зберегтися.

І саме між тими двома протилежностями є ціла проблема української духовості, що повна контрастів, — і тому не завжди зрозуміла, зокрема не вирівняна у насназі згаданих трьох категорій психічного життя, з виразною перевагою почуттєвості над вольовістю — над раціоналізмом, чи — як це українські етнопсихологи називають — із виразною “кордоцентричністю”, із зосередженням на серце. В цьому й проблема українського виховного ідеалу, який мав би рівноважити наслідки історичної, географічної, геополітичної, духової та філософської межовості із її благословенням та прокльоном.

Наголосивши в першій частині необхідність виховної (поруч із навчальною) функції української школи, зокрема на еміґрації, ми висунули проблему національно-релігійного виховного ідеалу під спеціальним аспектом його державницько-суспільного завдання. Лишивши на боці детальний аналіз причин нашої недержавності, чи наших історичних трагедій, ми були схильні бачити їх не тільки у *зовнішніх* умовах — нашого геополітичного положення та кількісної переваги ворогів, — а й у нашому власному внутрі: у нашій *національній вдачі*. Тому ми були схильні шукати у виховному ідеалі певне корисне, виправляюче, вдосконалююче *унапрявлення*, щоб шляхом виховання скріпити наші позитивні національні прикмети, з одночасним послабленням наших національних хиб, а все те, зокрема, під кутом бачення їх суспільно-державницьких функцій. Висунувши таке завдання, ми мусили послідовно усвідомити собі наші прикмети й хиби, звичайно, в певнім синтетичнім ціліснім зіставленні. У цій систематизації допомогло нам усвідомлення “межовості” — перехідності — транзитності України на грані “двох світів”, при “битій дорозі” між Європою та Азією чи Євразією. Коли одна з підставових наших духових і загально стверджуваних прикмет — індивідуалізм — лучить нас виразно з Окцидентом і стає підставою “окциденталізму” України в протиставленні до “загальності” — колективного світовідчування Сходу, то перевага почувань над вольовістю й раціональністю в нас радше спільні зі Сходом (“кордоцентричність” української людини). Звичайно, ту духову “межовість” чи “транзитність” можна вияснювати простою географічною перехідністю — сусідством Сходу й Заходу з їх культурними впливами, що перехрещувалися саме в Україні. Але її можна вияснювати також геополітично, коли то країна без природних охоронних границь на перехрестях шляхів, наражена постійно на напади, мусила бути приготована до оборони, яка вимагала від мешканців не тільки хоробрості, а й ініціативності. При величезних просторах і рідкім їх заселенні до оборони були протягнені вже за княжої держави *всі* громадяни, а не тільки, як це було на Заході за феодального устрою, вибрані (шляхтичі), а рівні *обов'язки* при обороні країни витворили рівні *права*, чи бодай тенденцію до встановлення рівних прав. Це є джерело українського індивідуалізму, який впливає з відчуття співвідповідальності за долю держави чи рівності перед державою, а

індивідуалізм у пов'язанні зі згаданою ініціативністю витворює нахил до самовияву, до підкреслення свого "я".

Резюмуючи сказане ще далі, але з рівночасним порядкуванням проблематики, отже, резюмуючи в тому *структуризованому* вже (вияснюючому та пов'язуючому) вигляді, можемо нагадати, що при українській виразній диспозиції до самовияву, розмірно слабо розвинена протиставна — а рівночасно доповнююча (чи "врівноважуюча") — диспозиція до самопідпорядкування, до дисципліни, і це зрозуміле на тлі факту, що геополітична межовість спричинилася впродовж століть — внаслідок постійних наїздів десятка різних орд — до послаблення, а згодом до упадку держави, а брак самостійності мусив логічно призводити до боротьби за власну державність, отже до постійного спротиву, до опору, до бунту, до неащії чужої політичної системи. Цей бунт проти чужої системи, отже бунт сам по собі *наскрізь позитивний*, переходячи — внаслідок постійності-перманенції явищ — в звичай, ставав небезпечним, бо він вироджувався у бунт для бунту, у спротив взагалі, у негашю вже не тільки чужої влади, а й *усякої* влади, у недисциплінованість. І тут починалася небезпека, що нам відома з пристрасної критики українських ідеологів 20-х років.

Але ж постійне напруження межової країни з межовими ситуаціями тривалої непевності на пограниччі між життям та смертю зумовлює своєрідну духову поставу, яка мусить характеризуватися контрастовістю, протиставністю, яку так добре віддає український відомий вислів: "Або пан, або пропав". Правда, в цьому вислові поруч із пристрасним бажанням жити і бути (символізованим словом "пан"), є ще й погорда до смерті (але й виразне враховування можливості, а іноді навіть правдоподібності смерті). Бажання жити, а разом з тим поступу, розвитку, вияву — ще таке велике, що воно *виключає животіння*, ве, етацію: краще "пропасти", як не бути паном, — можна б додати: "не бути паном своєї долі". В бажанні повноти життя є виразне "або-або", з усім ризиком та насолодою ризику, але в ньому є вже й готовість на *рези,націю* смерті. Коли ж у постійній зустрічі з небезпекою, зі смертю, — ба навіть з тотальністю знищення, — з руїною приходить і природна селекція, то ця селекція мусить нам нагадувати, що у боях гинуть такі найкращі, найздібніші на ризик, чи бажаючи його. В боях такі насамперед вигибають лицарі. І коли в століттях та селекція набирає застрашуючих розмірів, то стає зрозуміло, чому на місце погорди до смерті приходить все більше *рези,нація* в обличчі смерті, яка перетворюється у бажання утечі від смерті чи рятунку від смерті, у шуканні нових вартостей життя. Це є згаданий контраст між героїським життям лицаря та "захованим життям" плебея, між "vita minima" та "vita maxima" — між "найбільшим" та "найменшим" життям, але вже у структуризованім пов'язанні, у цілісній інтерпретації, як це впливає з межовості ситуацій на "грані двох світів", — але (одночасно) і на "грані" між життям та смертю, — між буттям та небуттям.

І тому після наснаження боротьби після *втрат*, які та боротьба приносить, приходить і *пасивізм*, — пасивізм збайдужіння й *рези,нації*, що нас найбільше від Заходу відрізняє, причому при послабленні вольовості на перший план вибиваються почування, захитуючи таку характеристичну для Заходу гармонію повної і кожночасної рівноваги трьох підставових духових диспозицій: розуму, почувань та волі. Зрештою, почуттєвість мусить бути характеристична рівною мірою для пристрасних людей ризику, що й для заляканих людей настороженості й обережності, чи взагалі для цілих ситуацій, породжених з контрастів, на які така багата межова країна. Вчуваючись у настрій постійної тривоги небуття ("нішоти"), постійної загрози фізичної, моральної чи духової смерті, ми добре розуміємо виняткове насилення емоцій.

При емоційності та слабій вольовості своєрідного забарвлення набирає також раціональна частина духовості, — коли то зростаючий

пасивізм протиставиться динаміці шукання, досліду, духової експансії, а звертається радше до тихої призадуми, до рефлексії, чи навіть до меланхолії.

Згадана селекція, яка при тяглоті боїв веде до кількісного зменшення верстви лицарів (верстви *не* в розумінні замкненого суспільного шару, а в розумінні поодиноких людей, які характеризуються *однаковими духовими властивостями*), автоматично послаблює в загалу *внутрішню диспозицію до боротьби*, і справді зник хоробрості в українців виразно підкреслений у дослідників. Це є той факт, який Шевченко так пластично малює у “Юродивім” характеристичним висловом: “один козак із мільйона свинопасів”, або коли він в “Івані Підкові” характеризує перемену динамічної влачі лицарів на сумирну поставу хліборобів одним реченням: “А внук косу несе в росу”, щоб відзначити, як то селянська *коса* заступила козацькі *списи* та *шаблюки*.

Проте ця переміна влачі, це пересунення наголосу має ще й інше виявлення: коли людина знаходиться віч-на-віч з *постійною* загрозою життя, віч-на-віч зі смертю чи постійним терпінням, яке впливає в “межовій країні” з “межових ситуацій” небезпеки, сумніву, одчаю, тоді родиться філософічна постава з питанням: де ж є правдива вартість, коли життя є постійно загрожуване, а животіння ніколи й нікого захоплювати не може. Ця філософічна постава може шукати також у духових вартостях, в цінностях влачі, які — зрештою — часто природно сполучаються з вірою в потойбічне життя, з нагородою за внутрішнє шукання правди й змагання до добра. Людина бажає тоді вийти *поза* себе, чи — краще — *понад* себе, щоб статися *собою*. Людина ушляхетнюється, сублимується, а — втікаючи від джерела свого неспокою — від війни з усім її жахом — вона заперечує насамперед саму війну, але потім вже й лицарські вартості, заступаючи їх протиставними: твердоту — ніжністю, знищення — творенням блага, риск — второпністю, рани — шпиталями, ненависть — любов’ю чи милосердям. Приходить *увнутрішнення*, а воно ще далі віддаляє від лицарського ідеалу попередників, які поклали свої голови, чи трупом покрили зелені поля.

Протиставною духовою диспозицією до войовничості з її виявом душевної якості, хоробрості (і *доповнюючою* її духовою диспозицією) є бажання *допомогти іншому*, і треба сказати, що саме несення допомоги вважається великою етичною цінністю. І це ушляхетнення, яке нас віддаляє від пожару воєн та від руїн, ними спричинених, степенує дійсно протиставну рису характеру, яка *здавна* була і *так* в Україні відома, поширена, цінена.

Мої емпіричні досліди (на підставі аналізу історії) явно виявляли ту прикмету: це ще за Володимира Великого для убогих розвозили хліб по Києві. Володимир Мономах у своїм славетнім “Поученні дітям” наказував: “Більше усього убогих не забувайте, а скільки можете, годуйте їх і за права вдовиці піклуйтеся самі”. Українська гостинність приповідкова. Коли в центрі уваги германських народів стояла здавен дитина, тоді в нас вже в заранні історії була поширена допомога *старим*, немичним, хворим. Коли українська держава перестала існувати, функцію допомоги оточенню перейняли на себе “Братства”. Вони, між іншим, почали закладати шпиталі, які з XVII ст. відомі, як міцна організаційна форма, що в *недержавній* спільності мусить дивувати. Звичайно, *зовнішній* наступ мусить ще тільки скріплювати *внутрішню* солідарність і автоматично збільшувати подавання допомоги близьким. А коли активніші елементи не можуть в умовах недержавного життя знайти свого призначення в розмірах держави, їхня увага зосереджується на малі спільноти: на громаду, зокрема ж на родину. Це намагання заступити давній героїчний ідеал, спрямований на зовнішню експансію, бажанням ширити добро в своїм оточенні призводить до ніжності, до м’якості характеру, тому на терені родини набирає спеціального значення постать, яка є уосібленням ніжності, любові, сердечності, отже — *мати*. Зреш-

тою, осереднє значення матері в українській родині має ще інше своє вивчення: воно впливає з *прив'язання до землі*.

Це тема надто широка, щоб її можна було детальніше в короткій розповіді трактувати, наскільки українець, як хлібороб, тісно пов'язаний з землею. Але фактом є, що ми споконвіку були хліборобським народом, — у протиставленні до народів-номадів (кочовиків, що переважно займаються випасом худоби) чи до народів-ловців, причому внаслідок зматованого винищення лицарської верстви і внаслідок політичних умов поневолення (які не допускали до розвитку інших верств), були в історії України такі часи, коли селянська верства майже повністю покривалася з цілим народом — так було прикінці XIX ст., а ще в 1926 році 92 % українців були селянами (і, напр., поляки навіть згідливо характеризували український народ, що, мовляв, це тільки “хлоп і поп”). Звичайно, вже ця “соціологічна” селянськість українців (отже: вже сам *факт*, що ми були на певному відтинку історії майже в повному розумінні *одноверстовою* нацією) відбилася на *вдачі* українця, але ж до цього долучається ще інший момент: чисто *духового* пов'язання із землею, — дуже зрозумілий, якщо пригадати, що ту землю, яка нас годувала, треба було боронити, і ми знаємо вже, якою дорогою ціною доводилося боронити її в умовах “межових ситуацій”. Українця з рідною землею зв'язало не тільки його хліборобське — дуже поширене — заняття, а й кров оборонців. Земля для українця набрала певної міфичної й містичної, якоїсь легендарної таємної життєдайної сили. І в тузі за тією землею, український поет-емігрант каже:

Бігти туди і як Анте —
Припасти до землі!, — і нездоланим
Могутнім, як Вона устати знов!..

.....
Вона ж — ЗЕМЛЯ — нам владарка єдина
І мати снів, і нашої яви!
Та й кожна шасна і трудна година
Уже у нашій, як в її крові!

(Кравців)

У своєму стислому викладі Кульчицький надає землі таки просто рис матері, коли він дослівно каже: “Вчування в процесі природи для хліборобської людності чорнозему є вчуванням у плодючість землі, в її лагідність, щедрість і добрість, — у подвійному розумінні “доброї землі”: в розумінні хліборобської видаїності і морально-містичному розумінні обдаровуючої любові, що з нею немов співдіють інші прояви природи: сонце, дощі, вітри”.

Отже, для всіх хліборобських народів у центрі уваги стоїть матір, з її запопадливістю, ошадністю, — із тихою, але постійною турботою про майбутнє потомство, для якого треба заховати й зберегти плоди землі (тоді, як у ловців у центрі стоїть батько, який має добути спритом та вправністю поживу, чи у номадів, що мусять охоронити свої стада, — забезпечити їх від нападу ворога чи диких звірів). І тому в хліборобських народів земля-кормителька набирає рис матері, а мати рис землі. І навіть називається часто землею “великою матір'ю”. Коли зв'язок із землею скріплює в українця його прикмети, які впливають з цілого родинного життя з культом матері, — отже, його ніжність, лагідність, м'якість, доброту з бажанням помагати іншим, то любов до землі одночасно розвиває в нього ще й культ краси. Відчуття краси природи виразне вже в *Костомарова*, коли він протиставить українську владу московській, — малопоетичній, комерційній, далекій від відчуження краси природи. “На Україні — каже він — пишається квітами майже чи не кожний двір хлібороба”. А далі відзначає, що в Україні біля хат вирощують лісові дерева, хоч вони не приносять ніякої матеріальної користі. Ці дерева — просто для *краси*, для естетичної насолоди, чого нема в наших північних сусідів. Костомаров робить підсумок: “рідко коли можна здибати ве-

дикороса, щоб спізнавав і відчував красу місцевості, любувався, оглядаючи небо, — і впивався б, ні на що не звертаючи уваги, очима в озеро, освічене сонцем або місяцем, або вдивляючися у блакитну долину лісів, заслухувався хором весняного птаства”.

Бачимо, як природні обдарування та історична доля *взаємно* скріплюються: з одного боку, ми розуміємо причини *послаблення* войовничості, зник лицарського ідеалу “повноти життя” із бажанням експансії назовні; з другого боку, маємо тугу за ідеальним чинником грецької “калокагатії”, що родиться з прив’язання до рідної землі, — землі-годувальниці, землі-матері, зрошеної потом і бороненої кров’ю, — маємо тугу за досконалим сполученням добра й краси, що складається — за о.Великим — на поняття української слави, якої не шукається вже у воєнних походах чи торговельних комбінаціях, а тільки у внутрішнім спокої, повнім чару поезії й пісні.

Це тим більше, що у природі відчуває українець — знову таки вже за Костомаровим — у хорі птиць та молитві ланів пшениці Божу всюдиприсутність, отже, для нього той ідеал добра та краси освячений наукою Церкви й святістю релігії. Але зачитуймо самого таки Костомарова, який уважає, що український народ “*берегти*ме в собі *релігійні основи* доти, доки існуватиме *сума головних ознак*, що становлять його *народність*: це неминуче виходить із його *поетичного* настрою, яким *odrізняється* його духовий склад!”. Але одночасно ми бачимо, як все більше набирає свого виключного значення й сили чуттєва компонента, із зниканням бажань, пристрасного хотіння, послідовного прямування, і як за таких умов раціональна компонента іде в напрямі тихої рефлексії та контемпляції, а не зовнішньої експансії, опановування світу розумом і дослідом. Пізнавати світ уважається більшою цінністю, ніж його здобувати.

Рефлексія й контемпляція — це, навпаки, *утеча* від зовнішнього світу, замкнення в собі, — це є сковородинський ідеал: світ ловив мене, та не спіймав. Українця все більше починає цікавити власне “я”, не зовнішній світ, і це підстава нашої інтровертивної поведінки, яку виразно наголосив Я. Ярема, що навіть вийшов при характеристиці української влачі від ствердження факту сконцентрованості українця на собі самім. Але що це значить: це є індивідуалізм українця з іншого аспекту. Коли індивідуалізм українця впливав насамперед із зустрічі з життям, в яким він мусив утриматися, виявитися, самоствердитися в найважчих умовах граничних ситуацій проміжної землі, — то в дальшому цей індивідуалізм степенувався саме з протилежних причин, коли він замикався в собі, утікаючи від світу й шукаючи джерел вартості в обличчі небезпек та загроз в самім собі. “Малый світ” — мікрокосмос внутрішнього життя замкненої в собі людини став для нас осередком всесвіту, — “макрокосмосу”.

Тут основа української філософічності, виявом якої є тисячі приповідок, як свідокство народної мудрості. Але ж із виразним бажанням пізнати правду, з постійним запитом, де є правда і що є правда, українець при послабленій вольовості не доходить до творення великих філософічних систем. Це те саме, що українець у своїм поетичнім світовідчуванні дає прегарні зразки *народної* поезії, але мало має поетів світової слави. Ми філософічний і поетичний народ, але без власних філософів і без поетів, а ще більше видно це в нашій приповідковій пісенності, коли мало є народів, які можуть рівнятися пісенною культурою, співучістю з українцями, але одночасно мало маємо композиторів. Українське село в цілому лише неперевершеною красою своїх білих хатинок серед квітів і зелені. Воно таке характеристичне, що найменше навіть зі справою ознайомлені, а рівночасно найбільше упереджені щодо української національної самобутності, стверджують різницю між українським та російським селом, переїхавши тільки кордон. І при тій характеристичності українського села, як певної простірно-архітектурної цілості, не маємо архітектів великого стилю, а наші творчі досягнення з

більшою силою проявитися у вишивці та писанці, ніж в пластичнім мистецтві: символ заступив конструкцію. Колективна творчість індивідуалістичного народу заступила індивідуальних геніїв. Це новий парадокс, на які така багата наша історія. Замість святочної промови з багатими словами ми підносимо просфору та кутю на Різдво чи писанку на Великдень, як бажання. І в символах є зміст столітньої мови: медом і пшеничним хлібом — чи трипільським ще тістечком, методом — опи- ханою пшеницею та маком — отже, найкращими, найціннішими пло- дами багатії землі бажаємо близьким багатства та добра на новий рік, бажаємо урожаю та помноження плодів, а яйцем з утаєним життям, як символом життя й воскресіння, бажаємо сили, енергії, витривалості, ба навіть — безсмертності, розмальовуючи одночасно це яйце весняними барвами відродженої у квітті повної весни. Подібно, піснею, а не това- риською розмовою, виливаємо наші почування, і пісня нас найкраще єднає і спаює. Вистачить тільки подивитися навіть на чужині на нашу молодь, яка іноді й мовою слабо володіє, і навіть критично вже настав- лена до українства, проте завжди дуже чутлива на гуртовий спів, що її перемінює, перетворює. При пісні вона перероджується, чи відрод- жується.

Крок за кроком пізнаємо все краще українську вдачу, — *нашу* вдачу, у взаємопов'язанні поодиноких характеристичних рис у їх співза- лежності, у їх виниканні із себе. І йдучи крок за кроком, бачимо всю трудність проблеми виховного ідеалу в його коригуючій функції: бо ана- лізуючи всі ті елементи, бачимо, наскільки ми з ними зжилися, зрослися. І що тут добре, що тут зле, — де є прикмета, а де хиба, що треба нам скріплювати, а що послаблювати? Бо врешті-решт ми схильні визнати слушність філософічним розважанням українського історіософа, який констатує, що наша слава — “це елемент добра і краси в усій його гуманній ширині. Слава — це добро й краса, здійснені одиницею чи спільнотою, загальнопізнані та признані як такі широкою людською громадою. Не оте добро само в собі, але наскільки воно здійснене в кон- кретних ділах, виявлене всенародно та признане людьми. Та добро по своїй природі випромінює: Добро здійснене — це слава. Воно робить і суб'єкта (отже, того, хто творить добро, — В. Я.) і об'єкта (отже, і того, для кого добро робиться, — В. Я.), в якому здійснюється — добрим, славним. Що більше, прославляє навіть природні явища та матеріальні речі, з якими славна людина і її славні діла пов'язуються, зустрічаються. Тому маємо і славних князів, і славне військо запорізьке, і славних предків, і славного козака Мамаю, чи Морозенка, і славну Наталку Пол- тавку; тому маємо і славні походи, і перемоги, і битви; маємо і славний Київ, і Софію, і Дніпро-Славутича; і славну пшеницю українську, і слав- ну сталь запорізьку”. Можна б ще продовжити — може дещо з певною іронією, але й не без глибшої рації: що маємо й славні вареники, й борщ, і голубці. (Подумаймо тільки про виховну вартість національних страв на чужині.) “В усьому одна-єдина сутність: *добро*, від морального починаючи, а на матеріальному кінчаючи. “Слава” такого змісту — як концепція здійсненого і загальновизнаного добра, може справді (цитую за о. Великим) бути загальним знаменником історії, бути її каталізатором, розкриваючи нові горизонти історії... Які широкі обрії може розкрити цей каталізатор в українському минулому! Саме звідси, здається, впливає спонтанно кожночасний оптимізм українського на- роду та розкриваються можливості світлого майбутнього”. Тут уриваємо цитування. І незаперечно, ми під враженням його поетичності, його су-єстивної сили, його краси. Це є знак, як *дуже він відповідає нашій ментальності, нашому світовідчуванню, нашим поглядам.*

А проте, погляньмо на зворотну сторінку медалі. Цей ідеал добра й краси в українській “славі” шляхетний і приманливий, але він, як ціла наша творчість, несхопний, — він розпльивається десь в неозоре. Він може добрий у наших замкнених гуртках, в яких ми добро здійснюємо і

яким перешеплюємо відчуття краси, але ж у більшому розмірі, — у перенесенні на більше полотнище спільного життя цей ідеал безрезультатний, несхоплений — неефективний і у висліді неефектовний, блідий. Мимохіть питаємо себе, чи це не є бажання самозаспокоєння, захисткання сумління, чи це не є самообман, спроба потішити себе, чи це, отже, не паліатив, чи навіть ілюзія? А втім, це вже не раз стверджено, що ілюзіонізм це також одна з виразних рис української влачі, яка в гарній ілюзії шукає забуття твердої та безнадійної дійсності.

Та ідм в аналізі послідовно далі: врешті-решт брак ефекту, брак вислїду нашої активності, безрезультатність, мусить людину призвести до невдоволення, — зокрема ж індивідуалістично наставлену з бажанням самовияву. Ілюзією можна жити й потішати себе деякий час, але не можна жити постійно. Коли ж до внутрішньої постави (звичайно, зумовленої зовнішніми умовами, як вони діяли століттями) долучаються ще й актуальні зовнішні умови недержавного життя, які обмежують свободу вияву; і коли так діється на протязі десятиліть та століть, то картина є досить очевидна: людина сходить у могилу без заспокоєння своїх бажань, чи свого призначення, однаково, чи жила вона чи ні. Людина вмирає насправді невдачником. Це є то, що так влучно схарактеризував Шевченко: “які ж мене — мій Боже милий — діла осудять на землі!”. Хвиливе чи тривале невдоволення із *власної* непродуктивності переходить у відчуття меншвартості, нездібності проявитися, здобути собі місце. При такій поставі загалу успіх іншого — сусїда, товариша, знайомого — не сповняє нас радістю, що наш земляк до чогось доходить, а радше задрість, і звідти бажання *знецінити* чуже досягнення, — звідти: критикоманство, яке доходить до нешляхетного стягання вниз, “зрівнялівки” на найнижчого, чи — образно — сипання сміття на голову новообраного кошового. І тут друге джерело нашої неохоти визнати чужу заслугу, а вслїд за тим підпорядкуватися іншій індивідуальності й її відчуттям дисциплїни, яка веде до самопідпорядкування.

Накреслена неефективність нашої загальної дії має ще один наслідок: в індивідуальності без творчої дії й без виявів у твердих оковах недержавного життя наростає ще відчуття особистої й загальної кривди, чому ми не так, як інші, — за яку це *кару* на нас таке? І як врівноваження того почуття родиться бажання *справедливості*, яке знову належить до *позитивних* рис української влачі, і яке творить разом з відомою “екзистенціальною” філософічною настановою на шукання — у межових ситуаціях зустрічі зі смертю — *правди*, яку вбачаємо у здійсненім *добрї та красї*, четверту головну засаду етичної вартості. І на *етичній вартості* (справедливість — правду — добро — красу) є насамперед звернений український дослїд та українське філософічне мислення. Це правдиво відзначає український мислитель *М. Шлемкевич*: “В осередку українського світовідчування і далі світогляду, здавна і нині, стоять історичні й соціологічні проблеми. Це особливо яскраво позначається в свідомості української нації XIX і XX століть. Не навколо гносеологічних і не навколо природознавчих питань (отже, не навколо дослїду й експерименту), як то було в мисленні Західної Європи, але навколо питань історичної долї й правди кружляла українська духовість минулого й нашого сторіччя. Тому Шевченко, Франко, Костомаров, Драгоманов, Грушевський, Томашівський, Липинський — це творці і носії світогляду сучасного українства”. Коментуючи це місце *М. Шлемкевича*, Кульчицький слушно зауважує, що в своїй остаточній синтезі українська культура у сфері науки радше скеровується в ділянку пізнання внутрішньої гуманістичної дійсності, віддаляючись від чистого “спїєнтизму” природознавчих наук і насичуючи українську науку радше релігійно-етичними первнями, що — зрештою — знову ж відповідало радше споглядально-рефлексійній, а не динамічно-дослїдній настанові. І на тому прикладі знову бачимо, як при структуризованню, у пов’язуванні поодиноких розкинутих елементів у замкнену цілість, все разом сполу-

чається, доповнюється, — як поодинокі елементи із себе логічно впливають, і як цілісна картина заокруглюється, логічно вивершується.

На тому наш нарис української духовної структури можна б закінчити, додаючи хіба те, що констатований брак *зовнішніх* успіхів, брак ефективності дії, який автоматично скріплює звернення до свого нутра, поглиблює родинне почуття українця: замкнений в собі, ізольований в своїй самотності українець, будучи в своїй людській природі *соціальною* істотою, мусить затужити за спільнотою, але ж він відчувається добре тільки в малому гурті: своєї громади, безпосереднього свого оточення, і найбільше родини. Відчуваючи саме в родині заспокоєння свого природного прямування до спільнотного життя, українець тим більше з *родиною* чуттєво зв'язаний, і головне з тою постаттю у родині, яка на почування найбільше здібна відповісти почуваннями, — отже з матір'ю, як символом добра. З цієї структури без більшого труда можна видедукувати, випровадити, наголосити основні постулати виховного ідеалу в його суспільно-державницьким, корисуючим та унапрямуючим аспекті: ми вже досить виразно відзначали, що питання виправлення має йти менше по лінії *послаблення українського індивідуалізму*, як цього так дуже домагалися українські ідеологи, як радше по лінії *скріплювання дисципліни*, розбудження бажання самопідпорядкуватися, визнавати іншу індивідуальність, цінити чужу заслугу.

Це можна досягнути *не обмежуванням* себе самого і власних виявів, а навпаки: активізуванням себе і наставлюванням себе на дію, яка має бути закінчена ефектом, виразним результатом, що дає вдоволення успіху і послідовно послаблює комплекс меншвартості та зроджує віру в себе, степенуючи автоматично, ще більше — нашу особисту діяльність, активність. Динамічність одиниці в її постійнім бажанні завершити свої досягнення відвертає її увагу від активності інших, від зависті, від критикоманства, від "підставлювання ноги". Маючи вдоволення з власної діяльності, ми схильні визнати і заслугу *іншої* одиниці. Зустрічаючися все частіше з признанням за власну працю, стаємо схильні визнавати подібні заслуги і за іншими членами спільноти, і навіть їм підпорядковуватися в ділянці, в якій ми зайшли в наших осягах далі.

Це наставлення на успіх, яке динамізує нашу діяльність, пересуває наголос на волюність, яку треба вже зарання плекати у вихованців, а це пересунення наголосу призводить до утривалення захитаної рівноваги між почуваннями, волею та розумом. При вихованні активних та динамічних одиниць, автоматично спричинюємося до динамізування цілого середовища. Звичайно, ставлячи як ідеал активізацію одиниць, одночасно мусимо дбати про активізацію цілого середовища шляхом ставлення перед очі *великих завдань*, до здійснення яких ми спільно дуже сумлінно підготовляємося, щоб вони завершилися успіхом (і не спричиняли нам розчарувань) і щоб, повертаючи віру у себе, викорінювали почуття меншвартості більших середовищ, чи цілої спільноти. Це ж звик називати ситуаційне плекання почуття сили. Діючи на еміграції, — у демократичних умовах, — ми не маємо тих обмежень, які нам відомі з окупаційних часів і які спинювали розвиток одиниць, витворюючи психозу невдачі в цілому середовищі. Сьогодні вирощування одиниці — українського ученика — є вислідом природньої селекції, і українська школа повинна тільки плекати в української дитини чи юнака бажання включатися в селекційний процес чужої школи та скріплювати його віру в себе в критичних моментах, які завжди приходять у час навчання, а згодом під час студій, дослідів чи праці.

Іншими словами: як виховний ідеал маємо дати ідеал *повноцінної* людини, — повноцінної, отже творчої, індивідуальності з власним поглядом на світ, з бажанням впливати на долю світу, з бажанням змагатися з іншими людьми та їх випереджати, з внутрішньою необхідністю ставити собі питання та шукати відповіді на них, чи ставити собі завдання і розв'язувати їх, — причому ці питання й завдання повинні бути якнайскладніші та найтрудніші, щоб вони побуджували до якнайзусильнішої праці.

Основне при тому, що цей — я свідомий, ще дуже схематичний — виховний ідеал іде по лінії *українського ідеалу людини*, тобто традиційного — індивідуального — ідеалу з нашою вірою у богоподібність людини та відповідальність її функції у світі. Цей ідеал, здійснюваний без обмежень у демократичних умовах нейтрального у його відношенні до нас середовища, є реальний, а при ставленні великих постулатів він усуває один з основних недоліків нашої владі на сучасному історичному етапі: пасивність. Знову ж об'єктивні умови дисциплінуючої функції середовища автоматично дисциплінують і українську дитину, хоч саме на дисципліну мусить український вихователь звертати спеціальну увагу, але з врахуванням природної диспозиції українця: дисципліна не має йти через накинення її карою й погрозами, а шляхом впливання на почування дитини чи юнака. Зокрема, при дисциплінуванні треба звернути спеціальну увагу на справедливість, яку кожен українець, як ми бачили, особливо відчуває. При дисциплінуванні класи український педагог мусить також радше звернути увагу на етично-моральний елемент справи, ніж на сліпий наказ.

Звичайно, можна б і треба після схематичного накреслення того "прищлу" піти в деталізування, застановляючись над поодинокими елементами нашої владі, наскільки вони відповідають загальному прищлові, але це вимагало б багато більше часу. Можна б і треба також, поставивши проблему виховного коригуючого ідеалу, застановитися детальніше над педагогічними засобами, як до цього змагати. Це ще складніша проблема.

Мюнхен

НЕОПАЛИМА КУПИНА

Не бути Києву! — казав
У гонорі великим
Своїм поплічникам каган,
Ординець напівдикий.

А Київ лебедем злетів
З первинної колиски,
Несе в історію заспів —
Життя ранкові блиски...

Не раз понижена, журна,
Вже ніби й безпорадна,
Неопалима купина
Підводилась принадно.

Здавалось, не зійдуть квітки
Уже на тій галяві,
Де затоптали їх віки
В багновищі й неславі.

Але вони... але вони
Таким зродили цвітом,
Мов не було страхіть війни,
Зневаг тяжких і гніту...

Полеглих — тисячі полків
Підводить пам'ять в часі...
Воскресле в грудях дух палкий
Ще в не одним Тарасі.

ПАНТЕОН

На схилах мріє вічне місто,
У тому місті — сила змісту.
Некрополь там князів державних,
Літопис Нестора продавний.
Сплелось вузлом коріння княже...
А хто могили нам покаже
Тих, хто зачав безсмертний Київ,
Відбив у ворога, омріяв.

Зростив нам геніїв розкрилих,
Що в часі мужності ятріли,
Людей з легенди... Тут вони,
Забуті в сховах давнини...
...Стоїть безмовно Шекавиця,
У сні принишкла Хоревиця,
Не віда роздум, скільки пряжі
Спряла історія на Княжій.

...Просіли пращурів могили —
Сліди можуть і несли.

В землі святій мовчать герої,
По них — кістки на ржавій зброї,
Останки згариш і смоли...
Та ми, бач, досі дожили...
...Чому в сучасне місто вулик
Предтечне славить в назвах вулиць?..
Чому про них хіба півслова
Говорить дітям рідна мова?..
Бо ми ж сьогодні — це вони,
Вогні незгаслі давнини,
Хоч, ба, живем в дрібнім полоні
Того, що бачим на долоні...
А предки? Предки безбороні
Лежать на цвинтарях — сторонні,
В чекані довгому моментів
Віддачі боргу — монументів,

Коли крізь час важких запон
До сонця встане пантеон.

Олександр Терещенко