

УДК 141.32 : 821.161.2-94-92

**ПРО ДЕЯКІ ІСТОРІОСОФСЬКІ ІДЕЇ В ФІЛОСОФСЬКІЙ  
ПУБЛІЦИСТИЦІ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА: СПРОБА  
ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

**В. Артюх,**

*Сумський державний університет, м. Суми*

*У статті робиться спроба застосувати екзистенціальний поняттєвий інструментарій до історіософських ідей Миколи Шлемкевича. Робиться висновок, що осмислення катастрофічних подій новітньої історії Шлемкевичем виявляє не тільки нетривкість індивідуального буття в його конкретній національній ситуації, а й нестійкість людського буття взагалі.*

**Ключові слова:** *українська людина, екзистенціальне існування, історичність, межова ситуація.*

Розуміння специфіки розгортання українського філософського процесу в ХХ столітті неможливе без поглибленого вивчення його первинних «цеглинок» – творчості окремих мислителів. На цьому рівні індивідуальної конкретики існує ще багато недосліджених «білих плям», і будемо сподіватись, на нас чекає ще багато відкриттів. Однією з таких призабутих постатей української філософії є західноукраїнський мислитель середини ХХ століття Микола Шлемкевич (Іванейко) (1894 – 1966).

Не можна сказати, що творча спадщина М. Шлемкевича взагалі залишалася поза увагою. Так, Олександр Кульчицький [7] досліджував головну роботу М. Шлемкевича «Сутність філософії», Ілля Витанович [3] аналізував його соціологічну спадщину, Іван Козій [6] звернув увагу на ранні філософські роботи 20-х років ХХ ст. Спеціально філософській публіцистиці М. Шлемкевича присвячений один з підрозділів книги теоретика журналістики Йосипа Лося [8]. Але в цілому дослідження специфіки і жанру філософської публіцистики у М. Шлемкевича і його філософських поглядів лише започатковується.

Об'єктом уваги в цій статті і є якраз філософська публіцистика Миколи Шлемкевича. Мета роботи - дослідити специфіку рефлексій Шлемкевича над сучасним йому історичним процесом, розглянутих крізь призму категорій екзистенціальної філософії.

Філософія екзистенціалізму відобразила «дух» свого часу, часу глибоких потрясінь, що спіткали західноєвропейську цивілізацію в І пол. ХХ століття (Перша світова війна, оманлива стабілізація 20 – 30-х років, становлення тоталітарних режимів, Друга світова війна). Це філософія кризової свідомості, й тому не дивно, що вона звернулася до проблеми критичних ситуацій, в які потрапляє людина в періоди жорстоких історичних випробувань. Екзистенціалісти вважають, що катастрофічні події новітньої історії виявили нетривкість не тільки індивідуального буття в його конкретній ситуації, а й будь-якого людського буття взагалі. Описавши нестійкість, ламкість та кінечність людини, екзистенціалізм

все-таки намагається відшукати в людині екзистенціальний шар автентичного, справжнього, в якому й проявляється її ідентичність.

Микола Шлемкевич у своїй книзі «Загублена українська людина» (1954 р.) намагається подати опис основних типів переживання дійсності українською людиною новітньої доби й особливо зразків екзистенціального існування<sup>1</sup> українців після Другої світової війни – і тих, що пішли в еміграцію, і тих, хто залишився під Советами. Конкретніше, він пише про феномен масових «душевних зламів» у носіїв української ідентичності, переживання стану «межових ситуацій», якщо послугуватися словником класика екзистенціалізму Карла Ясперса (1883 – 1969). У самого К. Ясперса аналогіями «межовим ситуаціям» особистого життя людини в історії є перехідні періоди. Перехідний період в історії як час радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушує людську свідомість загострено сприймати час та історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше усвідомлює світ і себе в ньому, приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю та тривогою. Саме у найвищих точках прозріння людині відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність. Історія, яка не має смислу, не має й єдності, історія, яка не має мети, також не має смислу, бо мета являє собою реалізацію цього смислу. Тому великі історичні події завжди звершувалися в точках перехідних періодів, – стверджує К. Ясперс (Детальніше див.: [15, с. 197 – 199]).

Те, що у К. Ясперса називається моментом межовості в перехідних ситуаціях, М. Шлемкевич фіксує в таких словах: «Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *розгубленість*. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття» [14, с. 32].

Образно висловлюючись, для України вся перша половина ХХ століття є своєрідною перманентною точкою переходу, суцільним перехідним періодом. Революційні події 1905 – 1907 років, Перша світова війна, буржуазна революція 1917 року, державницькі змагання 1917 – 1921 років, встановлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, голодомор 1932 – 1933 років, Друга світова війна, воз'єднання Західної України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 році на Закарпатті (Карпатська Україна) та Акт про відновлення державності від 30 червня 1941 року – всі ці доленосні події постійно й докорінно змінювали світосприйняття тих конкретних людей, що ідентифікували себе з українською нацією, тобто на рівні їх особистого життя вони ставали межовими ситуаціями. Такі соціальні, економічні, політичні, культурні кризи породжують і відповідний їм кризовий стан свідомості, що тяжіє до ірраціональних способів світосприйняття. Багато українських інтелектуалів у 30 – 40-х роках ХХ століття мали багатий власний (найчастіше гіркий) досвід переживання й осмислення таких доленосних подій, що й підштовхувало їх до культивування екзистенціального світовідчуття, яке, у свою чергу, виливалося у стихійне філософування з його моментами «межових» ситуацій, «ходіння по муках» самотньої людини, абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї самотньої людини, закинутої долею в цей повністю чужий їй світ.

За екзистенціалізмом, сенс життя людина усвідомлює на межі його втрати. Скільки українців у цей час змушені були заглянути в очі

---

<sup>1</sup> Термін «екзистенціальне існування» ми взяли у німецького філософа О.Ф. Болльнова.

смерті? Мова повинна йти про мільйони. Не дивно, що виразні екзистенціальні мотиви ми спостерігаємо при осмисленні історичної проблематики, окрім М. Шлемкевича, й у роботах В. Петрова, Ю. Вассіяна, О. Кульчицького.<sup>2</sup> Їх тексти не ототожнюються самими авторами з основними школами екзистенціалізму, що панували тоді в європейській філософії. Але вони наповнені внутрішніми екзистенціальними смислами, які легко можуть бути оприлюднені при застосуванні інтерпретаційних процедур<sup>3</sup>. Для прикладу, у своїй статті «Наш час як він є...» Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Советського Союзу після Другої світової війни, передає стан жаху як умову виникнення екзистенціального світовідчуття від спогадів про великий голодомор 1932 – 1933 років таким чином: «Голод більше не був нічиєю вигадкою, – пише він, – але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини розповіла про смак сирого м'яса?» [10, с. 29].

Екзистенціалісти на відміну від позитивістів чи марксистів підкреслюють не закономірність, причинність чи необхідність в історії, а її свободу та проблематичність. Проблематичність історії – це проблематичність самої людської екзистенції. І мета екзистенціальним чином зрозумілої історії полягає у відкритті такого минулого, що допомагає розкрити й підтвердити істину неповторної екзистенції в теперішньому часі.

Непевність екзистенції вкорінена в умові історії – мінливому часі. Початкова свобода екзистенції, що існує в часі, породжує такі стратегії проживання в ньому, що можуть бути названі розмаїттям можливостей. Екзистенція існує в умовах, коли завжди є можливість зберегти себе чи загинути, оновитися чи розпастися. Всі аспекти зміни в часі – це реалізація певної можливості. Але можливість є завжди відкритістю в майбутнє. У свою чергу реалізація можливості в майбутньому можлива завдяки відкритості цієї можливості в минулому. Майбутнє завжди проблематично прикріплене до минулого в точці «тепер». Теперішнє можливості – це перспектива на майбутнє, яка вкорінена в минулому.

---

<sup>2</sup> Про екзистенціалізм в українській художній літературі цього періоду див., наприклад, [9], [13].

<sup>3</sup> Так відомий український мовознавець та літературний критик і емігрант після Другої світової війни Юрій Шевельов (Шерех) (1908 – 2002), аналізуючи повість Юрія Косача «Еней і життя інших», задумується навіть над перспективами поширення екзистенціалізму в українському інтелектуальному середовищі: «Настільки органічна ця філософія в наших обставинах? – запитує він. – Чи не є просто наслідування сучасної західньо-європейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу (тобто, руху опору – В.А.), то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надаючи цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення. Розсадження, а почасти й загнівання орденсько-конспіраторської системи («донцовізму» – В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові месіаністичні нотки й точки» [13, с. 19 – 20]. Як бачимо, тут ідеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв, що серед французів, що серед українців. Важливим видається в цьому уривку також пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним.

Тобто можливість як проєкт майбутнього вміщує у собі певний образ минулого. Як писав з цього приводу відомий правий інтелектуал Юліан Вассиян (1894 – 1953): «Ми ж маємо перед собою власну майбутність і тому минуле досліджуємо не з уваги на нього самого, але головно з уваги на спосіб вияву своєї волі в будові дальших ланок історії» [2, с. 102].

Людська екзистенція виявляє в особистому індивідуальному минулому й тих моментах колективного минулого, що ідентифіковані індивідом у якості власних, справжніх аспекти істини й використовує їх як норми для обмеження й вибору можливостей у майбутньому. У випадку, якщо людина перебуває в стані екзистенції, то й історичні події показують себе як можливості збереження та збагачення екзистенції, а не як просте механічне їх чергування одна за одною.

М. Шлемкевич пише про всеосяжну кризу української людини, що в карколомних подіях ХХ століття загубила чіткі світоглядні, моральні та естетичні орієнтири свого існування. Мистецька творчість замість того, щоб бути в безпосередній близькості до життя, до відображення його почуттєвої правди, ставала прозовою чи віршованою ілюстрацією більшовицької та націоналістичної ідеології. Такий «спутаний Ерос» на службі в ідеології і є знаком загубленості української людини в глибинах власної душі. Взагалі, мистецтво, завдання якого через актуалізацію почуттєвого начала показувати прояви та мету людського життя, поводить себе так, нібито воно є світогляд, бо повчає й веде людину до якихось великих цілей. Світогляд же «замість роз'яснювати дороги життя» та давати людині чіткі моральні норми й ідеали намагається «зворушувати» людину так, ніби він є мистецтво.

Етос, життєвий порядок української людини, теж перебуває в кризовій ситуації, бо відсутня гармонійна суспільна ієрархія, яка притаманна спільноті в стабільному стані. Гармонійна ієрархія передбачає широку основу масової, «порядної людини», над якою вивищується політична, мистецька та духовна еліта. На думку М. Шлемкевича, якраз на масі «порядних людей» (філістерів) тримаються суспільства. Якраз спосіб життя «порядної людини», її моральні цінності стримують людей елітарного типу в їх бажанні вийти за межі ідеї суспільного обов'язку чи обов'язку перед законами родинного життя. І лише у сфері громадсько-політичного та духовно-творчого життя «порядна людина» дозволяє людині елітарного типу бути самою собою, тобто звільнити себе від законів життя філістера. Бо врешті-решт тут автентичність еліти працює на розвиток всієї такої цілісності як історична спільнота. З іншого боку, наявність еліти («проводу») не дозволяє перетворитися «порядній людині» в одноплосинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в суспільство людина вищого порядку, втілення вищого морального ідеалу» [14, с. 70]). Натомість українці в своїй новітній історії або мають зрізану суспільну піраміду без еліти, або ж через велику кількість претендентів на елітарність, насправді творять псевдоеліти, що добре засвідчили, наприклад, події в таборах для переміщених осіб (DP) після Другої світової війни. Перебуваючи вже в еміграції, наприклад у США, українська людина сліпо пристосовується до матеріальних цінностей американської «порядної людини», знову ж таки за умов відсутності власної еліти. Так же як і у випадку з мистецтвом первинний порядок порушений, бо зрушена рівновага як у суспільній ієрархії, так і в ієрархії моральних цінностей та ідеалів, що відображають суспільну.

Та найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у М. Шлемкевича «заблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних

суспільствах, де панують «великі» ідеології (націонал-соціалізм та більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не органічну спільноту. Саме при таких режимах «...людина-ближній стає тільки одним примірником у череді, в людській юрбі; вона стає одним екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ніцше)» [14, с. 58]. Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 50-х років ХХ століття: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!» [14, с. 144] – вихоплюється у нього. М. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини. Душі людини, що потрапила в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття – це «тупий погляд нудьги» [14, с. 141]. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвях» стає символом марнотної погоні за щастям, метою життя стає: «зробити найбільше шуму», і як висновок – мета життя такої людини – це «вічна гонитва» без мети [14, с. 143]. Подружнє щастя – це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я [14, с. 247]. На рівні «культури споживання» немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється «на статистику й техніку кохання». І як підсумок: «немає людини. Є «ми-ми»: на залі, і на сцені! Її величність: маса!» [14, с. 142]. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що може ще живе в нас [14, с. 144]. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності» («das Man» в інтерпретації М. Гайдеггера).

Колись Ф. Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдина, О. Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й триумф техніки (цивілізації), тепер же М. Шлемкевич песимістично говорить, що «на наших очах помирає людина!». І закликає: «О, приятелі: – рятуйте ж людину серед нас, рятуйте людину в нас!» [14, с. 152].

Й український мислитель, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ставить діагноз модерній людині та й усій епосі, яка породила ці проблеми, коли в її визначенні ще й ще раз говорить «про покинутість людини, про тривогу як її основне почування, про тривогу як про праматерію душі» [14, с. 39]. Ще предтеча екзистенціалізму Сьорен К'єркегор (1813 – 1855) писав, що здатність бути самим собою залежить від вміння зустрітися із своєю екзистенціальною тривогою та рухатися вперед, незважаючи на неї. Тривога в такому розумінні не має якоїсь предметної спрямованості. Життя в непевному світі породжує й розмиту, невизначену та постійну екзистенціальну тривогу, глибинна причина якої – можливість опинитися на межі небуття. Та саме стан тривоги створює можливість виведення індивіда за межі свого несправжнього існування тому, що змушує шукати чітку спрямованість у майбутнє; майбутнє це часто також невизначене, але хоч є надія, що саме там людина може позбавитися цього всеобіймаючого почуття тривоги. Тому стан тривоги найчастіше є конструктивним, для людського існування він означає, що людина здатна прямувати в своє майбутнє, людина надіється, що в майбутньому їй ще щось чекає. Які ж можливі варіанти виходу з екзистенціальної кризи пропонує М. Шлемкевич українській людині, як можна вирватися із цього стану буденної несправжності із його постійним відчуттям душевної спустошеності, постійної нудьги, а в його абсолютній формі – із переживанням відсутності сенсу власного існування?

М. Шлемкевич твердить, що незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, мабуть, як і будь-якого іншого) українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, бо інакше їх буде розчавлено цією новою для них реальністю [14, с. 141]. Але пристосовуючись, одягаючи необхідні «життєві маски», все ж таки

не потрібно забувати й про «свій український світ». Якраз цей «український світ» у нього й створює можливість прориву до автентичного буття, до своєї екзистенції.

На початку своєї книги М. Шлемкевич виводить чотири історичні типи світоглядів, у яких на його думку уособлюється модерне українство, «український світ». Перший тип він називає за М. Гоголем «старосвітськими поміщиками» [14, с. 17]. Цей тип знаходить себе у щасті біологічного животіння й «тупіння в достатку», яке, мабуть, найповніше знаходить своє вираження в запитанні чоловіка-поміщика, зверненого до дружини: «А що ми покушали б матушка?». Власне, так, на думку М. Шлемкевича, закінчує на початку XIX століття своє існування на тихих хуторах, «осторонь великих доріг історії», як глибоко провінційного поміщика колишня могутня провідна козацька верства, що будувала українську державу часів Богдана Хмельницького.

Другий тип М. Шлемкевич називає «сковородянською людиною» [14, с. 20]. Як і тип «старосвітського поміщика», «сковородянська людина» також означає кінець великої епохи. Але на відміну від першого типу вона, не бажаючи пристосовуватися до нової російської імперської дійсності, бачить своє щастя в особистому духовному самовдосконаленні. Вона настільки віддалилася від реалій соціального життя, що цей суспільний світ насправді й не помічає носіїв способу життя Григорія Сковороди.

Третій тип має назву «гоголівська людина» [14, с. 19]. Початково – це ті потомки козацької еліти, що захотіли й надалі брати активну участь в політичному житті тепер уже нової для них держави – Російської імперії. Але на цих шляхах їх чекало розщеплення національної й політичної самосвідомості. У нових реаліях вони, залишаючись етнічними українцями, політично ідентифікували себе з Росією.

Та найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що називається «шевченківська людина» [14, с. 21]. Схиляння перед розумом та його найвищим втіленням – наукою, а також таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для М. Шлемкевича найголовнішими рисами «шевченківської людини». Саме цей тип світогляду був найповніше притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917 – 1920 роках і саме люди цього світогляду створили державу «вільного духу» – Українську Народну Республіку.

М. Шлемкевич далі твердить про постійну наявність рис світогляду цих чотирьох типів українців у модерній історії, включаючи й сучасну советську та американську дійсність. Вся справа в тому, які із цього розмаїття світоглядних цінностей минулого можуть слугувати для збереження та розвитку «українського світу». Якраз мета культивування в сучасності ідеалу «шевченківської людини» і полягає в тому, щоб вийти із стану «тупого самовдоволення» масової людини й через інтенсивну роботу власної душі створити спільноту вільних духом людей. М. Шлемкевич вірить, що власна вільна держава, якщо вона й можлива, постане лише як політична форма вільних духом людей, як реалізація ідеалу шевченківської людини.

Екзистенціальне засвоєння історичної спадщини означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей у складові особистого життя індивіда через «вижимку» із таких історичних фактів певного духовного смислу та введення його до складу власної екзистенції, а потім й ідентичності. Завдяки таким «ідентифікаційним процедурам» людина «втягується» в загальний потік історії. Кожне покоління проходить через це набуття своєї історичної ідентичності й розпочинається воно з точки виникнення, тобто кожен особисто повинен прийти до своєї «втягнутості» в історію. Та

історична спадщина, що на рівні суспільства бачиться як багаторазове засвоєння одних і тих самих фактів та цінностей, на рівні душі окремої людини, стає її особистим здійсненням. І будь-яке повторне засвоєння історичного досвіду для окремої людини є не поверненням до того, що вже було, а завжди черговим першим пробудженням на шляху до стану екзистенціального існування. На рівні людської душі таке минуле кожного разу здійснюється наново. І саме через таке екзистенціальне вперше-повторення особистість творить свою неповторність.

Покоління українців середини ХХ століття, на думку М. Шлемкевича, повинне пройти свій шлях до виходу з всеосяжної кризи українства через неповторно-свої екзистенціальні пробудження.

Тут якраз постає питання, наскільки доречно використовувати поняття екзистенції для опису колективних феноменів, адже мова у М. Шлемкевича йде про «українську людину», а не про певну не закорінену в національне особистість, що гостро переживає свою самотність перед соціальним світом. Справа в тому, що існує стійка традиція, коли, починаючи з С. К'єркегора, концепт екзистенції стосується якраз конкретного існування самотньої людини. Цей данський мислитель вводить поняття екзистенції для того, щоб протиставити свою філософію такому «абстрактному» й «системному» мислителю, як Г.В.Ф. Гегель. Адже, на його думку, людське буття інтелектуально, тобто опосередковано, досягнути неможливо, воно розкривається людині безпосередньо, в актах екзистенції, або ще: реалізація стану існування виключає мислення («...существует вещь, которая не дает себя мыслить, и это – существование» [5, с. 141]). Тому в такому розумінні екзистенцію неможливо редукувати ні до мислення, ні до якихось колективних сутностей; людина на рівні свого неповторного існування – істота принципово нередукована й із цієї точки зору безглуздо звучатимуть, наприклад, такі словосполучення, як «європейська екзистенція», «національна екзистенція» чи будь-яке інше приписування екзистенції колективним феноменам.<sup>4</sup>

Ми виходимо з того, що поняття національної (української) екзистенції можна застосувати, коли відштовхуватися від певного змісту свідомості суб'єкта, тобто від його ідентичності, яка вміщує в собі й момент ототожнення з колективним (національним). Екзистенції нації справді немає, але є екзистенція особистості, що ототожнила себе з нацією. І якщо трагічність особистого існування індивіда й помічається, то, як у того ж М. Шлемкевича, виникає цей стан не від розірваності з соціумом (людина закинута в соціум, який вона не обирала), а від ототожнення себе з таким колективом, як нація, яка в даній історичній ситуації є упослідженою, а тому й носії її ідентичності переживають цей стан у вигляді почуттів національної меншовартості або самотності саме через свою національну приналежність. Моменти національної історії, які така людина переживає знову й знову, мають для неї «доленосний характер», вони стають змістом екзистенціального існування, повернення

---

<sup>4</sup> Хоча з таким розумінням екзистенції й почала пізніше ототожнюватися вся філософія екзистенціалізму ХХ століття, та все ж таки, зважаючи на різноплановість цього філософського руху, можна помітити й наявність протилежних значень, що надаються цьому поняттю. Так, наприклад, вже у М. Гайдеггера після 1933 року спостерігаються випадки приписування стану екзистенції колективним сутностям, насамперед «народу». У своєму курсі лекцій 1935 – 1936 року «Вступ до метафізики» він говорить про «...историческую сиюбытность [Dasein] просвещенного народа...» [12, с. 125], під яким розуміється німецький. «Дазайн» якраз тут і відповідає поняттю екзистенції, взятої як «справжнє існування». А раніше, у лекційному курсі зимового семестру 1934 – 1935 років «Гімни Гельдерліна «Німеччина» і «Рейн», він говорить про «историческое здесь-бытие [Dasein] народов...» [11].

до тієї автентичної «домівки», без наявності якої в умовах відчуженого навколишнього середовища вижити неможливо. Зберегти елементи цієї історичної колективності на рівні індивідуальної ідентичності – ось порятунок для людини, вирваної із звичного національного середовища й поміщеної в емігрантське середовище чи відчужуючі советські реалії.

При такому тлумаченні екзистенції ми залишаємося в межах неповторної людської самотності (самості). Факти ж національної історії тут «працюють» на прихід окремої людини до самої себе, тобто до свого автентичного існування. Саме в такому розумінні можна говорити й про українську екзистенцію.

Отже, кожен неповторно, самотньо переживає свою особність, але за допомогою однакових моментів української історії. Увага акцентується не на типових, повторюваних фактах чи цінностях, а на інтенсивності сприйняття та засвоєння історичного матеріалу (через межові ситуації або ще кризові стрибки). Причому «межова ситуація» повинна, мабуть, мислитися не обов'язково в її крайніх виявах як втрати близьких чи страху смерті, а й у послабленіших варіантах як наприклад в інтерпретації німецького філософа Отто Фрідріха фон Болльнова (1903 – 1991): якоїсь фатальної «зустрічі», раптового «пробудження, раптової «кризи» чи свідомої «включеності» в конфліктну ситуацію, що приводять до відкриття в собі цього стану автентичного існування [1, с. 216]. Чи обов'язково повинно таке ототожнення з типовими фактами української історії привести до почуття єдності з іншими таким самим чином ідентифікованими українцями, тобто винесення назовні своєї національної ідентичності – це ще питання. Але на рівні внутрішньому через «приголомшуючі» переживання фактів національної історії людина ніби доторкається до останнього осердя свого власного життя й відкриває в результаті в ньому оті моменти справжності та автентичності.

При такому сприйнятті немає бачення минулого як відчуженого об'єкта, навпаки, сприйняття й розмірковування над минулим іде ніби зсередини, а не ззовні переживань індивіда. І такі переживання, повторимо ще раз, стосуються чогось основного в особистому житті людини, тобто її особистого буття у зв'язку з буттям у цілому. В союзі зі своїм минулим «Я» й опиняється якраз у сфері автентичного буття. Гостра потреба в моменті справжності виводить людину за межі конкретного й детермінованого, вводить її у вимір абсолютного й необумовленого. Перебуваючи в стані екзистенціального існування людина відкриває в собі історію з її абсолютними характеристиками й завдяки цьому розуміє, що вона стає дійсно людиною.

Звернемо увагу ще на один момент. Застосування екзистенціальних варіантів повторення історії у даному випадку фіксує не глибоку відчуженість особистості від суспільства та історії, не її глибоку самотність перед світом, а є, швидше, засобом подолання такої самотності й приходом до нової колективної солідарності, ім'я якій «єдність в національному». Власне, мова йде про подолання завдяки екзистенціальним практикам самотності існування особистості, що в пошуках своєї автентичності воліє не помічати свого місцезнаходження у відчуженому американському чи українському советському соціумі. Для розуміння такої первинної єдності «Я» з іншими людьми і, ширше, з надособистісними імперативами людського існування більше, мабуть, підходить формула Х. Ортеги-і-Гасета: «Я є Я та мої обставини», а не, наприклад Ж.-П. Сартра: «Пекло – це інші».

У випадку з ідеями М. Шлемкевича це означає, що необхідно брати цінності «шевченківської людини» й спочатку відкривати їх у собі як момент найвищої істини буття в результаті екзистенціальних прозрінь, а потім і постійно культивувати їх на рівні своєї власної ідентичності – це й є реалізація екзистенціальної історичності на практиці. Та простим

повторенням рис «шевченківської людини» на рівні особистісної ідентичності, але вже у принципово нових, сучасних ситуаціях середини ХХ століття «вийти з безнадійного бігу старими шляхами, старими думками» [14, с. 40] неможливо. Повернення й культивування в собі принципів «шевченківської людини» можливе, коли вони будуть слугувати не для консервації в істинах минулого, а для переосмислення власних можливостей і проектування їх у майбутнє вже в новому ключі («Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кришталеві мислі, образи, життєві постави, – отворимо двері достойної будучини» [14, с. 155]). Це і буде відповіддю «української людини» неавтентичному масовому існуванню людини епохи споживання. Так історія минулого через людську екзистенцію перетворюється в історію майбутнього.

Отже, тому вона й «українська людина», що за допомогою фактів української історії приходять до себе, долаючи межі несправжності свого індивідуального існування, а не тому що вона *невиділено* знаходиться в межах спільноти українців. Ще раз підкреслимо, що екзистенціальність ситуації полягає в акцентуванні уваги на моменті приходу одинокої людини до самої себе завдяки відкриттям можливостей національної історії та нерелектованості того стану, що в цей самий час історія сприяє, завдяки своїм ідентифікаційним можливостям, і включенню людини до спільноти українців. Таке тлумачення екзистенціальних прозрінь дозволяє зберегти описаній М. Шлемкевичем людині свою самість в умовах колективності та уникнути крайнощів протиставлення людської одиниці й спільноти. І таким чином, робимо ще один висновок, що назовні лише через збереження своєї самості ми можемо належати до певного колективу (нації).

Хоча, звичайно, можливі й інші підходи до вибудовування моделі екзистенціального історизму. Так, в цей же приблизно час (1949 р.) відомий румунський філософ культури й теоретик традиціоналізму Мірча Еліаде (1907 – 1986) пише про втечу модерної людини від «жаху історії» у сакральний світ архетипів та конструювання сучасних міфів як єдину можливість вижити в часі (Детальніше див.: [4, с. 107 – 113]). Історія – це не певна національна історія, це історія як така, й від неї слід рятуватися, якщо хочеш подолати свою екзистенціальну кризу. На протипагу саме таким підходам М. Шлемкевич, зберігаючи початкову довіру до світу історичного буття, і вбачає можливість порятунку людини, вкинутої у відчужений соціальний світ у глибинах власної національної історії, але обов'язково через «внутрішній зворот» душі. І зрозуміло, що питання «втечі від історії» при такому підході в принципі стояти не може.

Отже, при екзистенціальному сприйнятті історичності мова йде лише про використання фактів історії для конструювання власної людської ідентичності на основі екзистенціальних прозрінь. Тобто минуле тут підкоряється ситуації теперішнього, в якому перебуває людина. Представники наукової історіографії могли б закинути, що екзистенціальна історичність є таким собі видом «буденного» розуміння минулого, в якій відсутня критична позиція щодо власних сприйнятів історичних фактів, і тому вона часто має тенденцію до їх міфологізації. Та, як зрозуміло, екзистенціалізм зачіпає зовсім інший ракурс сприйняття минулого. При екзистенціальному витлумаченні поглядів М. Шлемкевича також цей момент прагматичного використання минулого людиною, що знаходиться в часовому вимірі теперішнього, відіграє роль збереження особистісної автентичності.

**О НЕКОТОРЫХ ИСТОРИСОФСКИХ ИДЕЯХ В ФИЛОСОФСКОЙ  
ПУБЛИЦИСТИКЕ НИКОЛАЯ ШЛЕМКЕВИЧА: ПОПЫТКА  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

**В. Артюх**

*В статье делается попытка применения экзистенциального понятийного инструментария к историсофским идеям Николая Шлемкевича. Делается вывод, что осмысление катастрофических ситуаций новейшей истории Шлемкевичем выявляет не только зыбкость индивидуального бытия в его конкретной национальной ситуации, но и неустойчивость человеческого бытия вообще.*

**Ключевые слова:** украинский человек, экзистенциальное существование, историчность, пограничная ситуация.

**ON SOME HISTORICOSOPHICAL IDEAS OF NIKOLAI SHLEMKEVICH:  
AN ATTEMPT AT THE EXISTENTIAL INTERPRETATION**

**V. Artyukh**

*In the article is made an attempt at the application of an existential conceptual set of instruments to the Nikolai Shlemkevich's historicosophical ideas. Is done the conclusion that the comprehension of the catastrophic situations of the newest history by Shlemkevich reveals not only the fluctuation of individual existence in its concrete national situation, but also the instability of human existence in general.*

**Key words:** Ukrainian man, ekzystentsyal existence, historic character, boundary situation.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма: пер. с нем. С.Э. Никулина. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 224 с. [1943]
2. Вассиан Ю. Простір між Москвою і Візантією [1934] // Вассиан Ю. Твори. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – Т.1: Степовий сфінкс. – С.81 –106.
3. Витанович І. Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича // Листи до приятелів. – 1967. – Кн. 7 – 9. – С. 9 – 16.
4. Еліаде М. Священне і мирське [1957]: пер з нім. Г. Кьорян // Еліаде М. Мефістофель і андрогін. – К.: Основи, 2001. – С. 5 – 116.
5. Керкегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» (Фрагменты) [1846]: пер. с дат. Д. Лунгиной // Логос. – 1997. – №10. – С. 139 – 147.
6. Козій І. Проблема позитивізму в традиції українського філософського дискурсу в творчості М. Іванейка // Філософські обрії. – К.; Полтава, 2007. – Вип. 17. – С. 69 – 80.
7. Кульчицький О. Введення в проблематику сутності філософії // Шлемкевич М. Сутність філософії. – Париж; Нью-Йорк; Мюнхен, 1981. – С. 1 – 86.
8. Лось Й. Публіцистика й тенденції розвитку світу (львівська школа журналістики): навчальний посібник. – Львів: ПАІС, 2008. – С. 119 – 125.
9. Михайловська Н. Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі ХІХ – першій половині ХХ ст. – Львів: Світ, 1998. – 212 с.
10. Петров В.П. Віктор Бер. Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казнса “The Saturday Review of Literature”. – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28 – 40.
11. Хайдеггер М. Гимны Гельдерлина «Германия» и «Рейн» [1934]: пер. с нем. Д.В. Смирнова//<http://vox-journal.ru/vol2/vox%20-%202%20-%20heidegger.php>
12. Хайдеггер Мартин. Введение в метафизику: пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 302 с. [1935]
13. Шерех Юрій. Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). – Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. – 52 с.
14. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 168 с. [1954].
15. Ясперс К. Про сенс історії [1948]: пер. з нім. А. Гордієнка // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 183 – 210.

*Надійшла до редакції 3 грудня 2009 р.*