

Ігор Загребельний

НАЦІОНАЛІЗМ VERSUS МОДЕРН:

ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ ДМИТРА ДОНЦОВА
В ОПТИЦІ КОНСЕРВАТИВНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ



ВИДАВНИЦТВО СЕРГІЯ ПАНТЮКА

Київ, 2014

УДК 329.17 (477)
ББК 66.1 + 66.5 (4УКР)
З - 14

Загребельний, Ігор

З - 14 Націоналізм versus модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції: монографія / І. Загребельний. – К.: Видавництво Сергія Пантюка, 2014. – 192 с

ISBN 978-617-564-021-0

Книга висвітлює життя і творчість видатного українського мислителя Дмитра Донцова, акцентуючи увагу на консервативно-революційних і традиціоналістичних моментах його творчості. Автор не лише репрезентує світ ідей одного з найвідоміших націоналістичних теоретиків, але й переносить їх на тло сьогодення.

Не будучи строго академічною працею, книга розрахована як на науковців, викладачів, студентів, котрі на фаховому рівні вивчають проблеми історії, політології чи філософії, так і на представників націоналістичного руху, які прагнуть поглибити власний ідеологічний базис і знайти світоглядні орієнтири для продовження боротьби.

*УДК 329.17 (477)
ББК 66.1 + 66.5 (4УКР)*

- © Ігор Загребельний, текст, 2014
- © «Видавництво Сергія Пантюка», 2014
- © Єлизавета Стрий, верстка, 2014
- © Сергій Снурник, обкладинка, 2014

ISBN 978-617-564-021-0

ПЕРЕАМОВА

Дмитра Донцова потрібно або любити, або ненавидіти. Третього не дано, ні про яке «об'єктивне», «виважене», «неупереджене» ставлення до його статі та його ідей не може йти мова. «Вивчати», «досліджувати», «аналізувати» Донцова і твердити протилежне – значить або лукавити, або ж просто бути невігласом і зовсім не розуміти «предмету вивчення».

Звісно ж, спроби «об'єктивно» поглянути на Донцова існували. Одна із найперших таких спроб належить діаспорному досліднику Михайлу Сосновському – автору праці «Дмитро Донцов: політичний портрет». Проте за всім пафосом «об'єктивності» Сосновського та подібних до нього авторів усе ж криється бажання здетронізувати видатного ідеолога українського націоналізму, умертвити його живе слово. Значно справедливіше діяли ті, котрі не приховували свого справжнього ставлення до мислителя і навіть не соромилися навішувати на нього ярлики чи поливати брудом. Зрештою, аналіз – річ більш небезпечна, ніж ярлики чи бруд. Ярлики можна зняти, бруд можна відмити, а аналіз нерідко буває спрямований на цілковите знищення, після якого вже не буде ніякого «синтезу». «Проаналізувати» людину можливо, лише попередньо вбивши її і зробивши їй розтин. Подібною є мета аналізу «об'єктивних дослідників»...

Зрештою, не був великим шанувальником «об'єктивності» і сам Донцов. «Нема на світі гіршого прокляття, як так звана “об'єктивність” – пише він у “Двох літературах нашої доби”, – нема більшого нещастя, як “безсторонні” та нейтральні. “Об'єктивні” – ті, що бояться зайняти становище, ті, що вагаються вибрати, ті ні зимні, ні гарячі – панюшаться і в громадському житті, і в пресі, і в літературі, і в критиці. Вони не терплять нічого виразного, окресленого, оформленого. Не терплять тих, що ставлять дороговкази...» Отож, Донцов і «об'єктивність» – це речі несумісні. Саме тому книга, котру тримає в руках шанувальник читач, не є звичайною академічною монографією. Пишучи її, я не хотів «втискати» Донцова в академічні рамки, позаяк таке «втискання» неодмінно означало б більшу чи меншу його деформацію.

Виступаючи на відкритті надгробного пам'ятника видатному мислителю, тогочасний лідер Революційної ОУН Ярослав Стецько слушно зазначав: «Кажуть, немає незаступимих постатей. Здавалося б, правда, бо нація вічна, але нелегко виповнити пустку, яку залишають Великі, бо вони виповнюють вищим змістом національне життя. У них нація віднаходить себе. (...) Здавалося, правди великого Покійника ми засвоїли по береги, можемо жити вже ними... Здавалося, але не так склалося». Оце Стецькове «не так склалося» служить ще однією причиною не обмежувати себе академічними вимогами, не бавитися у «об'єктивність». Ідеї та почування, котрі зумів посяяти в умах і серцях українців Дмитро Донцов, не є якоюсь нездоланною фортецею, мури якої незворушно стоять протягом віків навіть за умови, коли ніхто їх не боронитиме. Сфери ідеології, міфології, світогляду не терплять статичності. Вони вимагають постійного динамізму, напруження, творчості, праці і боротьби. Світогляд,

аби бути не лише «фактом» (приміром, зафіксованим на папері текстом), але й фактором, вимагає постійної ретрансляції. Вимагають такої ретрансляції й націоналістичні ідеї, залишені Дмитром Донцовим.

Варто пам'ятати, що Донцов був не лише націоналістом. Він належав до тієї славної когорти європейців, котра повстала проти часу, проти історичного вектора деградації. Нерівний бій було програно, Європа ще глибше впала у провалля «Прогресу». Однак героїчні чини і світлі ідеї продовжують надихати нових борців. Відтак, пишучи книгу про Донцова і намагаючись ретранслювати його ідеї, я спробував показати його постать в особливій оптиці – оптиці консервативної революції. Репрезентація Донцова як не лише націоналістичного, але й консервативно-революційного ідеолога є потужною зброєю проти «не так склалося», проти занепаду вітчизняної політичної думки.

Вступний розділ свого «Політичного портрету» Михайло Сосновський закінчує такими словами: «Німецький філософ Гегель висловив був думку, що справжнє розуміння якогось факту чи події можливе лише тоді, коли даний факт чи подія вже належать до історії. Сьогодні до історії вже належить діяльність і творчість Донцова і до історії належить також його доктрина “чинного націоналізму” і тому на сучасному етапі ми можемо краще зрозуміти та оцінити діяльність Донцова і його ідеологію вже з історичної перспективи». На щастя, Сосновський помилявся, – будучи консервативно-революційним мислителем, Донцов випереджав свій час настільки, що залишається актуальним ще й досі. Сосновський, що намагався поглянути на Донцова як на мертвий предмет історії, пішов у небуття, сам же Донцов залишається живим, таким, що здатен надихати або відштовхувати, таким, що здатен п'янити і водночас повертати тверезість, таким, що ріже своїм словом опановану етикою звиродніння сучасність. Плекаю надію, що мені вдалося показати Донцова саме таким, яким він був, а також таким, що ще не один раз прислужиться власній нації.

МЕТЕОР ТАВРІЙСЬКОГО НОНКОНФОРМІЗМУ

Мала батьківщина відіграла у долі Дмитра Донцова виняткову роль. Здавалось би, він провів на Півдні України, у Мелітополі лише свої дитячі та ранні юнацькі роки. Далі йшли Петербург, Відень, Львів, освітлений вогнями Національної революції Київ, знову Львів, Берлін, Бухарест, Прага, скитання по Європі, Монреаль, український цвинтар у Бавнд-Бруці. Одначе темпераментна Таврія залишила на душі мислителя надзвичайно сильний карб – карб, котрий важко не помітити у будь-який період його творчості та політичної діяльності.

Таврія визначила стиль життя і мислення Донцова, і на це вказували його найближчі соратники. Порівнюючи двох інтелектуальних велетів своєї доби – Дмитра Донцова та В'ячеслава Липинського – Євген Маланюк слушно зауважував: «Де у Липинського скептично-іронічний, часом не без цинізму, розум, розум історика й політика... там у Д. Донцова гарячий таврійський темперамент, жагуча пристрасть бійця і неподільна любов-ненависть південно-українського серця. І цього не злагодили ані велика формальна ерудиція, ані максимальне часами напруження інтелекту, ані намагання обмежити розмах інстинкту холодними границями розуму, ані, врешті, постійна, якби “підсвідомо” свідомість потяжної ролі розуму в чинній політиці» («Дмитро Донцов»).

Цілком імовірно, що, даючи у «Дусі нашої давнини» характеристики чотирьом поширеним в Україні «расам», у якості представника «медитеранської раси», локалізованої на Півдні України, Донцов також бачив і себе. «Медитеранці, – говорить мислитель, – бистродумні, запальні, пристрасні, жадібні змін, меткі, закохані в житті як в грі або театрі... природжені змовники й революціонери як ірландські фенії або італійські карбонарі, або українські отамани чи революціонери, романтики й ідеалісти». «В громадсько-державнім житті, – продовжує Донцов, – медитеранці є цінні постаті, прокладачі нових шляхів для ідей; це картаючі пророки, обновителі моралі, апостоли бунту проти згнилих форм ладу, організатори духового життя нації на полі ідеології, Церкви, мистецтва, політики». В усякому разі, будучи вихідцем із сонячної Таврії, Донцов чудово ілюстрував собою подібні риси бунтівного «медитеранця». Він справді був і «прокладачем нових шляхів», і «картаючим пророком», і, неодмінно, «обновителем моралі». І з усіх цих таврійських, «медитеранських» рис, що втілилися в Донцові, скористалася вся українська нація...

Народився Дмитро Донцов 30 (за старим стилем – 17) серпня 1883 року. Його родина була «таврійською», тобто «мішаною», як пояснює мислитель у листі до Є. Маланюка. У тому ж листі він називає Таврію «нашою Америкою» – «етнографічною мішаниною з українців, поляків, жидів, болгарів, німців, греків, турків і росіян» (Цит. за працею Сергія Квіта «Дмитро Донцов: ідеологічний портрет»). Чимало опонентів або ж безпосередніх ворогів з метою очорнення поширювали інформацію про те, що Донцов нібито мав російське

походження. Одначе документальних підтверджень цьому немає, а російська форма прізвища ще ні про що не говорить, адже чимало українців у колоніальних умовах змінювали своє українське прізвище на російське (існує версія, згідно з якою Донцовими став називатися слобожанський рід Донців; до цієї версії був лояльний сам мислитель). Донцов гостро заперечував російське походження, визнаючи, натомість, наявність у власній генеалогії західноєвропейської (зокрема італійської) складової.

Родина Донцових жила заможнo. Зрозуміло, що й інтелектуальний та, загалом, культурний рівень цієї таврійської родини також був досить високим. Тож не дивно, що вже в юному віці Донцов здобув непоганий інтелектуальний базис, передусім – у галузі світової літератури, що, очевидно, могло посприяти формуванню гуманітарного складу розуму юнака. Батьки майбутнього ідеолога померли, коли той був ще підлітком. Відтак, Дмитром та його братами і сестрами опікувалась рідня по матері. Початкову та середню освіту Донцов здобув у Мелітополі, а вже в 1900 році перебрався до Петербургу, де йому вдалося стати студентом юридичного факультету місцевого університету.

Роки університетського навчання – спочатку у Петербурзі, а потім у Відні та Львові – Донцов використав для максимального інтелектуального збагачення. У цитованій вище статті Є. Маланюк малює досить влучну, глибоку картину студентських років Дмитра Донцова, кажучи, що «постійний відвідувач петербурзької Публічної Бібліотеки не міг би не зауважити молодого чорнявого студента, що день-в-день сидить обкладений книгами і, записуючи, щось пильно студіює»¹. Одначе студіями діяльність Донцова у ті роки не обмежується. Він поринає у вир політичного життя – вир, що чимось нагадував спекотні вітри Таврії. Немає нічого дивного у тому, що цей вир заніс молодого Донцова у пустелю соціал-демократії. Іншу площину, у якій на той момент можна було реалізувати визвольний, революційний порив, знайти було надзвичайно важко.

В студентські роки Донцов дійсно захоплюється марксизмом і стає членом Української соціал-демократичної робітничої партії (УСДРП). Щоб зрозуміти, чому так сталося, варто узагальнено поглянути на ту ідейно-політичну ситуацію, котра існувала в Україні на поч. ХХ ст.

У 1900 році створюється Українська революційна партія (РУП) – перша українська партія на теренах Російської імперії. У якості її офіційної програми старший на десять літ від Донцова Микола Міхновський пише брошуру «Самостійна Україна». З часом ця праця увійшла до «канону» націоналістичної ідеології, посіла гідне місце поруч із «Кобзарем» Тараса Шевченка та «Націоналізмом» Дмитра Донцова. Проте на початку ХХ ст. її ідеї були відкинуті. Керівництво РУП відмежувалося від «Самостійної України», а з боку тогочасної української інтелігенції на Міхновського посипалася хвиля звинувачень в особистих амбіціях, обмеженості, радикалізмі, шовінізмі тощо. «Головна причина нещастя нашої нації, – твердив Міхновський, – брак націоналізму серед широкого загалу її», і це твердження, на жаль, відповідало дійсності.

Причин «браку націоналізму» було декілька. Серед них – і «національне гермафродитство», про яке згодом писав Донцов, і обмеженість національних

прагнень виключно культурним обрієм, і зараженість української інтелігенції ідеями лівого спрямування. Щодо останнього, то лівацтво української інтелігенції з-поміж іншого пояснювалося тим, що українцям доводилося протистояти силам двох монархічних імперій – Російської та Австро-Угорської. Відтак, образ політичного супротивника бачився не стільки у владі Романових чи Габсбургів як у владі, власне, чужонаціональній, скільки у «реакційності» обох політичних систем. Подібно, приміром, ірландці, щоб протистояти англійському пануванню, вхопилися за республіканську ідею. Баски у боротьбі з іспанцями врешті-решт дійшли до того, що поєднали визвольний етнічний націоналізм із марксизмом.

Не буде зайвим зауважити, що поширення лівацьких ідей на Наддніпрянщині було більшим, ніж у Галичині. Національне життя на Західноукраїнських землях розвивалося вільніше, ніж в умовах тих українських теренів, котрі знаходилися під владою Росії. При цьому галицьким українцям доводилося протистояти не так австрійській імперській адміністрації, як полякам, які попри власне бездержавне становище прагнули зберігати гегемонію у регіоні. Лояльність супроти монархічної влади Габсбургів для галицьких українців виконувала роль захисної реакції у боротьбі з поляками. Водночас збережена в Галичині греко-католицька Церква була набагато ближчою до національних інтересів українців, аніж російська синодальна Церква, що діяла на Наддніпрянщині; відповідно, в Галичині існувало менше підстав для розгортання лівацького антиклерикалізму.

Схильний до імпульсивності, категоричності, максималізму молодий Дмитро Донцов вхопився за соціал-демократію як за той ідеологічний напрям, у межах якого можна було реалізувати радикалізм власних думок. Примкнувши до соціал-демократії, Донцов і справді зміг відбутися як мислитель-максималіст. Щоправда, цей максималізм проявився не в догматичному відстоюванні поглядів Маркса та Енгельса, а, навпаки, в «неортодоксальності», в «єретичному» підході до ідеології марксизму. Іронія долі полягає у тому, що в ранній період своєї творчості Донцов спрямовував свій максималізм у тому числі й проти того, що він сам (sic!) називав «буржуазним націоналізмом». «Буржуазний націоналізм на Україні, – писав він у одній зі своїх робіт 1911 року, – чимраз вище підносить свою голову. Він виявляє явну тенденцію стати вождем загальнонаціональної опозиції (...) Він вже починає прищеплювати робітничим масам отруту своїх ідей (...) На наших очах він вибивається в силу, і силу нам шкідливу, боротьба з котрою, в добре зрозумілих інтересах українського робітництва, є для нас кінцевою» (Цит. за працею Георгія Касьянова «Теорії нації та націоналізму»).

Згодом і принципіві супротивники, і ситуативні опоненти використовували ранні соціалістичні та «антинаціоналістичні» погляди Донцова як аргумент, спрямований на підрив його репутації. Так, приміром, Юрій Липа в період своєї конфронтації з Донцовим у книзі «Призначення України» говорить про «крайніх українських марксистів», котрі виступили проти націоналістичних ідей перед Першою світовою, і, що не дивно, згадує при цьому прізвище провідного на той момент (1938 р.) ідеолога українського націоналізму Донцова.

Вирвані з контексту рядки критики раннім Донцовим «українського буржуазного націоналізму» можуть змалювати його хибний ідеологічний портрет. У тому ж таки 1911 році Донцов буде твердити, що «український національний рух є ворожий російській державності і в рамках існуючого політичного режиму для сього руху не можна знайти жодного *modus vivendi* (способу співжиття. – І.З.)» («Шевченко і патріоти»), що «тепер російський патріотизм і український націоналізм виключають одно друге» («Національні гермафродити»).

Зовнішній еkleктизм тогочасних статей Донцова може вразити. Наприклад, у статті «На черзі» (1910 р.) він категорично стверджує, що «національний момент мусить знайти належне йому місце в нашій політичній акції», і при цьому ж заявляє, що «в боротьбі української суспільності за національне визволення український пролетаріат виступить не під синьо-жовтою корогвою всеукраїнства, а під червоним прапором соціал-демократії». Один із провідних дослідників творчості Донцова Олег Баган зазначає з цього приводу: «... остання фраза – це типова саламаха ідей і положень, в якій плутався тоді український соціалістичний рух: він усвідомлював, що конформізмом, лоялізмом, дрібними завданнями, які так характеризували українську націонал-демократію на Наддніпрянщині, нічого не можна буде досягти у боротьбі з монархією і плутократією; водночас він відчував, що голим практицизмом, класовими гаслами неможливо розбудити містику національної боротьби, неможливо захистити національну своєрідність українського руху» («Ідейна еволюція Дмитра Донцова у ранній, соціалістичний, період творчості»).

За тим, що О. Баган назвав «саламахою», крилося, фактично, бажання в межах марксистської методології знайти формулу української національної окремішності, знайти, врешті-решт, шлях до здобуття свободи української нації. При цьому, як уже зазначалося, Донцов мислив неортодоксально, дозволяючи собі піддавати ревізії погляди класиків марксистської думки. Цікавою у цьому відношенні є його робота «Енгельс, Маркс і Лассаль про неісторичні нації». У вступі до цієї роботи Донцов звертає увагу на те, що марксистки Російської імперії сприймають ідеї своїх класиків занадто некритично: «Національні рухи націй неісторичних прийшли до нас з тою печаттю зневаги, що витиснули на них Маркс, Енгельс і Лассаль – з печаттю реакційності. У нас знають, що ці люди боролися з семи національними рухами, а не попирали їх; у нас знають, що національні рухи недержавних народів в державах многонаціональних осуджувалися вождями соціалізму. І ось, напівсвідомо переносять наші доморослі марксистки без всякої критики ці погляди на національні рухи в Росії».

Відповідаючи на обмеженість логіки своїх тимчасових товаришів, Донцов намагався знайти компроміс між марксистом та інтересами української нації. «В ту “весну народів”, в котру писали Енгельс, Маркс і Лассаль про національну справу, – зазначав Донцов, – ся остання була актуальна тільки в Австрії, Угорщині і Турції. Росія була лише трохи зачеплена нею. Тому цілу свою увагу наші автори присвячують тим національностям, що жили поза межами Росії. Не багато в їх писаннях знайдемо і про українців. В той час мертвим сном спала наша нація. І дивуватися скорше треба, що її взагалі завважили.

Серед різних ворогуючих національних стихій (націй “революційних” і націй “контрреволюційних”) – українці поважної ролі не грали, ні по одній стороні, ні по другій. Це й є причиною, чому про українців знаходимо у наших авторів не багато, чому вони не стягали на себе ні такої ненависті, як пр. чехи, ні такого ентузіазму, як поляки. Та все ж Україна і тоді не була цілковитим трупом. Тому – як у Енгельса, так і у Маркса – ми все ж здibuємо деякі досить цікаві і часом несподівані погляди і думки про українців і їх будучину».

Зрозуміло, що активна політична діяльність Донцова не могла не привернути уваги поліції. Донцов-марксист двічі потрапляє за ґрати – у 1905 та 1907 роках. У 1905 році його арештовують за виступ на вічі в актовій залі університету. З Петербургу його етапують до Лук'янівської в'язниці у Києві. Слідство не дійшло до свого логічного завершення у вигляді суду, бо Донцов вийшов на волю за амністією. Вдруге його заарештовують у 1907 році. Провівши у стінах Лук'янівки вісім місяців, Донцов стараннями своєї приятельки Валентини Яновської-Радзимовської виходить на волю на поруки. Як згадував він пізніше, «В. В-ні (Радзимовській – І.З.) вдалося мене витягнути на волю – “на поруки” (за кавцією), як тепер це робиться в Америці, і то тільки тому, що я був хворий і що до суду (воєнного) лишилося лише 10 днів: не думали, що в такому стані я зможу втекти. Але ні хвороба, ні кавція (мої гроші, привезені братом) нічого б не помогли без несамовитої енергії В. В-ни, яка (з паспортом і в характері моєї сестри) бігала до прокуратора, до председателя суду, без настирливості, з якою їх умовляла і переконувала, про що пізніше оповіла мені. В. В-на та її чоловік потім переховували мене й уможливлювали утечу за кордон. Це властиво і був той епізод, коли В. В-на врятувала мені життя. Кажу це тому, що по голодівці в тюрмі я набув дві недуги: перикардит й нерітоніт. Мав сильну гарячку... В такому стані – кари, яку передбачав “мій” 102-й параграф карного кодексу (4 роки каторги й заслання на Сибір), я б не витримав напевно. Тому я й кажу, що В. В-на, в буквальнім сенсі слова, стягнула мене з одра смерті, відімкнула двері на свободу, в ту весну 1908 року у Києві» («Пам'яті В. В. Радзимовської»).

Політичні переслідування змушують Донцова покинути терени Російської імперії. Якщо вірити Михайлу Сосновському², нелегально перетнувши російсько-австрійський кордон, 12 квітня 1908 року Донцов прибуває до Львова³. Це досить знаково, адже саме цього дня Мирослав Січинський пострілом ліквідував Анджея Потоцького⁴. Й акт Січинського, й подальша публіцистична діяльність Дмитра Донцова здійснили синхронний вплив на радикалізацію галицької молоді.

Як уже зазначалося, перебування у в'язниці значною мірою підірвало здоров'я мислителя. Щоб поліпшити здоров'я, у 1908-1909 роках Донцов перебуває на лікуванні у Закопаному (Татри). В горах він не лише поліпшує стан здоров'я, але й стає на шлях пришвидшення власної ідейної еволюції. Цьому сприяло знайомство з двома консервативними мислителями – ідеологом українського монархізму В'ячеславом Липинським та польським філософом Станіславом Бжозовським, який також пройшов шлях від марксизму до націоналізму та традиціоналізму. Можемо припустити, що важливість здобутих у Закопаному знайомств усвідомлював і сам Донцов; принаймні, подальші кілька років він активно використовував псевдонім «Д. Закопанець».

Бажаючи здобути освіту, він стає слухачем Віденського університету, де навчається протягом чотирьох семестрів. Саме у Відні він знайомиться з Марією Бачинською, з якою одружується у 1912 році. Попри окремі негаразди, що склалися у родині Донцових, Марія виявилася вірною помічницею мислителя у його творчій праці протягом усього подальшого життя. Опісля навчання у Відні Донцов повертається до Львова, де й завершує студії у 1917 році зі ступенем доктора права.

У липні 1913 року стається подія, котру сміливо можна вважати кульмінаційною точкою раннього етапу політичної діяльності Дмитра Донцова, а саме його виступ на Другому всеукраїнському студентському з'їзді. Виголошений Донцовим реферат мав назву «Сучасне політичне становище нації і наші завдання». Його положення спиралися на думку, що конфлікт між Росією та Австро-Угорщиною і Німеччиною є неминучим, і в цьому конфлікті усе українство має зайняти виразно антиросійські позиції. При цьому відкидалася можливість співпраці з будь-якими російськими «прогресивними» колами, позаяк вони також були просякнуті російським імперіалізмом (подібні думки Донцов розкривав і в інших своїх роботах того часу. Яскравим тому прикладом є опублікована у тому ж 1913 році його російськомовна стаття «Русский империализм и украинство»). Конфлікт між Росією та австрійсько-німецьким блоком, на думку Донцова, створював реальні передумови для «політичної сепарації» України від Росії. «В наші часи... – зазначав Донцов, – політичний сепаратизм не лиш потрібний в інтересі нашого народу, але й – що важніше! – навіть можливий!.. Коли наша нація чує в собі силу й волю до життя, коли вона почуває в собі організаційний таланти, котрий вона блискучо колись виявляла; коли вона не хоче добровільно замкнутися в тій труні, котру їй готують російські молодотурки, – одиноким виходом для неї мусіла б бути програма не автономізму, лише політичного сепаратизму, в тій чи іншій формі – все одно».

Між іншим, подана щойно цитата є цікавою з огляду на те, що вона певною мірою демонструє ту філософсько-методологічну еkleктику, котра продовжувала існувати в політичних поглядах Донцова. З одного боку ми бачимо «політичний реалізм» («сепаратизм не лиш потрібний... але й – що важніше! – навіть можливий»), що притаманно, якщо говорити спрощено, для політичної філософії прогресистського штибу. З іншого боку, Донцов говорить про «силу й волю до життя» (волонтаризм), а також апелює до минулого («таланти, котрий вона блискучо колись виявляла»). Останнє, звісно, не потрібно розцінювати як якийсь «традиціоналізм». Однак сама апеляція до минулого говорить про те, що пелена прогресизму на той час уже почала розвіюватися.

Реферат «Сучасне політичне становище нації і наші завдання» викликав досить потужний резонанс. Про той вплив, який він здійснив на галицьку молодь, можна судити з реакції на нього Євгена Коновальця. Остап Грицай говорить із цього приводу наступне: «... Коновалець брав участь у II Всеукраїнському Студентському З'їзді у липні 1913 р. у Львові. На ньому він виголосив реферат “Справа університету”. Поза тим з'їзд залишився Полковникові у тривкій пам'яті, особливо завдяки рефератові Дмитра Донцова... Донцов належав тоді до групи емігрантів із Східної України, з якими молодий Коновалець познайомився як студент у Львові...»

“Знайомство з людьми цього кола, – говорив Полковник, – дало мені щойно змогу зрозуміти гаразд принцип соборності України і кермуватися ним як основною засадою в моїй праці далі. При тому не без значення для нас було й те, що ці діячі в хаосі тодішніх політичних обставин орієнтувалися з усією рішучістю на Австрію і при її допомозі надіялися – на випадок сподіваної тоді війни – повести успішно нашу національну справу. Можу сказати, що, обіч науки у проф. Боберського⁵ та акту Січинського, знайомство з придніпрянською еміграцією – це третій важливий момент моєї молодості”.

Зокрема, про згаданий уже реферат Донцова Полковник висловлювався ще й тепер з живим признанням, зазначаючи, що на галицькому ґрунті та в тодішніх умовах нашого життя він, завдяки своїй ширшій та сміливішій концепції, був своєрідною сенсацією («Життя і діяльність Євгена Коновальця до революції 1917 року»).

Чимало галасу виступ Донцова, а також його брошура «Модерне москвофільство» наробили й серед російських політиків. Якщо реферат «Сучасне політичне становище нації і наші завдання» закликав до політичної сепарації від Росії, то «Модерне москвофільство» мало на меті сепарацію культурну, адже чимало українців на той час перебували в стані духовної залежності від російської культури. На «Модерне москвофільство» досить щиро прореагував лідер російських кадетів Петро Мілюков⁶. «Бійтеся його!» – сказав він про Донцова, звертаючись до депутатів Державної Думи у лютому 1914 року. Ленін, натомість, зацентрував свою увагу на рефераті «Сучасне політичне становище нації і наші завдання». Критикуючи Донцова, називаючи його «горе-марксистом», Ленін, однак, не заперечив права націй на самовизначення. Подібною була логіка Мілюкова: саме надмірна непоступливість російської влади українцям, на його думку, і породжує радикальні антиросійські настрої, виразником яких став Дмитро Донцов. Окрім російських політиків, від критики Донцова не втримались також і українські соціал-демократи, а це, у свою чергу, пришвидшило його вихід із лав УСДРП.

Уже через рік після проголошення реферату Донцов отримав можливість максимально реалізуватися у справі «українського сепаратизму». З вибухом Першої світової він стає одним із провідних членів Союзу визволення України (СВУ). Сформований із політичних емігрантів із Наддніпрянщини, СВУ фінансувався австрійськими чинниками і мав собі за мету ведення антиросійської пропаганди. Відразу після створення цієї структури Донцов опублікував від її імені відозву «До українського народу в Росії», що мала виразно антиросійське спрямування.

Діяльність СВУ біла більш, ніж актуальною. Використовуючи австрійські ресурси, його члени вели незалежницьку пропаганду, котра, очевидно, давала непоганий результат. Проте у складі СВУ Донцов перебував недовго. Невдовзі у нього виникли конфлікти з іншими членами цієї організації. Причин тому було декілька: по-перше, тактичні розбіжності, по-друге, амбіції членства, по-третє, Донцов вимагав суворой фінансової звітності, а деякі представники СВУ, як виявилось, мали у цьому відношенні нечисте сумління.

Після розриву з СВУ Донцов продовжує активну пропагандистську роботу. Спочатку він переїздить до Берліну, де організовує Українську інформа-

ційну службу і видає німецькомовний бюлетень «Кореспонденція». Згодом, у 1916 році, їде у Берн (Швейцарія), де очолює Бюро національностей Росії і також видає інформаційний бюлетень. Окремо Донцов пише статті до різних європейських часописів, видає брошури. Зокрема, з-під пера Донцова виходять книги «Die Ukrainische Staatsidee und der Krieg gegen Russland» («Українська державна ідея і війна проти Росії»), «Gross-Polen und die Zentralmächte» («Велика Польща і головна сила»), «Karl XII Feldzug nach der Ukraine» («Похід Карла XII на Україну»). У цей період Донцов уже значною мірою відійшов від дурману марксистських ідей і зайняв досить чітку незалежницьку, націоналістичну платформу. Як підсумовує цей етап творчості Донцова Олег Баган, мислитель «зумів конкретними геостратегічними розрахунками націлити український рух на орієнтацію на австро-німецький союз і його геополітичні плани на Сході Європи. Це був особливо важливий крок з виривання української свідомості з загального московфільства... Так, дотепер майже не відомий в Європі, український національний рух отримав стратегічну міжнародну підтримку, можливості для пропаганди у світі своєї ідеї» («Геополітичні стратегії Дмитра Донцова і посилення українського націоналізму на початку ХХ ст.»).

Отож, підводячи підсумок раннього етапу творчості та політичної діяльності Дмитра Донцова, зазначимо наступне. Захоплення марксизмом, котре демонстрував молодий Донцов, можна пояснити кількома чинниками. По-перше, ліві ідеї на той момент мали в Україні надзвичайно сильне поширення і являли собою ідеологічну основу національного руху; більш чіткі націоналістичні ідеї, котрі висловлював Міхновський, не набули значного впливу – спостерігався «брак націоналізму». Донцов, маючи, з одного боку, нонконформістський характер, а з іншого – ледве не вроджене несприйняття Росії, імовірно побачив у марксизмі потужну антисистемну ідеологію, і це по-друге. По-третє, Донцов був не єдиним, хто пройшов шлях від прогресистських ідей до націоналізму та консервативно-революційних настроїв. Таким був уже згадуваний Станіслав Бжозовський. Таким був метр континентальної консервативної думки Жозеф де Местр – спочатку масон і поміркований ліберал, а згодом – полум'яний прихильник Церкви та монархії. Таким був іспанець Хуан Доносо Кортес. Такими була низка російських філософів Срібного віку, котрі подолали вплив марксизму та перейшли на християнсько-консервативні позиції. Тут буде доречно згадати свідчення, залишені російським консервативним мислителем Костянтином Леонтьєвим: «Я був тоді дуже молодим, – пише філософ, – але, на щастя, це тривало недовго.

Вихований на ліберально-естетичній літературі 40-х років... я в першій юності своїй був в один і той же час і романтиком, і майже нігілістом. (...) Я дивувався, як могли поєднуватися в недосвідченій душі моїй найбільш несумісні смаки і міркування» («Записки відлюдника»).

«Медитеранець» Донцов повторив долю згаданих мислителів. Він піддався спокусі і увірував у хибних божків, щоби згодом стати запальним оборонцем національної та універсальної Правди. Тому варто знову погодитися з думками цитованої вище статті Євгена Маланюка. Пишучи про «вогненно-гостре, нещадне і часто смертоносне перо» мислителя, Маланюк говорить, що «всупереч злосливо висмикуваним тепер цитатам з ранніх статей Донцова,

одне можна ствердити: дух, яким напоєний увесь дорібок Донцова, залишається незмінним», адже «з першого свого друкованого рядка Донцов уже з'явився цілий, з його пристрасним напором речення, з його знищуючим ударом полемічної рапіри, з його оригінальним, неіснуючим перед тим в нашій публіцистиці – стилем». У цьому, попри усю зовнішню еклектику, яку не варто категорично заперечувати, попри світоглядну еволюцію, котра є очевидною, полягає внутрішня монолітність мислителя. Як у запеклому фарисеї і переслідувачеві християн Савлі вже імпліцитно існував апостол народів св. Павло, так і в неортодоксальному марксистові Донцову, що досить швидко висунув ідею незалежності України, існував не тільки майбутній ідеолог націоналізму, але й філософ-традиціоналіст, котрий сміливо кинув виклик звироднінню Модерну та й, зрештою, Постмодерну.

У ВОГНЯХ НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

У 1917 році Дмитро Донцов знову опиняється у Львові, де завершує студії і здобуває науковий ступінь доктора права. Він хоче повернутися до Києва, але той досить швидко виявляється окупованим більшовиками. Донцов не помилявся, коли писав, що увесь спектр російського політикуму є імперіалістичним і налаштованим вороже щодо української незалежності. Це чудово показав «прогресивний» соціал-демократ Ленін, котрий послав в Україну власні орди... Повернутися до столиці Донцову вдається лиш після її звільнення від нових-старих окупантів.

Ще напередодні гетьманського перевороту мислитель зближується з Українською партією хліборобів-демократів. Ця партія приваблювала Донцова тим, що вона, його словами, «була партією консервативною, а крім того, ворожою до соціалізму й до політики Центральної Ради. Її самостійницький характер, – продовжує Донцов, – забезпечувала особа М. Міхновського, якого “Самостійна Україна”, на мене, ще молодого студента, зробила незапертий вплив. Лучило мене тоді з чоловічими людьми тої партії ще й спільне соціальне середовище, з якого ми вийшли, середовище поміщицько-землевласницьке. Мені усміхалась ідея зробити з цієї партії гравітаційний осередок, до якого можна було б притягти близькі нам відламки з інших партій» («Рік 1918, Київ»).

Зблизившись із партією, котра зуміла поєднати консервативні засади з ідеєю незалежності України, колишній соціаліст Донцов також плекає надії на встановлення гетьманського режиму і навіть активно працює у цьому напрямі. «Тепер, – пише про Донцова М. Сосновський, – коли він побачив, до якого занепаду довели українську державність соціалістичні партії, негативне наставлення до цих партій у нього ще більше посилювалося. Він дійшов до переконання, що тільки одна сильна партія з “ясною ідеєю політичною” зможе поправити відносини та врятувати державу. (...) Крім цього, Донцов шукав за українським “Наполеоном”, людиною, яка могла б взяти у свої руки керму держави й покласти кінець хаотичним відносинам, які на Україні починали набирати загрозливих розмірів. Це зблизило його з ген. П. Скоропадським, який в той час готувався до перебрання влади в українській державі».

Деякі свідки і учасники тогочасного політичного життя в Україні, зокрема Володимир Винниченко, особливо акцентують увагу на значенні Донцова в підготовці до гетьманського перевороту. Натомість Донцов у щоденнику називає «нісенітницями» чутки, згідно з якими він відіграв важливу роль у перевороті: «Від Федорцева лист зі Львова. Тон мінорний. Пише: “про Вас також багато говорять, а іменно, що Ви є при Гетьмані; що Ви враз із Скорописом брали участь в перевороті, що були на всіх тайних засіданнях...” Нісенітниця!» Як би там не було, але Донцов усе ж таки підтримував гетьманський переворот, хоч, зрозуміло, не відігравав у ньому якоїсь вирішальної ролі (щоправда, промо-

вистими є досить близькі відносини між Скоропадським та Донцовим у перші місяці гетьманату – ці відносини могли свідчити про те, що гетьман цінував Донцова і, можливо, був йому вдячний). Щиру прихильність до гетьмана Скоропадського Донцов не приховував і тоді, коли після його (Скоропадського) невдалої спроби врятувати українську державу минули десятиліття. У вступі до книги «Рік 1918...» Донцов зазначає: «Коли, хутко по перевероті 29 квітня, покликав мене гетьман до співпраці, я зразу відгукнувся на це.

Що мене до цього спонукало? Передусім сама особа гетьмана Павла. На тлі сірої стандартності демо-соціалістичного провідництва, – П. Скоропадський був індивідуальністю. Далше, він посідав прикмети, яких бракувало центрально-радянцям: мав в собі живчик владолобства і звичку командувати. Мав фах, що найбільше тоді був потрібний для правителя України: був військовиком. Нарешті, мав політичну відвагу... (...) Переходячи від моментів особистого характеру, до політичних, я пристав до гетьмана тому, що хотів бачити в нім нашого Бонапарта».

Напевно, не варто говорити, що вже у 1918 році Донцов був переконаним прихильником традиційного станового суспільства – вірність ідеї такого суспільства він засвідчив аж у «Батаві» та в «Дусі нашої давнини». Зрозуміло, що, пишучи вступ та післяслово до свого щоденника, він уже виходив із тогочасних (1954 р.) світоглядних позицій, для яких ідея аристократизму була аксіомою. Проте окремі моменти тексту щоденника говорять про те, що схильність до цієї ідеї почала з'являтися в Донцова вже тоді – у період, коли не минуло й десяти років з часу перебування у дурмані марксистських поглядів. Надзвичайно промовистим є характеристика Донцовим архикнязя Вільгельма: «Типовий Габсбург. Уперта форма черепа. Елегантні рухи. Страшна упертість...» – не важко у цих рядках прочитати майбутній «соціальний расизм», котрий Донцов демонструє у «Дусі нашої давнини».

Не виключено, що Донцов у 1918 році продовжував перебувати під певним, нехай і неусвідомленим, впливом В'ячеслава Липинського. Принаймні, в його щоденнику ми можемо знайти слова симпатії до цього політичного філософа і, як і в випадку з самим Донцовим, не зовсім успішного політика, а також солідарність у справі тонкої – на рівні світовідчуття – обсервації тодішньої суспільно-політичної ситуації. У записі від 21 червня читаємо, зокрема, наступне: «Шкода бідного Липинського. (...) Пригадалася мені моя перша зустріч – після еміграції – з Липинським у Києві. Стрів його випадково, ідучи попри будинок Центральної Ради (це було перед переверотом...). На вулиці ніби йшов, ніби стояв, когось чекаючи, Липинський. Мав вигляд людини, яка або щось загубила, або когось чекала, або заблукала, не знаючи виходу. По розмові тоді з ним, вініс вражіння, що такий дійсно був його настрої в тім домі божевільних, в якій обернула Київ і Україну політика Центральної Ради. Цей настрої був знайомий мені тоді. По кількох тижнях перебування в Києві, – я опублікував кілька статей в “Новій раді”, ворожучи хуткий упадок демо-соціалістичного режиму».

Опісля перевероту, наприкінці травня Скоропадський призначив Донцова директором Українського телеграфічного агентства (УТА) – підконтрольної уряду установи, що мала займатися інформаційно-пропагандивною роботою.

Керуючи діяльністю УТА, Донцов водночас часто бачиться зі Скоропадським та іншими впливовими людьми, зачіпаючи у приватних та публічних бесідах надзвичайно актуальні на той час проблеми державотворення, однаке стати «сірим кардиналом» української політики йому, на жаль, не вдалося. Щодо партійної роботи, то, продовжуючи співпрацювати з хліборобами-демократами, Донцов намагався переконати Міхновського та братів Шеметів у необхідності розбудови їхньої партії на місцях, а також у шкідливості співпраці з «політичними трупами» – представниками лівих сил. Як можна зрозуміти із записів у щоденнику, керівники хліборобів-демократів до порад Донцова не прислухались.

Маючи довіру з боку гетьмана, Донцов аж ніяк не убезпечився від критики та численних нападів з боку різних політичних сил. Однаково атакували його і українські ліві, і російські чорносотенці – і перші, і другі розгорнули кампанію цькування Донцова у власній пресі. Німців, натомість, не задовольняла незалежна позиція шефа УТА, його ігнорування німецьких інтересів, тож вони тиснули на Скоропадського, щоб той або відсторонив Донцова від керівної посади, або змусив його змінити власну лінію.

Надії Дмитра Донцова на гетьманство Павла Скоропадського згасли, коли режим останнього став виразно проросійським. Усі крапки над «і» розставила федерація з білою Росією. Цього кроку гетьмана Донцов не міг проігнорувати і силою обставин був змушений підтримати антигетьманське повстання, котре очолила соціалістично налаштована Директорія.

На хвилі власного реваншу російські шовіністичні сили розпочали на Донцова полювання у буквальному сенсі цього слова. Протягом кількох тижнів Донцов був змушений жити нелегально – «Ночувати доводилося в різних місцях. Кілька разів спав у Шеметів. Властиво не спав, а лежав убраний. Були два фальшиві алярми... В таких випадках я летів в сад, що примикав до дому Шеметів, щоб через паркан та через інші садиби кудись тікати. (...) Останню ніч, перед вступом війська Директорії до Києва, ночував я в одного українця, професора з колеги Галаґана. Спав в одній кімнаті з якимсь, як пізніше виявилось, добровольцем. Я ховався перед тим режимом, який був ще нині, він – перед тим, що мав прийти завтра». Однак із приходом Директорії становище Донцова стало не набагато кращим за становище того добровольця...

Нова соціалістична влада справила на Донцова гнітюче враження. На його очах купка відірваних від життя соціалістичних доктринерів, продовжуючи вірити у власні нісенітниці, вершила долю країни, створюючи при цьому всі передумови для повернення більшовицьких окупантів. У цей час Донцов обговорює разом із Коновальцем та Петлюрою план встановлення в Україні військової диктатури, та цей план лишається не реалізованим. У час, коли усі сили варто було кинути на організацію державного життя та боротьбу з більшовизмом, українські соціалісти обговорювали можливість порозуміння з більшовиками, адже для них, словами Донцова, «ці представники ворожої держави були “дорогі товариші”, з якими їх лучила боротьба за спільний “світлий ідеал соціалізму”. Що їм було до держави?»

Абсурдність соціалістів дійшла до того, що вони випускали із тюрем більшовиків, котрі потрапили за ґрати за часів гетьманату, і водночас були на-

лаштовані на арешти українських патріотів, які докладали максимум зусиль для розбудови української держави за Скоропадського. Зрозуміло, що одним із найперших ворогів тогочасного українського лівацтва був Дмитро Донцов. Уникнути арешту Донцову допомогли Петлюра і Коновалець. У складі дипломатичної місії 13 січня 1919 року Донцов покидає Київ і прибуває до Відня – столиці вже неіснуючої, знищеної революцією імперії. Там він активно допомагає Липинському, а згодом, у лютому, переїздить до Швейцарії (м. Берн), де налагоджує інформаційну кампанію про перебіг подій в Україні. Діяльність на цьому відтинку боротьби Донцов продовжував аж до 1921 року.

В період 1918-1919 років, окрім численних статей, виходять друком кілька окремих робіт Донцова: «Культура примітивізму», «Українська державна думка і Європа», «Мазепа і мазепинство». Перша із них досить виразно розкриває тогочасний світогляд мислителя і є визначною пам'яткою його ідейної еволюції.

Спершу Донцов зачитав «Культуру примітивізму» на засіданні Українського клубу міста Києва у червні 1918 року. Більшість слухачів позитивно сприйняла висловлені Донцовим ідеї. Натомість реакція преси різнилася залежно від політичної спрямованості конкретних видань: «Відродження» – позитивно, «Рабочая жизнь» – лається, «Русский голос» – досить об'єктивно, трохи з іронією, під заголовком – «Что дала русская культура г. Донцову» (зі щоденника). Окремою брошурою «Культура примітивізму» з'явилася вже у 1919 році в Черкасах.

За своєю спрямованістю «Культура примітивізму» є виразно антиросійським твором, що логічно продовжує думки «Модерного москвофільства». Усю «плоть» цього твору пронизує принципове протиставлення Росії і Заходу; його інтенції чіткі і жодним чином не приховані, особливо ж промовистим є не позбавлене пафосу закінчення: «Безупинна культурна експансія Росії мусить бути стримана. Мусимо знову пірнути з довір'ям у колись таке рідне і близьке нам проміння європейського сонця і дбати, аби тінь Росії не впала знову на нас.

Святим обов'язком кожного... є дбати, аби так не сталося.

Аби та змора, що нищила нас духовно, не вернулася знову.

Аби її повороту не дочекалися ні ми, ні діти наші, ні діти дітей наших!»

Подібне ставлення до Росії та її культури Донцов зберігав протягом усього свого подальшого життя, однак бажання «пірнати з довір'ям» у будь-що західне у мислителів за часом минуло, поступившись місцем консервативно-критичній налаштованості щодо сучасного йому Заходу. Щоправда, вже в «Культурі примітивізму» відчувається певна критика Західної цивілізації, проте ця критика блідне на тлі того наголосу, котрий мислитель робить на протилежності культури російської і культури європейської.

Антиномія Росії і Заходу у «Культурі примітивізму» значною мірою виражається в антиномії колективізму та індивідуалізму. Для Донцова російська національна спільнота передусім є нерозчленованою, монолітною субстанцією, котра не знає, що таке індивідуум. Натомість Захід цілком справедливо бачиться мислителем як виразно індивідуалістичний. Донцов демонструє надзвичайно радикальне протиставлення індивідуалізму та колективізму.

Здається, категоричність Донцова у даному випадку не знає, що таке нюанс, тонке розрізнення. Та, тим не менше, таким категоричним підходом мислитель влучає у саму ціль – виводить генезу більшовизму із самої етнопсихіки російського народу. У цьому Донцов дещо випередив представника того самого народу Ніколая Бердяєва, котрий прийшов до подібних висновків аж у «Витоках та сенсі російського комунізму».

Варто особливо наголосити на тому, що Донцов протиставляє саме негативну форму колективізму та позитивну – індивідуалізму. «Німецький солдат, – говорить мислитель, – що вмирає “for Keiser und Vaterland”, носить кольори свого “фатерлянду” не лише на своїй кокарді, але й у серці. Він може повстати проти субстанції, але (щоб) її реформувати, бо він свідомо визнає її за найвищий закон. Інакше москаль. Він бере лише пасивну участь у творенні гуртової волі та її органів. Тому на них йому зовсім не залежить. Інстинктом він є з ними, але розумом ще ні. І коли дорогою еволюції голос цього інстинкту замирає, настає експлозія, що не знає жодних компромісів». «Розклад російської армії по вибуху революції, – зазначає Донцов дещо вище, – ... є найбільше вимовною ілюстрацією сеї прикмети москаля – браку внутрішньої моральної карності. Росія знала лише один сталий бігун – се був цар. Коли його не стало, все зірвалося з місць і закрутилося в дикім безладнім канкані, який називався “великою російською революцією»».

Цікавими є міркування Донцова щодо того, що «варварство», екзотичність Росії мали для європейців якусь притягальну силу. «Усе се – пише він про російське “варварство”, – вабило знуджений, стиснутий від віків у певні рамки мозок європейця, як неясні спогади його власної далекої молодості. (...) В російській літературі знаходив він терпкий гумор Сервантеса й хлопську порнографію Декамерона... в істерично-аскетичних проповідях яснополянського мудреця¹ – картаючі казання Саванароли²... в російським культурі загалу й прочанстві – відгомін хрестових походів... Епоха давно забуга, овіяна чаром і поезією минувшини, здавалось, відтворювалася в новій великій культурі, де підносили свою голову сили розбіжні й не окреслені, але споріднені, здавалося, тим, з боротьби яких постала колись на звалищах Риму ціла цивілізація модерної Європи».

У наведених щойно рядках ми можемо знайти певну тугу за європейським минулим, за тим, що було втрачено у процесі модернізації. Донцов вловлює логіку європейця, котрий, позбувшись своєї батьківщини, будучи знекоріненим, створює романтичний фантом Росії і шукає у цьому фантомі душевної розради. Проте прогресизм усе ж не покидає Донцова, виринаючи у тому чи іншому фрагменті «Культури примітивізму». Приміром, Донцов зауважує, що росіяни настільки статичні, настільки ворожі ідеї так званого «Прогресу», що навіть не виробили власного відповідника для цього поняття: «І тому, у той час, як західні слов'яни виробили власне слово на означення того, що москалі називають прогресом: український “поступ”, польський *postęp*, чеський *pokrok* – росіяни мусять уживати на це поняття чуже слово».

У своєму тогочасному захопленні Заходом Донцов занадто некритичний. Він зараховує до позитивних моментів Заходу те, що стало причиною його нападу. Так, зокрема, він дорікає Росії у тому, що вона «не зазнала ні європей-

ського гуманізму, ні Ренесансу». Некритичним і досить контрастним відносно пізніших поглядів мислителя є його захоплення західним раціоналізмом, котрий він виводить зі схоластики: «Схоластика, намагаючись довести розумом догми Церкви, кріпила, мимо власної волі, дух досліду й авторитет розуму. Вона зробила предмет віри предметом розумування й піднесла через те людину зі сфери віри у сферу сумніву. Вона принесла новішу засаду у світ, ніж ті, що їх голосили отці Церкви... – принцип суверенітету розуму» (нижче ми побачимо, яким запальним Донцов згодом став у боротьбі і з емпіризмом, що виріс із «духу досліду», і з раціоналізмом, що спирався на «авторитет» та «суверенітет розуму», і з духовною пусткою, виритою «сферою сумніву»). Нарешті, того, хто знайомий зі зрілими поглядами мислителя, може вразити, що в «Культурі примітивізму» Донцов називає «великою людиною» Жана-Жака Руссо, який згодом стане для нього «великим плебеєм», «сумна постать» якого стояла коло «коліски» занепалої культури Заходу.

Якщо на рівні світогляду Донцов ще перебував у путах прогресизму, то на рівні світовідчуття він уже демонстрував виразний консервативний песимізм. Тут як ніколи цінними є сторінки щоденника, адже в ньому, очевидно, Донцов був більш щирим, ніж у виданнях для публіки. Прогресистські революції (в Росії, Україні та Австро-Угорщині) змусили мислителя відчутти «якусь розгубленість і збентеженість серед світу, що розсипався в руїни». «Моя мізантропія зростає з кожним днем. Мені стає незносимим модерний “гомо сапієнс”» – подібний світовідчуттєвий настрій пронизує більшість сторінок щоденника, особливо ж його закінчення, де мова йде про рік 1919, і не про Київ, а про Відень.

«Сьогодні, – пише Донцов, – попалося мені під руку одне число “Нью Юорп”, з статтею “Демократія і дисципліна”. Прочитав там – “замість знання і досвіду експерта демократія ставить ігноранцію і недотепність... людини з вулиці”. А ми ж тепер живемо під знаком демократії! Отже під знаком людини з вулиці!»

«Демократія», про яку пише Донцов, – це не просто новий політичний режим. Це, по суті, зміна обличчя світу: «Світ стає заординарним. Товариство – гешефтьярі, християн мало. До цієї публіки пристосовується тепер і мистецтво, і театр, і преса, і все життя. Згадую часи коротко перед війною в цім самім місті (Відні. – І.З.). Повітря було й тоді, як перед бурею. Але було змагання наперед, змагання до чогось, бажання крикнути, зробити щось, розвіяти навислу хмару; хотілося, щоб скорше ударив грім, щоб прочистив млосне, задушне повітря. Світ ще був тоді гарний і ним не правив ще плебс».

У той час – у січні 1919 року – Донцов демонструє не лише консервативно-песимістичні настрої, але й бажання збагнути причини занепаду. «Мав тоді цей Відень, – пише він про дореволюційні часи, – ... імпазантну фасаду, сильну армію, двометрових бургжандармів, стару славну династію, блискучі традиції великої держави... Але – між цею фасадом і духом, який одушевляв стару імперію, – вже чувся величезний роздзвін, диспропорція. На всім лежала печать якоїсь “молесс”, анемії, безсилля, втоми, втечі від великих традицій – в особисте, в легку насолоду... (...) Війна припечатала її (Австро-Угорської імперії. – І.З.) смерть. Але ту смерть попередило довге, повільне, несвідоме

конання її духа... Слідно було це на її літературі, без яскравих барв, без великих проблем, без гарячої пульсації крові, так само в музиці. Штрауса, Легара... Все це було зовсім інше, ніж, хоч і сумбурний, але галасливий і певний себе Вагнер... В літературі – це були декадент Петер Альтенберг, а особливо Артур Шніцлер з його “Хороводом”, або “Анатолем”, повним легкої, елегантної, часом відважної еротики, чисто віденської, упадаючої і анемічної. В цім занепаді літератури відчувався уже увяд поетичного генія раси... Але назверх – все життя тодішнього Відня іскрилося, клекотіло, піднімалося і шуміло...

Ніби якоюсь велетенською, залізною мітлою історії все це було зметено геть бурею кількох останніх років. Я не пізнав колишнього Відня. (...) Тоді, над Дніпром був безжурний карнавал демо-соціалізму. Тепер, над Дунаєм, той самий карнавал на труні стародавньої монархії».

Як бачимо, причиною занепаду Донцов вважає «втечу від великих традицій» – зраду власної сутності, що принеслася у жертву мізерії дочасних приватних благ, індивідуалістичному гедонізму, що не ставить перед собою якихось величних завдань. Соціально-політична руїна, на думку Донцова, є закономірним наслідком руїни духовної, що маніфестується, зокрема, у сфері мистецтва (літератури та музики).

Доба Національно-визвольних змагань постала чимось схожим на поле, з одного боку, заросле бур'яном, з іншого – спрагле животворної вологи. Бур'яном були деструктивні ідеї лівацького спрямування, вологою – націоналізм, чітка самостійницька і державницька позиція, усвідомлення великої місії знищити більшовизм, уберегти від нього усю Європу. Донцов закликав своїх співвітчизників відкинути шкідливі ідеї і пропонував їм ідеї конструктивні. Проте він був не почутий. Лиш невелике коло тодішніх учасників політичного життя – Коновалець, Міхновський, Липинський, брати Шемети, Петлюра (меншою мірою) – стояли на близьких до Донцова позиціях, та їхні зусилля розчинилися в хаосі соціалістичного доктринерства та державотворчої імпотентності політикуму. Водночас гіркий досвід національної поразки не лише переконав Донцова у правильності тих ідей, котрі він висловлював, і які лишилися не почутими, але й змусив його надалі плідно працювати над власною ідеологічною доктриною, невід'ємним елементом якої з часом стала нищівна критика тих світоглядних та ментальних підвалин українського політичного проводу початку ХХ століття, котрі стали причиною поразки Національно-визвольних змагань і котрі не віщували нічого доброго у майбутньому.

«ВІСНИК» І ЛИЦАРІ ТРАГІЧНОГО ОПТИМІЗМУ

Падіння української державності звільнило Донцова від виконання дипломатичних функцій у Берні. Тому у лютому 1921 року він переїздить із Берну назад до Відня, де видає книгу «Підстави нашої політики». Як зазначалося у передмові до другого видання (Нью-Йорк, 1957 р.), «Підстави нашої політики» були «підсумком і дальшим розвитком думок, боронених автором в журналах і брошурах, які виходили 1906-1918 у Києві, у Вінниці, в Черкасах і у Львові. Писалася і видавалася ця книга, – продовжує Донцов, – саме в той час, коли лідери обох соціалістичних партій, В. Винниченко і М. Грушевський випускали у Відні такі свої часописи – “Нова доба” і “Борітеся – Поборите”, пропагуючи там ідеї т. зв. “зміновіховства”, цебто капітуляції перед “ноюю” большевицькою Московщиною».

Для того, щоб отримати відповідні дозволи і повернутися в Україну, по дружжю Донцових знадобився майже рік. Нарешті, на початку 1922 року Донцови опиняються у Львові, де в мислителя розпочинається новий етап життя і творчості, прапором якого стало вісниківство.

У 1922 році стараннями Євгена Коновальця Донцов стає головним редактором відновленого ЛНВ – «Літературно-наукового вісника» (в оригіналі, згідно з тогочасним правописом, – «вістника»). Паралельно, у 1923-1924 роках Донцов видає часопис «Заграва». У 1932 році ЛНВ припинив своє існування, натомість почав виходити «Вісник», власником якого був безпосередньо Дмитро Донцов. Як редактор та автор численних публікацій ЛНВ, «Заграви» та «Вісника», Донцов увійшов до когорти інтелектуальних лідерів Галичини міжвоєнного часу. Водночас уже на початку 20-х років він остаточно порвав із практичною політикою – його останньою спробою у цій сфері стала так звана Партія національної роботи (революції), органом якої і була донцовська «Заграва». Проте, як це не парадоксально виглядає, зворотнім боком відмови від практичної політичної діяльності виявилось зростання суспільно-політичної ваги мислителя. Донцов, обмеживши власну пасіонарність творчою та видавничою діяльністю, став володарем душ та сердець націоналістичної молоді, перетворився на одного з лідерів політичного життя в Галичині, не будучи, власне, політиком у звичному сенсі цього слова.

Варто зазначити, що Партія національної роботи та «Заграва» зазнали невдачі через непослідовність їхніх учасників, насамперед – Дмитра Палієва. Як зазначає у «Нарисі історії ОУН» Петро Мірчук, «В літі 1925 року заходами Дм. Палієва члени УПНР, крім Підгірського і Донцова, об'єдналися з автономістичною групою “трудоників” і радянофільською групою “незалежних” трудоників в нову політичну партію, в “Українське Національно-Демократичне Об'єднання” (УНДО).

Політичні розрахунки Дмитра Палієва, що націоналістична група “загравістів”, влившись в УНДО, надасть цій новій партії лінію принципового

самостійництва, не здійснилися. Здійснилися зате передбачення і перестороги Донцова, що злиття з політично хиткими елементами доведе УПНР до самоліквідації». Отож, Партія національної роботи та «Заграда» припинили своє існування саме через те, що її учасники відійшли від принципової позиції Донцова. Навіть критично налаштований щодо Донцова Володимир Мартинець у статті «Наша тактика», що вийшла друком в офіційно-зі Проводу українських націоналістів «Розбудова нації» (1930 р.), зауважував: «Як довго вона (“Заграда”. – І.З.) існувала як самостійна організація, так довго на Західній Україні існувала організована націоналістична сила, так само націоналізм мав усі дані розвинутися в сильний суспільно-політичний чинник. Все це минуло з хвилиною, коли наступило злиття її з іншими групами в одно об’єднання».

Ставши редактором ЛНВ, Донцов отримав досить вигідну трибуну: ЛНВ був надзвичайно популярним журналом, його певний час очолювали такі визначні інтелектуали, як Іван Франко та Михайло Грушевський. Останній був шокований тим, що Донцова призначили редактором ЛНВ. На той час між Грушевським та Донцовим уже існувало величезне світоглядне провалля. У листі до Олександра Олеся він висловлює стурбованість редакторською працею Донцова і навіть говорить про необхідність створення нового видання, котре б поборювало «реакціонерство» і «обскурантний націоналізм» Донцова. Реальний жах Грушевського можна собі уявити: Грушевський дивився на світ очима академічного ученого, вірного світоглядним установкам «Прогресу» та супутніх ідей, і тут він дізнається, що редактором ЛНВ стає «реакціонер» Донцов – у «храм науки» вривається «святотатець», котрий уже не рахувався із божками прогресизму...

Стиль редакторської праці Дмитра Донцова був авторитарним, хоч, щоправда, цьому посприяли деякі об’єктивні обставини. Як згадував потім на сторінках відновленого, післявоєнного ЛНВ Володимир Дорошенко, «редакційний комітет збирався тільки в самому початку. Всі члени його (були) дуже зайняті іншими справами й, не маючи часу на редакційні наради, були раді, що є редактор, який дає раду без них. І редактор провадив журнал по своїй волі й уподобі, одних притягаючи до співробітництва, а інших збуваючись» («Літературно-науковий вісник» (з нагоди 50-річчя заснування)). Маючи уявлення про вдачу Дмитра Донцова, неважко здогадатися, що він також тішився з такої «зайнятості» своїх колег і, отримавши повну свободу дій, максимально реалізував власний потенціал.

Отримавши редакторське крісло завдяки Євгену Коновальцю, Донцов, однак, зумів зберегти відносно нього повну незалежність. Після невдачі з Партією національної роботи Донцов не став членом УВО чи ОУН; будучи визначним ідеологом українського націоналізму, він, водночас, не належав до організованого націоналістичного руху. Коновальцю незалежна позиція Донцова не подобалася, проте він рахувався з авторитетом та особливостями характеру темпераментного мислителя із Таврії. Як переповідає Іван Кедрин-Рудницький, «Євген Коновалець ставився критично до особи Донцова... але визнавав, що Донцов – індивідуальність, публіцист із динамічним стилем, і “треба приймати його таким, яким він є”, та що “краще його мати за собою,

як проти себе”» («Життя – події – люди. Спомини і Коментарі»). Фактично, не поділяючи усіх думок Донцова, Коновалець, добре знайомий із ним півтора десятка років, розумів увесь потенціал цього мислителя. Саме тому він забороняв своїм окремим підлеглим якимось активно проти нього виступати. Приміром, в січні 1930 року Коновалець відправив Мартинцю листа, в якому розкритикував його випадки проти Донцова.

Про характер відносин між Донцовим та ОУН у міжвоєнний та воєнний час можна судити з двох наступних епізодів. У своїй книзі «У Вічному Місті» Євген Онацький згадує про візит Донцова у 1934 році до Західної Європи. Тоді мислитель зустрівся з кількома представниками націоналістичного проводу, а також, за узгодженням із ними, провів відчити в українських громадах «уенерівської» орієнтації з метою подавлення в них полонофільських настроїв. Досить промовистими є слова із листа Онацького до Є. Коновальця: «Я завжди мав сумнів щодо можливості притягнути його до Організації (ОУН. – І.З.). Уважаю, що його діяльність все має обмежуватися на чисто публіцистичну, з огляду на його анархічну вдачу. (...) Я цілковито поділяю погляд Василя Вишиваного, що його треба як можна широко використовувати, але в Організацію не вводити. Для цього той шлях, що він сам пропонує, найкращий, а саме, щоб він знаходився в безпосередній стичності з Вами, та може ще з кимсь...»

Інший епізод змальовано словами із «Політичного портрету...» С. Квіта: «Про ексцентричність Дмитра Донцова згадує і Петро Дужий. ОУН завжди турбувалася долею української інтелігенції. На початку другої світової війни був складений список тих інтелектуалів, хто особливо потребував допомоги. Сам Дужий і Клімів-Легенда повинні були конспіративно передати Донцову певну суму в рейхсмарках на площі Ринок у Львові. Той відразу побачив їх, але спочатку дочекався, коли підїде трамвай, тоді швидко підійшов і мовчки розкрив саквояз. Хлопці вкинули туди гроші, а Донцов вскочив у трамвай і поїхав. “Холера, хоч би подякував”, – сказав Клімів-Легенда Дужому. Вони засміялися і пішли». Цей епізод демонструє нам, що навіть в критичний момент, під час війни, ОУН не забувала про Донцова. З іншого боку, останній дійсно мав «анархічну вдачу», що, значною мірою, й визначило характер його взаємин з організованим націоналістичним рухом. Донцов не захотів ставити себе у чіткі організаційні рамки. Та це пішло на користь усьому націоналістичному руху, і провідні діячі ОУН це розуміли.

Про ті умови, в яких Донцову довелося відновлювати діяльність ЛНВ, про перешкоди, з якими зіткнувся журнал і про завдання, які він перед собою ставив, довідемося з редакційної статті Донцова «Три роки відновленого “Л.-Н. Вісника”». «Фальшиво й занадто по-провінційному зрозуміла ідея самовистачальності польської держави, – згадував редактор ЛНВ, – призвела майже до фактичного замкнення кордонів як для особистого, так і для поштового контакту з краями, де розв’язувалися великі проблеми і творилися нові культурні вартості. Все се подвійно відбилося на ЛНВ-ку. Марити в таких обставинах про регулярне і повне інформування читачів про літературно-наукові та політичні рухи світу стало цілковитою утопією, ще більшою – придбати постійних кореспондентів з-за кордону. (...) Часто-густо в нас давніше дава-

ли собі раду з прикрими обставинами на свій спосіб – робили сталі огляди з... оглядів, уміщених у тім чи тім закордоннім журналі, до того ж “оглядач” навіть не читав оцінюваних творів; робили переклади Гамсуна з російської і Шекспіра з польської...»

Окрім подібних «технічних» проблем, існували проблеми ідейно-естетичного характеру: «У літературі – пересадний натуралізм (що у старших письменників межував з етнографізмом) – щодо форми; щодо змісту – те, що обняте назвою “просвітянство” і що було мішаниною з імпотентного гуманітаризму, анархічної свободолюбності і розміряної прекраснодушності (винятки – знані, і про них не згадує). Поняття краси було чисто контемпляційне, що свідомо відверталось від правдивої, трагічної суті життя. В літературній критиці се була безпросвітна “огоновщина”, критика або (коли можна так сказати) чисто наративна, або чисто формальна. В політичній публіцистиці – пережовування драгоманівського провансальства, вивітрілої фразеології про “демократію” і “народ”, та ще нібито інтернаціонального, а на ділі такого провінціального космополітизму, за яким ховалося повне заперечення національної ідеї як *causa sui* (власної причини. – І.З.), як сили, що сама з себе черпає своє оправдання».

Описаному щойно стану речей спробував протистояти керований Донцовим ЛНВ: «Від першої книжки у своїй позитивній програмі ЛНВ старався дати щось своє, консеквентно проводячи раз обрану лінію – у публіцистиці так само, як у белетристиці і літературній критиці. Чи се був новий світогляд? Про се судитимуть інші. Що се, дійсно, була нова лінія, відмінна від тих, що в нас панували, свідчить та кампанія, що зачалася проти журналу (в пресі і за кулісами) і назва, що йому дали (“фашистівський”), на яку ніяким способом не претендуємо, але якою наші противники проти волі підкреслили, що в ідеології ЛНВ-ка мають діло з чимсь, що в дотеперішні рамки не вкладалося. (...) Завданням літератури бачила критика ЛНВ в тім, щоб вона вийшла з “провінційного, нудного народництва”, щоб автори були “революціонерами чи контрреволюціонерами, містиками чи богоборцями, аби лиш не були нудними”, щоб мали хоч трішки почуття трагічного... Завдання критики спирали ми на засадах, що в кожній “критичній здібності” міститься й “творча здібність” та що “критик мусить знайти синтезу аналітичної критики і критики інтуїтивної” – на що в нас майже не зверталось жодної уваги».

Цікаво, що наприкінці статті «Три роки відновленого “Л.-Н. Вістника”» Донцов також скаржиться... на читача. Відзначаючи успіхи ЛНВ в умовах західної еміграції, а також в умовах Наддніпрянщини (*sic!*), його редактор зазначає, що «Одинокий край, де ЛНВ не стрів майже ніякого відгону в критиці, се був край, в якому він видається, – Галичина»: «... люди з “ніяким” світоглядом, – пояснював Донцов, – зі страхом висловити свою думку, відважні лише у поборюванні тих *outsider*’ів, що йдуть проти кліки, – спершу стрічали ЛНВ мовчанкою. (...) Пізніше вони взялися за критику. Розуміється, негативну...» «З ЛНВ майже ніхто не полемізував. – Пригадував Євген Маланюк. – ЛНВ майже з першого дня свого існування опинився в стані “офіційної” ізоляції і загально-неприхильного оточення. Згодом – ворожості, що ставала чимдалі одвертішою, ЛНВ – почато просто цькувати, зосереджуючи вогонь на

Донцову як редакторові і особистості» («1922-1962»). Міжвоєнна творчість Дмитра Донцова здійснила радикальний переворот у свідомості молодого покоління галичан, вивела це покоління на рівень націоналістичного волюнтаризму. Твори та виступи мислителя справляли на молодь магнетичну дію. Як згадував потім далеко неоднозначний учасник націоналістичного руху Зиновій Книш¹, «На всіх його відчитих залі були переповнені... Мені припало подбати про виступ Донцова в Коломиї. Коломийські хлопці й дівчата зо шкुरи вилазили, щоб усе вийшло на славу... його поїздка була одним тріумфальним походом націоналістичної ідеї... тільки сліпий або злісняк і заздрісник може заперечити цей колосальний вплив, що мав він на початку українського націоналістичного руху... Дмитро Донцов надихнув галицьку українську молодь небувалим пафосом і штовхнув її на шлях націоналізму» (Цит. за статтею Анатолія Бедрія «Вплив Дмитра Донцова на формування ОУН»).

Волюнтаризм Донцова зумів зруйнувати те, що один із його учнів Степан Ленкавський якось назвав «легалістично-консервативною доктриною»; цей волюнтаризм привчив українську молодь не рахуватися з «об'єктивними обставинами», які, звичайно ж, диктувалися окупантами. Саме плекання волюнтаризму можна вважати головним виміром міжвоєнної творчості Донцова. Проте існували й інші проблеми, на вирішення яких спрямовувалося перо мислителя. Однією з таких проблем було т.зв. «зміновіхівство».

Як слушно зазначав М. Сосновський, «між українським та російським “зміновіхівством” була суттєва різниця. Для українців це фактично було визнання чужого, накиненого ворогом режиму на Україні. Росіянам же треба було тільки погодитися на новий режим, який по суті був національним російським режимом і дбав про російські національні інтереси не менше, ніж царський режим...» Українське «зміновіхівство», котре існувало і в середовищі галичан, і в середовищі політичної еміграції із Наддніпрянщини, свідчило про те, що ні «національне гермафродитство», ні соціалістичні настрої ще не були достатньо подоланими. В. Винниченко та М. Грушевський, на совісті яких була поразка Національно-визвольних змагань, навіть дійшли до того, що згодилися повернутися до радянської держави і таким чином визнали легітимність більшовицької влади на українських землях. Так само вчинили деякі галичани. Окремі радянофіли, натомість, лишилися в Галичині і почали сіяти серед тамтешніх українців орієнтацію на червону Москву як на союзника у боротьбі проти Польщі.

Очевидно, що організований націоналістичний рух і без Донцова зайняв би чітку антирадянську позицію, проте його (Донцова) радикалізм, принциповість та публіцистський хист відіграли чималу роль у боротьбі з радянофільством та й, зрештою, спричинилися до формування фанатично антикомуністичного характеру націоналістичного руху. Про те, що антирадянська діяльність Донцова була більш, ніж відчутною, говорить реакція на неї в СРСР. Низка більшовицьких часописів ще в 20-ті роки вирішила не замовчувати Донцова, а навпаки з ним полемізувати. Так, харківський «Більшовик України» «звинувачував» Донцова у тому, що він «своїми міфами дає... українському суспільству смертельну отруту»; Косіор у офіційні КП(б)У також не міг стриматися від антидонцовських інвектив: «Недаремно Ленін в цілім ряді

статей ще з-перед революційних часів з особливою рішучістю... виступав проти... Донцова, Юркевича й інших» (Цит. за статтею В. Давиденка «Донцов на Наддніпрянщині»)².

«Антирадянські аргументи», до яких вдавався Донцов, різнилися між собою так само, як і вкладені в них інтенції. З одного боку, він апелював до здорової логіки, щоб за її допомогою викрити зміст радянської пропаганди, показати її облуду і таким чином змусити тих, хто у неї вірив, змінити власну думку. З іншого боку, Донцов намагався не так переконати опонентів, як надихнути прихильників, а тому писав, наприклад, про початок нової доби релігійних війн і, відповідно, прагнув викликати до московського більшовизму відразу су-то релігійного типу.

Прикладом роботи, спрямованої не лише на збільшення антикомуністичного запалу, але й на переконування опонентів, є текст його виступу «Що таке “українізація” України» (1929 р.). Названа доповідь спрямовувалась на те, щоб чітко, аргументовано показати руйнівний характер більшовицької «українізації», яка для декого з галичан залишалася надзвичайно привабливою оманною. Апелюючи до прикладів зі світової історії, Донцов доводив, що поступки завойованій нації у сфері культури нерідко слугують механізмом ще більшого її упокорення, що ці поступки є окозамилуванням, покликаним замаскувати справжню сутність окупаційної влади і таким чином обеззброїти, демобілізувати поневолених. «Мова не найважливіша річ. – Говорить з цього приводу Донцов. – Для мене генерали української армії російського або німецького походження, що навіть не навчилися по-українськи, є більші патріоти, коли боролися за українську справу, ніж Юрко Коцюбинський³ чи Дмитро Мануїльський⁴, які хоч українці з походження, разом із бандами Муравйова руйнували Київ. (...) Се другорядне значення мови мав, імовірно, на увазі Ленін, коли на пропозицію Винниченка підтримати совітську владу ціною поступок правам української мови, дав класичну відповідь: “Дела не в языке. Ми гатови признать не адін, а даже два українських языка”, аби лиш ті, хто на сім язичі говорив, так вірно служив большевицькій Москві, як Кочубей царській».

Не слід, однак, думати, що Донцов, викриваючи оманливий характер «українізації», принижував культурний чинник на користь якоїсь «механічної», «чистої» політики. Навпаки, сфери культури і – глибше – духовності були для нього надзвичайно важливими (згодом, у післявоєнний час, він узагалі прийшов до формули «від містики до політики»). «Ми не визволимося політично, поки не визволимося духовно» – зауважував Донцов у статті «Росія чи Європа». Духовність, культуру та політику мислитель розумів цілісно і тому, якщо культурні поступки Москви мали згубний вплив і для самих культури та духовності. Цей факт Донцов чудово проілюстрував на прикладі «присвоєння» більшовиками Тараса Шевченка. «Його не можна було викинути на смітник. – говорить Донцов у роботі “Що таке “українізація” України”. – Забагато мав віруючих в Україні. Отже, його канонізовано, зроблено большевицьким святом, перенесено до комуністичної божниці разом із козацькими вусами і смушевою шапкою. А за ним... почимчикували до чужої божниці цілі юрми

українців, так звиклих до рідної постаті Кобзаря. Правда, се вже не був дійсний Шевченко, який віршував про “жидову, німоту”, “шляхетчину” й “москалів поганих”. Сопітський Шевченко не шовініст... Сопітїзований, “зукраїнізований” Шевченко не є вже національним пророком, се отой затурканий хохол-недопета, якого ми оглядали недавно в сопітськїм фільмі у Львові. Вже таку хохли звичку мали – обходити роковини свого кобзаря. Чи не мудріше було б – зміркували “українізатори” – замість заборонаю стягти на себе ненависть ширших мас, зробити з тих роковин просопітську маніфестацію. Для маси аби свічку запалити коло знайомого й шанованого образу, а якому Богові під тим образом молитися – річ другорядна. Юрба на догматиці не розуміється...»

«Щоб впахти поета у двері большевицької божниці, – продовжує Донцов, – довелось його трохи зігнути, трохи обкратити. Але те, чоґо хотілось, осягнуто: одоратори поета... б'ють уже покони не лише перед ним, але й перед тими, хто ту країну (Україну. – І.З.) розпинав... (...) Формальну сторону українзації (мову) вишила Росія нам, але зміст вложила у неї свій. Завелику організуючу силу виявило українство. Без школи, преси, просвітніх та наукових установ, формально українських, ні Грушевський, ні Винниченко... до Сопітів не пішли б. А так – підносять престиж сопітської влади... Натомість дозволяється їм відмовляти українське “Вірую”, але зрадаґоване Бухарінім у Кремлі».

Та все ж, головна заслуга міжвоєнної творчості Донцова полягає у плеканні волонтаризму, у лікуванні вад національного світогляду та психіки. Одним із вимірів цього лікування стала апеляція до зарубіжного досвіду.

Окрім редакторської праці над ЛНВ та «Вісником» Донцов налагодив випуск серії концептуально об'єднаних книг, що мали виразно виховну мету – звільнення українців від комплексів бездержавної нації. Серія мала назву «Книгозбірня Вісника» і загалом налічувала 23 книги. Серед них – українські переклади праць Н. Макіавеллі «Володар» та Густава Ле Бона «Завдання проводу», а також книги, присвячені визначним європейським мислителям та політичним діячам націоналістичного та консервативного спрямування: лідера ірландського націоналістичного руху Данієла О'Коннела, німецького філософа Йозефа Герреса, героїв антинаполеонівського спротиву Г. Блюхера та К. фон Штайна, лідера фашистського руху Беніто Муссоліні, ватажка французьких «Вогняних хрестів» Ф. де ля Рока, керівника бельгійських націоналістів Леона Дегреля, іспанського та португальського національного лідерів Ф. Франко та А. Салазара, німецького «фюрера» Адольфа Гітлера⁵. Крім Донцова, до написання згаданих книг спричинилися Б. Горович, Л. Мосендз, М. Острова, Ю. Русов, В. Стахів.

Апелуючи до зарубіжного досвіду, Донцов не закликав до епіґонства, до нетворчого копіювання чужих зразків, а ілюстрував українцям зразки перемог інших народів. Наголос на значенні у політичній боротьбі особистості також мав виховний характер. Водночас звернення до прикладу сучасних Донцову націоцентричних рухів відображало консервативно-революційну налаштованість мислителя. Попри поширені стереотипи, український націоналізм не означав якогось крайнього національного партикуляризму і мав універсалістський, зокрема пан'європейський вимір. Очевидно, у перемогах Муссоліні, Гітлера, Франко та Салазара Донцов бачив шлях до оздоровлення усієї

Європи. Пієтет до Франко Донцов зберігав впродовж усього свого подальшого життя. Що ж стосується Гітлера та націонал-соціалізму, то доречними будуть рядки із повоєнної статті Донцова «Емігрантські та советські марксистки проти націоналізму»: «За гріх мають “вільноукраїнці” Донцову, що “рекламував” Муссоліні, Гітлера, Франка і Салазара? Так, Донцов їх “рекламував”, Гітлера так довго, як довго він вів свій народ на боротьбу з комунізмом та масонерією. Коли ж націонал-соціалізм почав показувати своє імперіалістичне обличчя, “Вісник” Донцова писав: “сателітом ніякої імперії Наддніпрянщина не буде, ані герольдом чиєїсь надії. Вона має тільки свою ідею і тільки її має виписати на своїм прапорі...” (...) І ще: “не знати, якими дорогами піде Німеччина (Гітлера) в майбутнім. Є відкритим питанням, чи вона на цім новім шляху, який впроваджує її в Середню та Східну Європу, знайде ідею, яка промовляла б так само переконливо до цієї Європи, як і до неї самої? Ідея німецького “лебенсрауму” такою ідеєю не є”... Таке було моє відношення до гітлеризму».

Цікаво, що критики, які звинувачували Донцова у «рекламі Гітлера» перед та після Другої світової, самі були колаборантами в період німецької окупації – у той час, коли виховані на «рекламі Гітлера» ОУНівці чинили героїчний антинімецький спротив⁶. Ці критики, словами Донцова, «були завзятими антигітлерівцями, коли він поборював соціалізм, комунізм і масонерію в Німеччині» і водночас «пішли на “співпрацю” з нацистами, коли вони з’явилися на Україні».

Квінтесенцією вісниківського періоду творчості Дмитра Донцова, а водночас виразним маніфестом донцовського волонтаризму ми можемо вважати працю «Націоналізм», з якою за рівнем концептуальності може позмагатися хіба що «Дух нашої давнини». Праця «Націоналізм» побачила світ 1926 року у василіанській друкарні м. Жовква. «Націоналізм» увібрав у себе досвід усього попереднього життя Донцова – і соціалістичного періоду, і періоду Першої світової, і періоду Національно-визвольних змагань. Якщо ж бути точнішим, то «Націоналізм» увібрав у себе досвід життя усієї української нації, котра, попри величезні людські ресурси, попри вигідне, у чомусь вирішальне геополітичне становище, залишалася бездержавною.

Книгу «Націоналізм» можна поділити на дві складові – негативну та позитивну. Негативна складова, представлена у першій частині «Націоналізму», піддає нищівній критиці деструктивні, на думку Донцова, світоглядні засади та ментальні риси. Позитивній складовій присвячена друга та третя частини книги, у яких автор змальовує філософсько-методологічні підстави «чинного націоналізму».

До деструктивних засад та почувань Донцов відносить «примітивний інтелектуалізм», «науковий» квієтизм», «матеріалізм (лібералізм, демократизм, пацифізм, партикуляризм, анархізм)», «провансальство», «антитрадиціоналізм». Усі перелічені якості Донцов критикує як такі, що є причиною історичних невдач української нації; їхнім пропагандистом мислитель небезпідставно вважає Михайла Драгоманова.

Однією із перепон для волонтаризму, яким намагався надихнути революційну молодь Донцов, був примат розуму над вірою, волею, почуттями. Сцієнтистсько-раціоналістична парадигма мислення вбивала життєвість,

була підставою панування прогресистських ідеологій, обмежувала віру в можливість національної перемоги і стримувала чин, спрямований на її (перемоги) досягнення. Саме розбити жахливі мури тиранічного розуму і намагався Донцов, вловлюючи при цьому ту хвилю «долання епохи Ratio» (О. Баган), яка усе ж існувала у розкладеній матеріалізмом та раціоналізмом Європі. Ця хвиля, як писав Донцов у статті «Про “молодих”», була «інтегральною революцією» – «революцією світогляду цілих поколінь, в політиці так само, як в науці, мистецтві, літературі». Ця революція, продовжував Донцов, «яка здетронізувала святих позитивізму, принесла на їх місце інтуїтивізм у філософії (Бергсон) і експресіонізм у мистецтві й літературі... Новий світогляд безоглядно рвав з усім старим. Се був бунт в ім'я всього стихійного, підсвідомого людської душі. На місце розуму прийшло відчуття, на місце законів – особисте “хочу”, на місце феномена – містика».

«Націоналізм» Донцова демонструє нам не лише волонтаризм у його суб'єктивному вимірі, але й волонтаризм як об'єктивну онтологічну засаду. На думку тогочасного Донцова, воля – «це вічне стремління, вічний невсипущий гін, що лише хвилево задовільняється, щоби знову стреміти наперед. Це стремління абстрактне, ірраціональне, щастя в собі. В нім людське щастя, і лише в нім, в цім переході від бажання до його задоволення, а від нього до нового бажання». Можна сказати, що волонтаризм Донцова поєднував у собі риси суб'єктивного волонтаризму Фрідріха Ніцше або Джека Лондона і об'єктивного волонтаризму Артура Шопенгауера. Щодо останнього, то його філософію Донцов сприймає «навиворіт» – наділяє позитивним значенням те, що для Шопенгауера є чимось негативним. Самого німецького філософа він називає «найзаповзятішим ненависником вольового чинника» і, водночас, «його найліпшим, хоч і несвідомим, апологетом». Те, що для Шопенгауера є підставою песимізму, для Донцова слугує об'єктивною даністю, усвідомлення якої лиш надихає на радісну боротьбу.

Надихаючи своїм волонтаризмом борців за визволення України, Донцов водночас став на досить небезпечну грань. Його об'єктивне розуміння волі межувало з пантеїзмом. І хоч Донцов лиш стояв на цій грані, його послідовники могли її подолати. Схоже, так зробив націоналістичний публіцист Дмитро Штикало. У своїй брошурі «Над світом сяє хрест меча», роздумуючи над взаємовідносинами християнства і націоналізму, Штикало надзвичайно близько наближається до волонтаристського пантеїзму. «Націоналізм вимагає віри в націю, а не в Бога. – говорить молодий учень Донцова. – Але суттю нації є її відвічна воля бути собою. Воля – чинник нематеріальний. І тому від одвічної волі нації (а точніше націй) проста дорога до предвічного Праволі. А це не значить нічого іншого, як проста дорога до предвічного Бога, оцього “Прімо Моторе” (Першого Мотора) усього».

У «Націоналізмі» Донцов не створив якоїсь чіткої філософської системи. Зрештою, такої системи він не створив протягом усього свого життя (можливо, спадщину Донцова цілком справедливо можна окреслити поняттям «поетична філософія», котре використовує Петер Козловскі відносно Ернста Юнгера). Згодом, особливо після Другої світової війни, тема волонтаризму (в онтологічному сенсі) відійшла для нього на задній план. Натомість

стала чіткіше проглядатися топіка платонізму, хоч її елементи можна знайти ще в «Націоналізмі». Так, зокрема, в «Націоналізмі» Донцов чітко ставить загальне понад одиничне, ідею, щось «абстрактне» – понад емпіричну дійсність. Чи не найвиразніше топіка платонізму, нехай і не чітко артикульованого, помітна в націоналістичних міркуваннях Донцова.

Критикуючи «старий», провансальський, народницький «націоналізм» (по суті, те, що націоналізмом у справжньому сенсі назвати не можна), мислитель звертає увагу на розуміння представниками цього «націоналізму» природи нації: «Замість вкласти в поняття нації велику ідею, високу ціль, що стояла б понад “партикулярним”, – вони зробили собі Бога з феноменального; обмежили об’єм нації. Замість включити в поняття нації не тільки “нині”, але й “завтра”, – вони задовольнилися лише першим; вони обмежили поняття нації в часі. Вони були поза часом, а їх ідея – ні ретроспективною, ні проспективною, без традицій вчора, без завдань завтра». Донцов звинувачує «провансальців» тому, що вони своїм розумінням нації наслідували середньовічний номіналізм – філософську течію, що була в опозиції до реалізму (тогочасної християнської версії платонізму) і значною мірою стала передумовою занепаду традиційної європейської цивілізації: «Для середньовічної філософії (номіналістів)... “універсальне” було лише сума “окремих”, обнята одним і тим самим ім’ям, словом. Універсальне – це була тільки збірна назва для різних речей, і поза ними не мало ніякої реальності. Так думали і наші провансальці про націю».

Таким чином, Донцов розглядає націю як щось, що стоїть вище за емпірично існуюче суспільство. Тут, звісно, він іде Шевченковою традицією розуміння нації як спільноти «і мертвих, і живих, і ненароджених», не говорячи чітко, що нація – це, передусім, трансцендентно існуюча Божа думка-ідея. Проте величезною заслугою Донцова є саме те, що він у сфері політичної філософії запропонував не отожднювати націю з народом (суспільством). Це породило величезну прірву між націоналізмом Донцова та ідейно-політичними течіями прогресистського спрямування, яким ішлося про приземлені, «шлункові» інтереси суспільства як суми індивідуумів.

Платонізм Донцова можна помітити і в його рецепції такого поняття, як «романтика». Даючи дефініцію цьому поняттю, український мислитель цитує Ернеста Ренана і визначає «романтичний дух» як «тяготіння до великих речей». «Для “романтика”, – пише Донцов, – важнішою від добробуту – є “національна місія”, від миру – боротьба за неї, від інтересів даної генерації тривалі інтереси нації, від щастя одиниці – міцність спільноти, держави». Зовсім іншими є інтереси обивателів, «провансальців», людей, заражених шкідливими ідеями та ментальними рисами:

«Обиватель ніколи не керується в своїм житті “ілюзіями”, лише буденними інтересами свого містечка і з сеї точки погляду оцінює всі світові події і з’явища. Він кермується у своїх вчинках не абстрактними ідеалами, а інтересами найбільшого числа. Треба сі інтереси відшукати та їх правильно сформулювати (се діло не пророків, а економістів і статистиків), а полягають вони на збільшення щастя і добробуту даного покоління. Ідеал для провансальця є те, що приносить йому “щось реальне”... Будова пірамід, середньовічних кафедр,

великих імперій, хрестоносні походи – все се продукти “варварської” епохи, про які смішно говорити в “наш освічений вік”».

Націоналізм, на думку Донцова, має бути різновидом «теологічних доктрин» і цим зближуватися з релігійним світоглядом Середньовіччя, але аж ніяк не зі світоглядом тих, хто поневолений розумом та індуктивною обсервацією емпіричної дійсності. Виходячи з таких засад, Донцов на сторінках «Націоналізму» пропонує своїм читачам побачити «другу сторону війни – велике зусилля нації в ім'я її ідеалу, що стоїть понад життям одиниці».

Надзвичайно важливо згадати про «аморальність», до якої закликав на сторінках своєї книги Донцов. Ця «аморальність» стала підставою численних нападів і звинувачень. Навіть націоналістичний мислитель і діяч Володимир Янів, що пройшов «школу» Донцова і мав щодо нього неабияку повагу, на сторінках «Енциклопедії українознавства» пов'язував «аморальність» із тим, що етика Донцова «впливала з волюнтаристичного і пантеїстичного монізму і виправдовувала всі вчинки, які б скріплювали силу нації» (Цит. за працею С. Квіта), хоч насправді заклики до «аморальності» були пов'язані не так із близьким до пантеїзму волюнтаризмом, як із особливими інтенціями, про які ми незабаром згадаємо. Ще менш відповідає дійсності інтерпретація «аморальності» М. Сосновським.

Говорячи про соціалістичний період творчості Донцова, Сосновський цілком справедливо не оминає увагою його антиклерикальні погляди, котрі мислитель продемонстрував, зокрема, у роботі «Школа а релігія». «Висновки Донцова були такі, – зазначає Сосновський, – з науки релігії стягнути її “божественний плащик”, усунути навчання релігії зі школи... Соціал-демократи, казав Донцов, не знають “загальнолюдської етики”, бо такої немає. “Є етика часів Арістотеля, етика кріпацтва, етика часів капіталізму, етика канібалів, етика того чи іншого класу...”». Із цитатами не посперечаєшся, і тут Сосновський безперечно має рацію. Проте далі, у примітці, автор чомусь говорить, що «цю думку Донцов повторив і розвинув у “Націоналізмі”, обґрунтовуючи “аморальність” як одну з головних засад “чинного націоналізму”».

Нерозуміння суті донцовської «аморальності» демонстрували також греко-католицькі клерикальні критики. Таке ж нерозуміння або навіть свідоме перекручування було характерне для ревізіоністів повоєнного часу⁷. Промовистими є слова М. Лагодівського (М. Добрянського): «В головному творі “Націоналізм” поставив Донцов тезу про аморальність націоналізму як один із головних стовпів націоналістичної ідеології і боронив її завзято, коли його за це нападали. Ця аморальність – рівнодушність і незаінтересованість в справах добра і зла, як її інтерпретували його учні – стала панівним тоном його творчості».

Перший раз в історії західної України почали в поважних публікаціях і в передовім національній журналі, Літературно-Науковій Віснику, пропагувати аморальність як національну чесноту. Лишим будучим історикам розв'язати загадку, як це сталося, що цю аморальність прийняла за основу всього світогляду значна частина молоді того народу, якого силою і надією були якраз етичні цінності («Дмитро Донцов. Його роль в формуванні модерного українства»). Далі, цілком у тому ж дусі, Добрянський веде мову про Донцова як

про «сівача українського нігілізму»... Насправді, в «аморальності», про яку говорить Донцов, немає чогось такого, що засадничо суперечило б християнській етиці чи, власне, духові християнства. Пишучи про «аморальність» як одну із «вимог волевого націоналізму», мислитель чітко зазначає: «Це не є, звичайно, аморальність в смислі повного увільнення від всякого етичного критерія, від всякого морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженности сих ідей та їх сторонників є незвичайно високий, підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде, як ніде. Отже, коли говорю про аморальність сих ідей, то тут говорю про їх суперечність з буденною мораллю провінціального “кальоскагатоса”, який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політично-бездоганного міщанина, який неетичним вважає всяке залаження до його кишені або нараження на небезпеку його дорогоцінного життя, який до загально національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних турбот та інтересів. З сеї то власне точки погляду сі ідеї та рухи – дійсно аморальні».

Коментуючи ці рядки, дозволю собі повторити міркування, котрі я висловив у своїй роботі «Степан Бандера: міфологія української свободи»: «Отож, закликаючи націоналістів до “аморальності”, Д. Донцов мав на увазі аморальність у системі координат міщанської, обивательської, філістерської моралі (яка, до того ж, була зараженою цілим комплексом негативних ідей та комплексів)... Мислитель намагався виховати націоналістів у дусі фанатичної віри у власну правду, у дусі віри, котра своїм радикалізмом не лише уберегала би їх від хворобливих явищ в українському житті, але й лікувала ці явища. Та за цією інтенцією проглядається щось універсальніше – намагання визволити людську мораль від умовності договірної, конвенціональної етики. Архетип такої “аморальності”, зрештою, продемонстрував сам Христос – Великий Нігіліст, котрий руйнував етичні норми тогочасного юдейського суспільства, а його духовних лідерів називав “лукавим і перелобним поріддям”, “лицемірами”, “зміями” і “гадючим поріддям”... Не зважати або навіть свідомо нівелювати норми конвенціональної етики заради того, щоб бути вірним правді абсолютної моралі – ось що лежить в основі подібної “аморальності”».

Від «аморальності» Донцова всього лишень один крок до «святої безсоромності» Хосе-Марії Ескриви де Балагера. Засада «аморальності» універсальна, і для людей, які мають міцний християнський стержень, вона означає не щось антихристиянське, а, навпаки, заклик залишатися справжнім християнином попри всі «але», котрі диктує суспільство. Для революційної націоналістичної молоді «аморальність» означала звільнення від думки покоління батьків, що програли Національно-визвольні змагання, від ментальних комплексів, що плекалися впродовж століть бездержавності, від системи легітимності, нав'язаної польськими окупантами. Ця «аморальність» впливала не з «волонтаристичного і пантеїстичного монізму», не з волонтаризму в онтологічному сенсі, а з волонтаризму суб'єктивного, із намагання творити історію, не покладаючись на якісь «об'єктивні історичні закономірності», а виходячи із власного «хочу», за яким крилися благородні ідеї національної величі. У 1973 році, стоячи над могилою Донцова, тогочасний лідер ОУН

Ярослав Стецько слушно зауважував: «Його капітальна книга про націоналізм захоплює собою молодь України. Він своєю блискучою творчістю стає натхненником молодих націоналістів, борців ОУН, ідейним прапором, зокрема, молодого покоління, яке створило УПА, проголосило відновлення Української Державності 1941 року, вело двофронтову війну проти двох найжорстокіших окупантів України, а тепер продовжує в єдності поколінь тридцятих по сімдесяті роки в дусі ідей революційного націоналізму непереможну боротьбу проти Московщини». Таким було значення «Націоналізму» Донцова та волюнтаризму, що пропагувався у цій книзі. «Націоналізм», словами Стецька, допоміг сформувати «етику вольової людини, культ влади власної нації на власній землі, культ власної держави, суверенної і соборної, культ революційного шляху боротьби проти опортунізму і мінімалізму, культ “ноблес обліж” (честь зобов’язує. – І.З.), духовно-етичного лицарства, не з походження, а з духовно-моральної якості, культ героїчних українських традицій».

Повторюся, що вплив Донцова на революційну молодь був колосальним. Як зізнавалася згодом Дарія Ребет, «Ідеї, висловлені Донцовим у його живій і плідній публіцистиці, стали підставою і, якоюсь мірою, “євангелієм” для писань керівних людей націоналістичного руху на ЗУЗ (Західноукраїнських землях. – І.З.), що намагалися суцільно або фрагментарно охопити ті питання в зобов’язуючу систему та програмово-виховні спрямування для руху. Такі елементи, подекуди узагальнені, подекуди поширені, а часом і з іншими акцентами, знаходимо в різних писаннях і, зокрема, у статтях з “Розбудови Нації”. Для прикладу назвемо авторів: Андрієвський, Вассиян, Ленкавський, Мартинець, Сціборський» («Націоналістична молодь і молодечий націоналізм»). «Перша Краєва Екзекутива на ЗУЗ, – писав у згадуваній вище статті А. Бедрій, – складалася майже з самих людей “донцовської школи”: Богдан Кравців – провідник, Степан Охримович – організаційний референт, Зенон Коссак – бойовий референт, Степан Ленкавський – ідеологічний референт, Михайло Колодзінський – референт військового вишколу, Іван Габрусевич – керівник підреферентури юнацтва. Вкоротці після Конгресу Степан Ленкавський опрацював “Десять заповідей українського націоналіста”, що їх Провід прийняв за зобов’язуючі для всіх членів». Водночас редактор ЛНВ не приховував радості з того приводу, що його ідеї знайшли відгук у молодих серцях: «Перед запалом її (революційної молоді. – І.З.) і захопленням новими ідеями – повний респект... Приємно, що замість анонімного “історичного процесу” ми поставили наше тверде “Я”, що слово “Хочу” – зачали в нас вимовляти без страху» («Проблема поколінь», цит. за статтею А. Бедрія).

Вплив Донцова на формування націоналістичної молоді неможливо відділити від такого явища, як вісниківство. Донцовський ЛНВ не лише надихав учасників організованого націоналістичного руху, але й сформував когорту інтелектуалів консервативно-націоналістичного спрямування, породив свіжий струмінь української духовності. Цей струмінь проявився в літературі (передусім, поезії) та філософських, культурологічних, історіософських, літературознавчих роботах таких авторів, як Євген Маланюк, Олег Ольжич, Олена Теліга, Юрій Липа, Юрій Клен (Освальд Бурггардт), Леонід Мосендз, Олесь Бабій, Оксана Лятуринська, Наталія Ливицька-Холодна. Дехто з представників віс-

никівства мав приналежність до організованого націоналістичного руху. Так, Олег Ольжич та Олена Теліга були членами ОУН; обидва загинули від рук німецьких окупантів. Юрій Ліпа виконував лікарські обов'язки у формуваннях УПА, загинув у бою з підрозділом НКВД. Інші так чи інакше співчували націоналістичному руху.

На превеликий жаль, в межах вітчизняного академічного дискурсу ще й досі побутує поняття «празька школа». Це поняття деякі науковці використовують для означення поетів вісниківського спрямування. Сама назва «празька школа» походить від того, що деякі поети-вісниківці дійсно мешкали у Празі чи, загалом, мали якийсь стосунок до міжвоєнної Чехословаччини. Проте в дійсності за домінуванням терміну «празька школа» можна помітити певні політичні аспірації. Як зазначає на сторінках своєї праці С. Квіт, «Питання назви “празька школа” має принциповий характер. Олег Баган також вважає, що вона усталювалася в історії української літератури з певною ідеологічною метою. Чому саме “празжани”? – Щоб не називати цих літераторів “донцовцями”, “вісниківцями” чи “націоналістами”, ким вони в дійсності були. Тому доцільніше користуватися означеннями “вісниківська школа” або просто “вісниківці”, оскільки найхарактерніша спільна ознака їхнього середовища – активна авторська участь у ЛНВ (“Вістнику”). Тут формувалися творчі особистості більшості з них». Авторів-вісниківців об'єднували не лише націоналістичні ідеї, але й особливе романтичне світовідчуття. Для них були характерними такі риси, як активна, життєствердна налаштованість, туга за героїзмом, мілітарність, аристократизм, захоплення архаїкою, що поєднувалося зі сміливим прямуванням у завтрашній день⁸. У своїх есе, художніх творах та критичних розвідках вісниківці пропагували, конкретизували, розширювали філософію Донцова, зокрема його волонтаризм. Звернімось, наприклад, до наступних рядків Олега Ольжича:

**О, Україно! Хай нас людство судить, –
Тобі одній – думки і кожний рух!
Твоїм щитом – гарячі наші груди,
Твоїм мечем – ці мільйони рук!
Вперед, вперед,
Відважні юнаки,
Зламать навів
Історії шляхи!
За ясні зорі і за тихі води
Твоїх степів, спустошених огнем,
Світи запалим, стопчемо народи!!
О, Україно, слухай, ми ідем!**

У них ми бачимо яскраве вираження націоналістичного волонтаризму: воля нації як абсолютний примат, що утверджується понад усю “об’єктивність” історії («зламать навів історії шляхи») і волю інших народів («світи запалим, стопчемо народи»). Волонтаризм вісниківців безперечно був «аморальним», бо не рахувався ні з прогресистськими ідеями, ні з національними комплек-

сами, ні з життєвими пріоритетами обивателів. Чого лиш варті слова із поезії Олени Теліги:

***Махнуть рукою, розілять вино.
Хай крикне хтось – хай буде завірюха,
Ах, як я хочу віднайти вікно
У сірім мурі одностайних рухів!***

Рядки Теліги безумовно «хуліганські». По-перше, навіщо розливати вино, якщо за нього заплачена певна сума? По-друге, навіщо взагалі пити вино? Потрібно працювати, будувати кар'єру, заробляти гроші. По-третє, навіщо закликати завірюху? Це знову ж такі економічно невігідно, це страшно. Врешті-решт, естетика завірюхи чи, приміром, грому не відповідає чуттєвості буржуа і є чужою «реальним політикам», для серця яких милішими за підпільницьку боротьбу є праця в парламенті і переговори з окупантами...

Своєрідними світоглядними екстремами вісниківства можемо вважати такі концепти, як «лицарі абсурду», «трагічний оптимізм», «дон-кіхотство». В їхній основі лежить доведена до максимуму ідея вірності власній правді. Генеалогічно ці концепти сягають «*Contra spem spero*» Лесі Українки. Фактично, лицар абсурду або ж трагічний оптиміст – це квінтесенція донцовських волюнтаризму та «аморальності». Він – це матеріалізована неґація будь-якої «об'єктивності», будь-якої «реальності», місце яких заступає ідея та боротьба за її втілення.

Щоправда, якщо поглянути на вісниківські концепти з іншого боку, то за трагічним оптимізмом насправді можна побачити трагічний реалізм. По Другій світовій війні, у своїй книзі «Поетка вогняних меж» (книга присвячувалася життю і творчості Олени Теліги) Дмитро Донцов зазначав: «той, хто хоче передертися через дротяну загороду, або зломити ґрати, щоб вирватись на волю, може це зробити тільки лишаючи за собою подерті крила, шматки вирваного м'яса, сліди крові. Іноді й саме життя (...) Хто злітає вгору, може впасти додолу! Хто мандрує краєм пропасти, на гірські шпилі, може звалитися з кручі! Всякий перескок через вогняну межу є небезпечний. Хто, як в старі часи Середньовіччя, по довжелезній драбині видрапується на вали здобуваної твердині, може бути зіштовхнутий в провалля. З тим, хто переступає межу, є так, як з дитиною, що переступає межу невидимого й родиться в наш видимий світ: тоді завше рветься крик і летється кров, і біль, і радість, що нова людина прийшла на світ. Подібне буває і з цілими народами».

Оптимізм дорівнює реалізм, реалізм дорівнює оптимізм, але все це лиш під кутом зору засадничої трагічності життя. Трагізм вісниківства немає нічого спільного зі стражданнями невинної жертви. Так само він не «знімається», як у *haru end*'ї голівудського фільму. Цей трагізм не маскується якимось романтично-легковажним, інфантильним «наркозом». Навпаки, він чітко усвідомлюється і приймається, і тільки в усвідомленні суворої правди життя родиться мужня, справжня романтика боротьби, родиться завзяття для подолання здавалось би нездоланих перешкод, родиться «Хочу», тверезе щодо неминучості майбутніх жертв і сп'яніле візією перемоги?

Вісниківське середовище і революційна молодь УВО та ОУН – це два крила, якими злетіла в українську духовну та політичну дійсність міжвоєнна творчість Дмитра Донцова. Нам тяжко уявити злет національного духу українства без героїчної боротьби націоналістів-підпільників. Проте й друге крило – вісниківське – немало спричинилося до цього злету.

Дон Кіхоти, лицарі абсурду, трагічні оптимісти-реалісти суть не лише вісниківські концепти, але й засоби вираження природи революційної націоналістичної молоді, вихованої на хмільному слові темпераментного філософа і публіциста із Таврії.

***О, це було вогнистее вино,
Те, що сп'янило молодь героїчну!
По жилах розливалось воно,
Палило кров, до хмелю не привичну.
Правдиве «п'яне чоло» з буйних мрій,
Великих дум і молодого шалу,
Та хто не кинувся б від нього в бій
З широким розмахом збунтованого валу?***

Ці слова предтечі вісниківства Лесі Українки цілком стосуються того «вина», котрим Донцов, напоївши молодь, врятував Україну від смертельної тверезості. Дія цього «вина» відчувалася у кожному пострілі бойовика-націоналіста, у гордому вітанні «Слава Україні!», що стало звичним під час польських судилищ над українськими революціонерами, у проголошенні 30 червня 1941 року Акту відновлення Української Держави, у відчайдушності вояків УПА. Це ж «вино» продовжувало п'янити українських націоналістів, коли Донцов ще чіткіше став голосити традиціоналістичні та консервативно-революційні ідеї. Майже століття витримка полум'яних слів мислителя продовжує п'янити ще й досі.

ВІД ВОЛЮНТАРИЗМУ ДО «НАЦІОНАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ»

Вісниківський період творчості Донцова завершився із початком Другої світової війни. 2 вересня 1939 року мислителя заарештували і згодом відправили до концтабору Береза Картузька. По Другій світовій, пишучи статтю «“Касандра” Лесі Українки і проблема віщунства», Донцов згадував: «Впродовж кількох місяців перед 1-м вересня 1939 року мені снився, повертаючись періодично, сон, ніби я знову опинився в тюрмі, хоч розум мій (у сні) обурювався проти тої ідеї, бо без ґратів були вікна камери, двері тоненькі з звичайними замками... Але я віч-на-віч побачив її, пізнавши вже наочно цю тюрму, коли опинився у Березі Картузькій. Не один із тих, хто в нашу добу був у боях чи в тюрмі, оповів би подібні випадки».

Перебувати в концтаборі Донцову довелося недовго. Як і в випадку багатьох інших українських політв'язнів, падіння Польщі принесло йому волю, яку, однак, можна було досить швидко втратити, адже західноукраїнські землі окупувала більшовицька Москва. Про деякі деталі визволення Донцова з концтабору можна довідатися з його статті «Заповіт Святослава та ідилічні смерди». У ній мислитель згадує, що в'язні концтабору вийшли на волю після нічної втечі табірної сторожі. Відразу ж після виходу розпочався «тижневий марш за Буг».

Спочатку Донцов вирушає до Гданська, потім – до Берліну, де й мешкає до літа 1940 року. Покинути Берлін його змусили неприємності з боку гестапо, які, як виявилось, були інспіровані радянськими чинниками. Справа в тім, що радянські спецслужби нерідко засиляли до німецьких силових структур, зокрема гестапо, своїх агентів і руками цих агентів розправлялися з негодними їм особами. Така практика була надзвичайно поширеною в період німецької окупації України. Причиною неприємностей із гестапо у 1940 році став донос з боку більшовицького агента О. Севрюка, який на той час працював у міністерстві східної політики.

З Берліну у 1940 році за запрошенням Юрія Русова Донцов переїхав до Бухаресту, де до середини 1941 року видавав журнал «Батава». Там, однак, ситуація також була нестабільною. Саме у 1940 році на нетривалий час в Румунії прийшла до влади «Залізна гвардія», світоглядні засади якої значною мірою були близькими до поглядів пізнього Донцова¹. Та згодом режим послідовників Кодряню був ліквідований більш поміркованим генералом Антонеску. У Румунії мислитель не оминув нових неприємностей. У примітках до книги «Рік 1918, Київ» Донцов проводить паралелі між конспіративним життям в дні падіння гетьманату та своїм проживанням у Бухаресті: «Помагала ще звичайна, в такі часи, неузгіденість акцій між поодинокими органами влади. Подібне переходив я в 1940 р. під час короткої горожанської війни в Бухаресті, коли по

втечі короля Карла прийшла до влади вперше “Залізна Гвардія” (Кодряну), а згодом її усунув ген. Антонеску: в полудні я міг бути присутнім (з офіційним запрошенням) разом з іншими представниками чужоземної преси на пресовій конференції прем’єра, а вдома знаходив завізвання Сігуранці (рум. політична поліція) до такого і такого дня виїхати за границі Румунії. Внаслідок доносів декого з боку моїх “любезних земляків”, які перед приходом німців до Румунії доносили на мене як на “небезпечного германофіла”, а по приході німців – як на “небезпечного антантофіла”. Цею своєю увагою обдаровували мене деякі з моїх земляків майже в кожній країні, куди мене заносило емігрантське блукання, і де вони взяли патент завідувати українськими справами».

З Бухаресту Донцов на короткий проміжок часу повернувся до Берліну. Опісля він переїхав до Праги, де проживав довший проміжок часу. На межі 1943-1944 років мислитель востаннє побував у Львові. М. Сосновський стверджує, що у Празі Донцов працював у дослідній установі під керівництвом професора Карлового університету Ганса Йоахіма Баєра (напевно, мається на увазі Reinhard-Heudrich-Stiftung – Фундація Рейнгарда Гейдріха). В цей же час, продовжує дослідник, Донцов публікувався у кількох німецьких виданнях. Цим Сосновський заперечує твердження Донцова із його повоєнної статті «Емігрантські і советські марксистки проти націоналізму» про те, що він не публікувався «у нацистській пресі». У бібліографічному покажчику, до якого дослідник відсилає свого читача, згадується, щоправда, лиш празьке видання «Volkswissenschaftliche Feldpostbriefe». При цьому жодних цитат чи, принаймні, назв статей із того видання Сосновський не наводить.

Як вдалося з’ясувати автору цих рядків, видання «Volkswissenschaftliche Feldpostbriefe» розраховувалось на студентів, що воювали на фронті, та офіцерів військ Waffen-SS. Крім того виявилось, що у 1944 році видавництво Фундації Рейнгарда Гейдріха опублікувало книгу Донцова «Die Entwicklung des nationalpolitischen Gedankens in der Ukraine» («Розвиток національної політичної думки в Україні»), про яку Сосновський не згадує. Розшукати в українських бібліотеках цю книгу чи, тим паче, німецьку періодику, у якій друкувався Донцов, авторові не вдалося, хоч пошук у цьому напрямі є досить перспективним, позаяк може пролити більше світла на природу взаємин Донцова із німецькою владою. У монографії Андреаса Відемана «Die Reinhard-Heudrich-Stiftung in Prag (1942–1945)» про працю Донцова у цій німецькій дослідній установі не говориться ні слова, хоч Відеман і намагається показати українців німецькими колаборантами, зокрема повторює стару пропагандивну байку про участь членів ОУН у львівському погромі на початку липня 1941 року.

Те, що після Другої світової Донцов заперечував власне співробітництво у німецьких виданнях, можна пояснити цькуванням, яке розпочали проти нього найрізноманітніші новоявлені «демократи», чимало з яких під час війни самі працювали у різних німецьких установах (про повоєнні напади на Донцова див. детальніше у наступному розділі). Цілком імовірно, що задля того, щоб не давати зайвих козирів у руки своїм ворогам, Донцов просто був змушений приховати подробиці свого перебування у Празі. До речі, Український вільний університет (УВУ), що діяв у окупованій німцями Празі, певний час, з травня

1942 року, також курувався вище згаданим Гансом Йоахімом Баєром (Див. про це у роботі С. Віднянського «Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині...»). Якщо керуватися логікою, згідно з якою тогочасна діяльність Донцова була чимось поганим, то до числа «злісних нацистських колаборантів» варто було б віднести і таких знаних науковців, викладачів УВУ, як Іван Мірчук чи Вадим Щербаківський. Власне, можна було обійтися і без наведених щойно «виправдань», проте на сьогодні аж занадто демонізованою є тема так званого «колабораціонізму». Донцову ж за такої ситуації ледве не кожне слово, сказане німецькою, можуть зарахувати за «гріх».

Період Другої світової війни був не менш важливим за вісниківський, хоч у багатьох аспектах від нього різнився. Так, вісниківський період характеризувався не лише своєю концептуальністю, але й популярністю, суспільною пасіонарністю Донцова. Період Другої світової таким бути не міг з огляду на специфіку самого воєнного часу. У якомусь сенсі під час Другої світової Донцов «заліг на дно». Суспільний вплив «Батави», про яку зараз піде мова, був у рази меншим за вплив ЛНВ. Світ побачило лише сім чисел цього журналу, але й ті числа, очевидно, дійшли до досить обмеженого кола читачів. Та попри це, значення «Батави» і тієї епохи, що її розпочав цей журнал, полягає у виразній концептуальності, а саме у тому, що під час Другої світової війни відбувся остаточний поворот Донцова у бік традиціоналізму. Центральною темою «Батави» був не волюнтаризм, а концепція, названа «національним традиціоналізмом». Згодом ідеї «Батави» були конкретизовані і систематизовані у книзі «Дух нашої давнини», що вийшла 1944 року у Празі й була, на мою думку, найважливішим твором, що вийшов з-під пера Донцова.

Очевидно, у 1944 році, коли з'явився «Дух нашої давнини», ця книга виявилася не зовсім вчасною у тому сенсі, що ще тривала війна. Та про захоплення цією книгою з боку націоналістичного середовища свідчить той факт, що вона «заходами прихильників автора» була перевидана у 1951 році, а її уривки публікувалися у повоєнних націоналістичних виданнях. На цьому тлі журнал «Батава» був дещо призабутий. Такий стан речей є несправедливим з дослідницької точки зору: якщо недостатність впливу «Батави» на українське громадянство компенсував «Дух нашої давнини» та повоєнна творчість мислителя, то для повноцінного вивчення, реконструкції ідейної еволюції мислителя дослідження «Батави» є необхідним.

Наразі, якщо не рахувати згадок про «Батаву» у монографіях М. Сосновського та С. Квіта, а також у окремих публікаціях О. Багана, їй присвячена лиш окрема розвідка сучасного дослідника Олександра Маслака «“Національний традиціоналізм” – політична філософія колабораціоністської “Батави” (пролегомени до реконструкції основних ідей)».

Відзначаючи концептуальне значення «Батави», М. Сосновський робить змістовне зауваження щодо того, що нова, у порівнянні з ЛНВ та «Вісником», спрямованість журналу була помітною навіть у його дизайні: «Про нове спрямування у Донцова в тому часі вказує той факт, що на обкладинці “Батави” немає емблеми з головою вовка, відомого знаку “Вістника”, яка наче символізувала характер ідеології “чинного націоналізму” у період 30-х років. Замість цієї емблеми в “Батаві” поміщена емблема, на яку складається козацька ша-

бля та гусяче перо до писання, на яких спирається княжа відзнака з хрестом, символи “традиційної України». О. Маслак уточнює цей момент наступним чином: «На обкладинці другого числа бухарестського часопису розміщено емблему, що складалася із двох елементів – шаблі та згаданої Сосновським “княжої відзнаки з хрестом” (насправді, відомої християнської монаршої інсигнації – т.зв. “globus cruciger”, “королівського (або імперського) яблука” або ж “держави”). На зображеннях (не “титульних”) в окремих числах ця емблема справді доповнюється “писарським пером” (очевидно, символом інтелектуальної праці). Але на задній сторінці четвертого, шостого та сьомого числа можна спостерігати вже більш складну символічну конструкцію, яка складається із згаданої вище “держави” а також шаблі, розкритої книги, гетьманської булави та латиномовного гасла “DEUS, PATRIA, DUX”. Ця складна конструкція, очевидно віддзеркалює елементи “ідеологічного кредо” часопису, з виразними апеляціями до загальнохристиянського монархічного та суто українського гетьманського принципу. Стосовно ж гасла, то однозначну семантику мають лише перші його дві складові – “Deus” (Бог) та “Patria” (Батьківщина). Слово ж “Dux” мало в європейській політико-правовій термінологічній традиції одразу кілька значень. Прямий латинський переклад цього слова – лідер, вождь, “провідник” (від лат. дієслова ducere – вести). У римську епоху це був титул, що спочатку позначав будь-якого командувача армійських підрозділів, а згодом високий військовий та адміністративний ранг. В епоху Середньовіччя слово “Dux” було латиномовним позначенням західноєвропейського герцогського та слов’янського князівського титулу. І, зрештою, в ХХ ст. в італійській мові слово “Dux” набуло поширення у формі “Duce”, для означення особистої диктатури Муссоліні. В українському контексті, в епоху козацької державності, слово “Dux” вживалося для перекладу на латину українського титулу “Гетьман”. Таким чином, очевидний полісемантизм слова “Dux” відсилає одразу до кількох політичних традицій: римської, середньовічної західноєвропейської монархічної, модерної диктаторської та української козацької. В контексті українського політичного дискурсу першої половини ХХ ст. це слововживання означало певний синтез гетьмансько-консервативної та націоналістично-вождистської течій політичної думки».

Той «синтез гетьмансько-консервативної та націоналістично-вождистської течій політичної думки», про який говорить Маслак, не в останню чергу був пов’язаний із впливом на Донцова згаданого Ю. Русова, за сприяння якого і видавалася «Батава». Приязні відносини між представником гетьманського руху Ю. Русовим та натхненником націоналістичної молоді Д. Донцовим розпочалися ще в вісниківський період. Русов був автором книги про Салазара, що вийшла у серії «Книгозбірня Вісника». Близькою до ідей Донцова була дружина Юрія Наталія Геркен-Русова. Саме Донцов, Русов та Геркен-Русова були головними авторами публікацій в «Батаві». О. Маслак слушно зауважує, що вслід за Русовим, починаючи з 1940-х років, Донцов часто звертається до творчості Григорія Сковороди (очевидно, дослідник має на увазі саме вплив Русова на Донцова, а не навпаки).

Головними ідеями, що складали концепцію «національного традиціоналізму» «Батави», були ідеї аристократизму, ієрархічного суспільства, апеляції до «історичної традиції», опертя на християнську віру. Щоб зрозуміти, наскільки новими ці ідеї були для Донцова, варто повернутися до вісниківського періоду його творчості, поглянувши на нього крізь призму традиціоналізму, адже у попередньому розділі ми чітко не артикулювали цей момент через необхідність розстановки дещо інших акцентів.

У листі В'ячеславу Липинському від 25 серпня 1926 року Осип Назарук зазначав, що Донцов у своєму «Націоналізмі» «схопив дещо» із ідей Липинського. Назарук навіть сподівався, що «його книжка зробить нам прислугу своєю негативною частиною». У чомусь Назарук мав рацію, та він безперечно недооцінив значення «негативної частини» не лише «Націоналізму», але й усієї міжвоєнної творчості Донцова. Як ми вже частково побачили у попередньому розділі, ідеї Донцова завдали чималого удару по панівному на той час прогресизму. Не помірковані представники консерватизму Назарук чи Степан Томашівський зуміли здолати прогресистські засади політичного мислення тодішнього українства (вони, зрештою, навіть не ставили перед собою такого завдання), а саме Донцов, котрий спрямував свій волонтаризм проти раціоналізму та матеріалізму. Наближення Донцова до специфічної форми платонізму, про що також ішла мова, означало, що він значною мірою повстав проти пануючої парадигми Модерну і перейшов на позиції, що були близькими Премодерну. У цьому визволенні з-під впливу, сугестії Модерну і полягало консервативно-революційне значення «негативної частини» ідей філософа. Фактично, «негативна частина» філософії Донцова підготувала ментальний ґрунт для майбутнього переходу на позиції традиціоналізму. Однак поза цією «негативною частиною» вісниківський період творчості Донцова характеризується також іншими традиціоналістичними моментами.

Про традиціоналізм Донцов говорить вже у 1922 році у статті «До старих богів» (згодом стаття була переопублікована під заголовком «До традицій»). Дуже промовисто, що епіграфом до своєї статті Донцов обрав слова Ф. Ніцше «Воскресають лиш там, де є могили». Власне, заклик поглянути на «могили» і віднайти в них орієнтири для національного воскресіння і є центральним мотивом статті «До старих богів». Донцов радить українській молоді «закликати “на пораду” тіні великих предків», «студіювати “повісті временних літ”» тощо. Традицію він розглядає в націоналістичному ракурсі – як фундамент, що скріплює різні покоління однієї нації. Ці націоналістичні міркування водночас змушують мислителя виступити проти прогресизму. «Нація, – говорить Донцов, – це щось більше, як ті, що хочуть сьогодні робити її історію. Се велика спільнота тих, що живуть, і тих, що жили. Ці останні – далеко численніші від перших і – не все від них дурніші. Вони не щезли навкі з нашого життя. Сходячи з історичної арени, вони заповіли дітям і внукам свої погляди, ідеї, цілі, які здійснюють звичайно не одною генерацією». «Борючись і вмираючи за національний ідеал», продовжує автор, вони «лишили нащадкам велику кількість мрій, поривів, величезну силу колись активної молоді генерації... цілу симфонію ідей, в яких вразливе вухо знайде свій сенс: ряд відірваних наяків, з яких думаючий політик випровадить ідеал нації...»².

Поняття традиції стає центральним у праці 1938 року «Де шукати наших історичних традицій» (друге видання цієї книги побачило світ досить швидко – у 1941 році). На початку цієї праці мислитель твердить наступне: «Народ без традицій не живе, а животіє. Коли тратить свої, йому вбивають у голову чужі, бо не може жити ніяка людська спільнота без певних правил і наказів. Традиції – це панцир, який оберігає спільноту від ворожих ударів, немов тіло вояка, не дає йому охляти. Прив'язання до мови, віри, звичаїв, до ідеалів предків, їх моральних, релігійних, політичних, економічних і соціальних догм, вистражданих і викуваних в огні змагань і переказаних прадідами внукам, – це прив'язання є фундаментом нації». Як бачимо, у даному випадку Донцов розглядає традицію як «панцир» і, знову ж таки, «фундамент» нації. Апеляції до минулого, котрі здійснює мислитель, мають на меті створити позитивний міф сильної, державної нації або нації, що бореться за свою свободу. «Традиції», що відповідають реалізації цієї мети, Донцов протиставляє «традиціям» XIX ст., які, будучи прогресистськими, раціоналістичними і матеріалістичними, водночас є космополітичними і пацифістськими, такими, що руйнують націю. При цьому в одному з фрагментів книги Донцов робить досить цікаве зауваження: «Ставлячи питання, які традиції ми маємо взяти собі за дороговкази в історичну мандрівку, я вибрав собі якраз традиції нашого “темного середньовіччя”, але не як прихильник тої чи іншої форми правління. Мені ходило не про зверхній фасад минулих віків, не про напис над будівлею... лише про дух, що одушевлював і окрилював людей тої далекої доби». Можемо сказати, що такий «традиціоналізм» тодішнього Донцова усе ж підпорядковувався плеканню волонтаризму, хоч сам волонтаризм, у свою чергу, готував ґрунт для традиціоналізму у більш легітимному значенні цього слова. Донцов своїми творами переслідував «утилітарну» мету зміцнення сили власної нації, але цим, можливо до кінця того не усвідомлюючи, розчищав дорогу для революції не лише національної, але й консервативної.

Ще одним моментом становлення традиціоналістичного світогляду Донцова у міжвоєнний час були його роздуми про прихід Нового Середньовіччя. Варто зазначити, що концепція Нового Середньовіччя чи не вперше була розроблена російським філософом Павлом Флоренським, який замість прогресистського, лінійного бачення історії висував ідею циклічного чергування середньовічної та ренесансної епох. Згодом, на початку 1920-х років за ідею Нового Середньовіччя захопився Н. Бердяєв. «Рациональный день новой истории кончается, солнце его заходит, наступают сумерки, мы приближаемся к ночи» – з задоволенням констатував філософ у книзі, котру так і назвав: «Нове Середньовіччя». При цьому Бердяєв, будучи християнським філософом, не говорив, що Нове Середньовіччя обов'язково буде часом ресангелізації, повторної християнізації людства. Нове Середньовіччя значило для нього насамперед повернення середньовічної почуттєвості, і виразні риси цієї почуттєвості, нехай і в «демонічній редакції», філософ вбачав у революційному більшовизмі. Подібна рецепція ідеї Нового Середньовіччя була характерною і для Донцова.

В опублікованій у 1936 році статті «Великий бенкет» Донцов з задоволенням цитує розчарування тих, хто вірив у «Прогрес» та пацифізм: «“Хвиля

варварства заливає світ! Рецидив середньовіччя панонитесь всюди. Хвилина просвітку, яку ставить доба лібералізму в історії, згасає в історії людського роду” – заламує руки жидівський “Nasz Przegląd”. А за ним побожна “Нова Зоря” і фривольна “Жінка”, і сальонові соціалісти з ІІ Інтернаціоналу, і англійські пастори.

Забувають лише, що:

Коли доба лібералізму була “просвітком”, то не є вона чимось нормальним і вічним; не треба бути поетом щоб побачити, що часи, про які читаємо Єзекіїля, знайдемо не лише в Біблії, не лише в минулім; ми – сотки мільйонів – живемо в подібних часах...»

Стаття «Великий бенкет» присвячувалася антибільшовицькому опору в Україні 1917-1920 років та боротьбі проти сил Інтернаціоналу в Іспанії³. І в першому, і в другому випадку Донцов бачить протистояння, що за своїм духовним виміром є близьким Середньовіччю: «В своїм першій молодечім розгоні большевизм гордив табором своїх противників. (...) І раптом над Дніпром, над Іруном, в Альказарі заgrimіли перуни, з’явилися “полки янголів”! (...) Проти безоглядності одних встала ота “понура фурия і холодний реалізм” других, “середньовічна суворість”, “екстаза”, “посвята” часів, коли в Європі здвигали готичні собори, коли віра тих, що в них молилися, зривалася у височину, від нікчемності і принад “світу цього”...»

Цікавою є також стаття 1937 року «Доба релігійних війн». Як уже зазначалося у попередньому розділі, Донцов розглядав протистояння з більшовизмом як різновид релігійних війн. Однак у цьому полягав не лише особливий пропагандивний прийом, але й щира рецепція приходу нової доби – доби Нового Середньовіччя. Важливим у цій статті є момент, у якому Донцов порівнює боротьбу лівих та консервативних сил у ХІХ ст. і в сучасний йому час: «Не про боротьбу жменьки реакціонерів із народом йде тепер, лиш про боротьбу двох “релігій”... (...) І методи боротьби нових “релігій” – націоналізму і лівиці не ті, яких уживала “реакція”. “Реакція” боролася з соціалізмом виїмковими законами, поліцією... Тепер – націоналізм бореться з “релігією” Маркса інакше – плебісцитом крові мас...» Тут мислення Донцова знову показує свій консервативно-революційний характер: час, коли консервативні сили боролися проти руйнівників традиційного порядку речей зброєю Модерну («законами» та «поліцією»), для мислителя є менш цінним, ніж час, коли, хоч руйнівники і здобули чимало перемог, та проти них велася органічна, фанатична, релігійна боротьба, звільнена від духу Модерну з його культом інструментального розуму.

Тема національного проводу, котрій Донцов присвячував надзвичайно багато уваги і на сторінках «Багави», і в «Дусі нашої давнини», і в післявоєнній часи (тобто у виразно традиціоналістичний період творчості), для вісниківського періоду також не була чужою. Цій темі мислитель присвятив такі свої роботи, як «Кількість чи якість», «Маса і провід», «Партія чи орден» тощо, а також зачепив її в «Націоналізмі» (там, де йдеться про «творче насильство» та «ініціативну меншість»). Саме в міжвоєнний час Донцов розробив концепцію політичного ордену як оптимального способу інституційного оформлення націоналістичного руху. Значною мірою ця концепція була реалізова-

на в ОУН. Василь Іванишин, розмірковуючи у своїй праці «Нація. Держава. Націоналізм» над причинами двох розколів в ОУН, навіть висунув версію, що цей розкол був неминучим тому, що ні «мельниківці», ні «двійкарі» не були спроможними й надалі рухатися орденським шляхом.

В оптиці традиціоналізму міжвоєнна концепція ордену була важливою з тої причини, що вона категорично заперечувала панівний на той час егалітаризм. При цьому важливим є не тільки те, що концепція ордену протиставлялася егалітарній концепції демократії, але й те, що вона спиралася на традиційні уявлення про вроджену нерівність людей. Тобто Донцов уже в міжвоєнний час заперечував як соціально-політичний, так і антропологічний егалітаризм. Звироднілим уявленням, які перетворювали людей на масу безбарвних, знеособлених атомів-індивідумів, що є, звичайно, рівними між собою, Донцов протиставив вчення про засадничо різні людські природи і про «ініціативну меншість», яка внаслідок особливостей власної природи покликана до провідництва.

Чимале значення мала детронізація Донцовим такого модерного божка як гуманізм. На превеликий жаль, для абсолютної більшості сучасних представників Західної цивілізації поняття «гуманізм» позначає щось позитивне. Навіть Католицька Церква пішла за духом часу і вживає це поняття у своїх офіційних документах (щоправда, в цих документах вслід за католицьким філософом Жаком Марітенем переважним чином вживається поняття «інтегральний гуманізм»⁴). Насправді ж, гуманізм – це антитрадиційна і антихристиянська світоглядна установка. Як явище ідейної дійсності, гуманізм виник у XIV ст. в Італії і став причиною акселерації процесу занепаду традиційної Європи. Суть гуманізму зводиться до проголошення людини найвищою цінністю; з християнської точки зору це проголошення є nonsensom, адже найвищою цінністю для християнина має бути Бог.

У «Націоналізмі» Донцов критикує українство за те, що воно було просякнутим «наскрізь дрібно-міщанськими ідеалами звироднілого гуманітаризму» і ставило ці «ідеали» понад «“метафізичні” вартості». Донцов доводить шкоду такого «гуманітаризму», показуючи, що абсолютизація людської одиниці призводить до нехтування інтересами нації. До християнської критики гуманізму Донцов вдався вже після Другої світової. Проте і критика вісниківського періоду мала неабияке значення, адже, по-перше, важливим був сам факт детронізації, надання поняттю «гуманізм» негативного значення, по-друге, утворений внаслідок цієї детронізації вакуум Донцов заповнив «“метафізичними” вартостями», а від цього був лише один крок до побудови традиційного, теоцентричного світогляду.

Наостанок піднімаємо таке надзвичайно важливе питання, як ставлення Донцова до релігії. Немає нічого дивного у тому, що в період свого захоплення соціалізмом Донцов був антиклерикалом. Однак його антиклерикалізм руйнувався так само швидко, як і його соціалістичні ілюзії. Зміна його ставлення до релігії була помітною вже у 1916 році, коли з-під пера мислителя вийшла стаття «Справа Унії». У 1924 році Донцов пише статтю «Церква і націоналізм». У ній своє бачення націоналізму він протиставляє «націоналізму 19 віку, що вийшов із принципів 1789 року, був виразно антицерковний або, як звикли

в нас говорити, “антиклерикальний”». У цій же статті мислитель доходить до висновку, що «похід проти Церкви є рівночасно і похід проти нації». У 1928 році Донцов пише статтю «Патрія чи Еклезія?», у якій репрезентує власний погляд на проблему узгодження інтересів Церкви та нації. Нарешті, у 1935 році в «Книгозбірні Вісника» вийшла книга Донцова «Кардинал Мерсіє: слуга Бога і нації». У ній натхненник і теоретик націоналістичного руху ставить за приклад українському духовенству та й, зрештою, усьому громадянству бельгійського кардинала Мерсьє, який під час Першої світової війни став символом незламності бельгійського духу у боротьбі з німецькими окупантами.

Стаття «Патрія чи Еклезія?» є надзвичайно цінною тим, що у ній мислитель пропонує власний рецепт боротьби з процесом секуляризації. «Оздоровлення Церкви, – зазначає Донцов, – прийде не через вузький церковний абсентеїзм, який гордить “ринком” та забуває, що Церква не є лиш Божа, а й людська установа, яка ділає серед людської спільноти. Се оздоровлення прийде й не через пересажене підкреслення “людського” характеру Церкви, яке забуває про її суто церковну місію. Воно прийде не від фанатиків форми, але від тих, що знайдуть синтезу “вічного” з “дочасним”». Під «ринком» Донцов розуміє світську сферу, зокрема сферу політики, і закликає Церкву «спуститися» до цієї сфери, щоб не дати їй відірватися від релігії, адже «ніде... авторитет не рятувався чисто механічними заходами. Кожна еліта, в тім числі і церковна, мусить, опріч того, довести загалові, що хоч стоїть над ним... але про сей загал дбає. Інакше вона впаде, як упали царська, габсбурзька або оттоманська імперії мимо формальних змін у своїй організації, мимо численних інновацій і конституцій. Дбати ж про загал без “політики” неможна». Хтось може побачити у міркуваннях Донцова прагнення до політизації Церкви, її використання у суто практичних, «земних» цілях. Однак така думка є вірною лише частково. Як націоналіст, Донцов був зацікавлений в заангажованості Церкви в національне життя. Проте його турбота за Церкву видається досить щирою. Ба більше, Донцов, фактично, відстоює традиційне бачення ролі екзотеричної релігії у суспільному житті: усі сфери суспільного життя, в тому числі й політика, мають бути просякнуті релігією (в християнському контексті – бути евангелізованими). Таке бачення кардинально різниться від модерного бачення релігії, згідно з яким релігія має бути витісненою на суспільний маргінес і залишатися «приватною справою».

Отож, як бачимо, еволюція Донцова в бік традиціоналізму у міжвоєнний час є безперечною. Чим же на тлі традиціоналістичних моментів у творчості вісниківського періоду вирізнялася «Батава» та пізніший «Дух нашої давнини»?

Насамперед, на сторінках «Батави» відбулося поглиблення учення Донцова про національну еліту. У своїх бухарестських публікаціях мислитель надзвичайно часто апелює до поняття касти. Якщо поглянути на творчість Донцова в цілому, то поняття касти та ордену мають у ній певну синонімічну схожість. Проте, говорячи про касту, Донцов говорить не лише про політичний інститут, але й про суспільну верству і цим прокладає місток до повноцінної концепції ієрархічного, станового суспільства. У статті «Головні прикмети провідної касти» Донцов пише: «Що таке каста? Не говоримо тут про касти в

Індії, що мають специфічне значення. Уживано цю назву в ширшому сенсі. В цьому сенсі під кастою розуміють окремі верстви в ієрархічно-будованім суспільстві. Правляча верства вирізняється від інших своїми особливими суспільними обов'язками і привілеями, навіть своєю окремою мораллю і звичаями (кастові “пересуддя”, “дух касті”). Каста теж вінчається крайньою суворістю своїх приписів, що регулюють приналежність до неї, її засад і способу життя, суворою сепарацією від інших верств або каст суспільства». У цих рядках ми бачимо, з одного боку, повну прихильність до ідеї станового суспільства, у якому, очевидно, поняття стану (касти, верстви) не може зливатися з поняттям ордену. З іншого боку, максималізм мислителя ставить перед правлячою верствою досить високі вимоги, задовольнити які може орден (елітарна група поміж провідної верстви), але не верства в цілому.

Безперечно більшу роль, аніж на сторінках «Вісника», почала відігравати на сторінках «Батави» релігійна (християнська) проблематика. Автори публікацій у бухарестському часописі декларували свою вірність християнству, апелювали до «єдиного вірного, всіма признаного, непомильного авторитета нашої Церкви» (Н. Геркен-Русова).

Надзвичайно важливими були міркування Донцова про те, що провідна верства має вести свій народ тим шляхом, який відповідає «історичній традиції». З цього приводу в «Головних прикметах провідної касті» мислитель говорить: «Видумані цілі” касті, її “фантастичні видива” удасться їй накинути лише тоді своїй добі і нації – коли вони впливають з її історичної традиції. Жорстко і заслужено Доля покарала “вождів” нашої демократії за те, що забула про цей закон життя. За те, що свою абстрактну ідею (яку думали вони, що скопювали з ідеї “народу”) старалася проводити не лише мляво і нездарно, але й тому, що ворожа всім нашим традиціям була їх думка». Фактично, Донцов відстоює ідею іманентності національному існуванню того, що зве «історичною традицією». Якщо національна еліта реалізує своє провідництво згідно з цією «традицією», то вона забезпечує власне існування і сприяє процвітання всієї нації. Натомість наслідком відходу від «традиції» є втрата власного становища і занепад національної спільноти, зокрема її іноземне поневолення; коротко змалювати цю логіку можна протиставленням в одній із пізніших статей Донцова «своїї традиції» та «чужого кия». Зазначу, що подібне розуміння «історичної традиції» було притаманним і для Юрія Русова, котрий говорить про іманентність національному існуванню не лише «традиції», але й «місії»: «Якщо нація не розуміє свого призначення, сходить на манівці, ба, часом збочує і діє проти своєї місії, то рано чи пізно занепадає і провідну роль перебирає інший народ» («Євген Маланюк і поезія Визвольних змагань»).

«Дух нашої давнини» продовжив, увиразнив і систематизував учення Донцова про провідну верству. Саме проблема національної еліти є центральною темою цієї книги, причому мислитель розглядає дану проблему у подвійній оптиці – в оптиці історичних негараздів української нації і в оптиці занепаду усєї Західної цивілізації.

Перша частина «Духу нашої давнини» присвячена проблемі занепаду української державності. «Із яких причин і через кого спустошена земля наша?» – цими словами Самійла Величка мислитель розпочинає передмову

до своєї праці і у першій її частині намагається відповісти на запитання літописця. Причиною національного занепаду, вважає Донцов, завжди була, є і буде дегенерація провідної еліти. «Риба гниє з голови» – цією приказкою, яку цитує сам Донцов, можна коротко змалювати бачення мислителем причин національних негараздів.

Причиною занепаду козацтва, «козацького панства», на думку Донцова, є те, що «стало це панство задемократичне з інстинктами не лицарськими, а підвладного демоса». Воно, вважає мислитель, «стратило заінтересування до вищих національних справ (його інтересувала не слава, а страва), присвятивши ся приваті (приватним інтересам. – І.З.), стратило войовничий дух і віддалося заняттям, не властивим провідній верстві».

Між іншим, подібні думки лунають ще й досі, і то не лише у вітчизняному, але й у зарубіжному середовищі. Цікавим у цьому відношенні є дослідження московського історика-медієвіста Романа Багдасарова «За порогом: запорозьке рыцарство XV–XVIII століть». Резюмуючи це дослідження, Андрій Матюхін – автор огляду «Україніка “Волшебной горы”» – зазначає, що у праці Багдасарова «Запорізьке козацтво розглядається не лише як соціальна структура, а й як містичний кшатрійський (війський) орден, що живе поза нормами “профанної” моралі та “побутової” релігійності». «У цій праці, – продовжує Матюхін, – заперечується спрощене уявлення про Січ як про таку собі профанічну “демократичну республіку”, чим “грішить” немало українських істориків-позитивістів, що переносять свої власні ліберальні уявлення про сучасний суспільно-державний ідеал на козацьку добу. Роман Багдасаров доходить висновку про унікальність Січі як ініціативного кшатрійсько-мілітарного ордену, прямих аналогів якому не було в історії герметичних та езотеричних організацій. За думкою автора, саме втрата українським козацтвом у XVIII столітті містичного виміру буття потягла за собою обуржуазнення козацької старшини та профанацію ідеї української державності. Кшатрійів-воїнів потіснили вайшї-торгівці та землевласники – люди з зовсім іншою психологією, негероїчним світовідчуттям та відмінними стереотипами соціальної поведінки. Не випадково Запорозьку Січ знищила саме Російська імперія, котра, як відомо, відійшла од традиціоналістсько-сакрального виміру державності». Не важко помітити, що такий погляд на історію козацтва значною відповідає ідеям «Духу нашої давнини».

Слід зазначити, що Донцов досить скептично ставився до тих схем національної історії, згідно з якими над українцями постійно висів фатум бездержавності. Значний занепад українців як нації він пов’язував із занепадом «козацького панства» в умовах московського панування. Натомість попередні століття української історії видавалися йому не такими драматичними: «Наша історія знає менше перерв, ніж загально прийнято думати. На слухну думку Максимовича, татарська неволя тривала лише 80 літ від 1240 до 1320, коли бере початок доба литовсько-руської держави, де наш елемент панував не лиш культурно, релігійно й мовно, але й політично й військово. Саме князівство київське, хоч і в васальній залежності від Литви, існувало аж до 1471 р., року смерті останнього київського князя Семеона Олельковича. Панування Польщі тривало (на Лівобережжі) властиво лише теж 80 літ від Люблінської унії

1569 р. до Хмельницького 1648 р. Литовсько-руська знать служила зв'язком між князівською добою і новою козацькою». «В Д. Вишневецьким, – продовжує Донцов, посилаючись на Володимира Антоновича, – з'єдналися риси вагря-дружинника з рисами литовського князя часів Ольгерда і Вітовта».

Щойно наведені міркування були і залишаються важливими з огляду на необхідність традиціоналістичного і націоналістичного міфотворення, котре, з одного боку, є дієвими ліками від недуг національної ментальності, з іншого – слугує надійною противагою міфології «Прогресу». Говорячи, що «наша історія знає менше перерв, ніж загально прийнято думати», Донцов утверджував важливий державотворчий міф і підсилював власну традиціоналістичну концепцію, адже таким чином, по-перше, створювався позитивний образ «нашої давнини» і, по-друге, національні негаразди вкладалися в прокрустове ложе традиціоналістичної рецепції історії.

Що стосується «упадку народницько-марксівської демократії 19-20 вв.», то тут Донцов дещо поглибив вісниківську критику «провансальства» та «драгоманівства», зробивши акцент не лише на ідеології цієї «еліти», але й на її ментальності. «Дух цієї інтелігенції, – пише Донцов, – був духом юрби, матерії, що виглядає свого майстра, який оформив би її». Саме в контексті такої ментальності стають зрозумілими ідеї соціал-демократичної інтелігенції: «Ідеал її держави був анархістичний, безвладний, безієрархічний. На державу вони дивилися не з точки погляду творця, а з точки погляду матерії у руках різьбяря. Вони мріяли про те, коли не буде ні касти володарів, ні підвладних, ні ієрархізованої держави, тільки аморфна маса, зегалітована людська череда рівноправних атомів... Ця інтелігенція виступала “за поступ і щастя”, не за організацію і силу, проти “попівських тортур, муштрованого війська”, проти “катедр і амвонів”, звідки “лється темнота”, на бідний люд (Франко). Це був протест безформної, інертної матерії проти всякої упорядкованої суспільності: проти війська взагалі (проти “мілітаризму”), проти каранья зла і примусу взагалі (проти тюрм), бо це ж було “насильство над людиною”, проти всякого оформлення духа маси, проти “катедр і амвонів”, хоч би з них плила проповідь високої етики, яка тримає суспільство в моральній дисципліні і надає йому сили».

Отож, соціал-демократична інтелігенція у «Дусі нашої давнини» постає як така, що не лише мала хибні ідеї та ухилилася від «історичної традиції» власної нації, але й як така, що характеризувалася природою, засадничо чужою провідницькій верстві. Тому й «впав на цю інтелігенцію, а за нею на цілий народ, новий бич Божий, меч большевизму, меч верстви, яка свого права первородства не зрікалася і вміла підпорядкувати не тільки чорну буденну працю свого народу, але й чужих – своїм власним мріям та ідеалам». Невідповідність української соціал-демократії провідницьким завданням Донцов чудово проілюстрував рядками з «Енеїди» Івана Котляревського:

***Були златії дні Астреї,
І славним був тоді народ,
Міняйлів брали в казначей,
А фіґлярі писали щот,***

*Вожатими були сліпі каліки,
Ораторами недоріки,
І все робили назворот:
Що стріють треба, то ломали,
Що треба кинуть, то ховали,
Що класть в кишеню, клали в рот.*

Як і в багатьох інших творах Донцова, аналіз причин занепаду козацької еліти і викриття соціал-демократичної інтелігенції, будучи негативною частиною «Духу нашої давнини», стали тлом для нанесення позитивного ідеалу. Цього разу таким ідеалом став не «чинний націоналізм», а традиціоналістична концепція ієрархічного станового суспільства. «Ієрархізація суспільності й на ній збудований державний лад... – пише мислитель, – є конечна (обов'язкова. – І.З.) передумова правильного діяння суспільного організму. (...) Це було правилом у героїчні часи старої України. Це є постулатом України сучасної». Як і в публікаціях бухарестського періоду, в «Дусі нашої давнини» Донцов говорить не просто про орден, а про цілу касту, характеристиці якої приділяється досить значна увага. «Каста правителів, не назвою, а суттю, – зазначає філософ, – повинна бути окремою громадою, зліпленою, по-перше, з іншої глини, викута з іншого металу, ніж інертна, байдужа, хитлива маса; по-друге – мусить займати окреме становище, власне творити з себе окрему касту, позбавлену такого сталого контакту з масою, як це водиться в демократіях, де сьогодні цілковита нікчемність може завтра бути винесеною своїми приятелями демократичними на трон; по-третє, мусить ця каста виказувати зовсім інші прикмети духа й душі, інші ідеї мусять горіти в її головах, аніж це в обмеженій, нездібній вийти поза межі вузького кругу своїх буденних інтересів народної маси. Егалітарно-егоїстичні пориви й забганки юрби, ворожої всякій абстрактній, скріплюючій цілість ідеї, є чужі такій касті. Вогонь, що цю останню одушевляє, це ідея сили, порядку й організації цілості, підпорядкування їй відосередкових тенденцій самолюбних атомів людської спільноти. Свій задум, що хоче втілити “завтра” – протиставляє вона обмеженому прив'язанню маси до “сьогодні”, свої абстрактні високі ідеї – отчизни, Благочестя, Бога, блага “ненароджених”, честі – протиставляє каста правляча ідеї конкретної людини демократів... вічне напруження – сталому відпряженню й вигідництву... ідеї невблаганного побороювання зла, що підточує мораль та існування спільноти, – гуманізовмі і всепрощенню, внутрішню дисципліну – поблажливості й вирозумілості, благо цілого організму – безжурному й анархічному “частію” частин...»

Надзвичайно важливим є те, що у «Дусі нашої давнини» Донцов не обмежується бінарною опозицією провідної і підвладної верстви, а орієнтується на середньовічний поділ на три стани – духовенства, лицарства на чолі з монархом та посполитих, *oratores, pugnatores і laboratores* (тих, хто молиться, тих, хто воює, тих, хто працює). Щоправда, Донцов чітко не декларує, що на чолі суспільної піраміди має стояти саме духовенство, а не військово-політична еліта. Його приваблюють «Антоній та Феодосій, що уцивілізували “живучі звіринським обичаєм” племена, що рознесли релігійну і взагалі духовну куль-

туру старого Києва далеко поза межі держави», представників духовної та політичної еліти – аристократів хреста і меча – він нерідко ставить поруч, та, незважаючи на це, більше уваги він приділяє саме аристократам меча. У цьому український мислитель-традиціоналіст є досить подібним до італійського традиціоналіста Юліуса Еволи, який на перше місце ставив воїна, а не жерця, і цим відрізнявся від ревнителя традиціоналістичної ортодоксії Рене Генона, для котрого такий підхід був однозначно антитрадиційним (Детальніше про погляди Генона та Еволи див. наприкінці цього розділу).

Трьома рисами, які, за Донцовим, вирізняють касту «луччих людей», є благородство, мужність і мудрість. Як бачимо, мудрість, яка в умовах ідеального традиційного суспільства є притаманною передусім найвищій верстві – духовенству (хоронителям Традиції), – Донцов делегує верстві лицарській. Частково цю колізію можна пояснити наступними словами мислителя: «Давній устрій Європи спирався на “трьох китах”, які... називалися Dieu, гої, chevalier (Бог, король, лицар). Зміст цих понять такий: ідея Бога, яка домінувала над усім, усталювала культ певного морального закону... і для маси і для правлячої верстви, культ обов'язку й відповідальності за долю країни. Поняття держави, що втілювалося в особі володаря – створювало примат загального добра над цілою масою партикулярних інтересів різних груп, класів і одиниць. Нарешті існування окремої... підготовленої касты, в якій високо стояв культ Бога (моралі) і володаря (держави), надавало запоруку, що державні інтереси будуть в певних руках, та що низькі мотиви приватних інтересів або користі не гратимуть ролі в верхівки, якої почесним завданням є правити державою». Таким чином, попри відсутність чітко артикульованої ідеї духовенства як найвищої суспільної верстви, концепція Донцова була виразно ідеократичною і досить близькою до теократії, лиш «панування Бога» здійснювалося не через підпорядкованість світської влади найвищій церковній владі, а через її (світської влади) підпорядкованість ідеї Бога. Зрештою, як знаємо з історії, середньовічна папська теократія не була якимось чисто механічним підпорядкуванням королів Апостольському престолу у Римі. Уже у своїй праці 1961 року «Der Geist Russlands» («Дух Росії») характерній для Московії «помсті всесильних царів за будь-який вільний вияв духівництва» Донцов протиставляє «сповнену драматичних миттєвостей боротьбу між монархами і Папами» на Заході. Саме «сповнена драматичних миттєвостей боротьба», саме трагічний, творчий динамізм Середньовіччя створювали необхідні передумови для підтримання належного рівня релігійності – «влади Бога». Тому презентовану у «Дусі нашої давнини» концепцію не варто вважати такою, що є далекою від ідеї примату *oratores* відносно *pignatores*.

Говорячи про змальований у «Дусі нашої давнини» суспільний ідеал, слід зробити наступне зауваження: визнання Донцовим слухності за ієрархічно-становим суспільним устроєм стало логічним підсумком його платонізму і з пізнішим, післявоєнним теоцентризмом остаточно сформувало готичний характер світоглядної концепції мислителя, що проявлявся у різних її вимірах – від метафізики і естетики до соціальної філософії. Як зазначає С. Квіт, «готика виступає однією з головних підстав естетичної доктрини Дмитра Донцова. (...) Це естетика ієрархії, індивідуалізму і пристрасті на тлі вічності,

що розуміється як Бог»; у «Основах герменевтики» Квіт говорить, що готика «символізувала ієрархічний світ, у центрі якого стояв Бог. Найяскравіше вона виявилась в архітектурі – стремління вперед і вгору, крізь тонкі колони і стрільчасті арки до шпилів і вітражів, немов з темного дрімучого лісу – до світла, до Бога». Чітко виражений концепт готики був характерним насамперед для визначного вісниківця Євгена Маланюка; також він не був чужим для таких ідейно-естетичних соратників Донцова, як Ростислав Єндик, Юрій Клен, Леонід Мосендз. Донцов, хоч і не артикулював концепт готики в тій мірі, в якій це робив Маланюк, все одно утверджував саме готичний світогляд, тип світовідчуття, характер мислення.

Використовувати для позначення християнського ієрархічного світогляду, притаманного людям Середньовіччя, поняття «готика», що відсилає нас до архітектурного стилю, доречно з огляду на те, що сама готична архітектура була надзвичайно виразною маніфестацією того світогляду. Тут можна погодитися із думкою одного з дописувачів ОУНівського місячника «Визвольний шлях» о. Б. Куриласа, котрий зазначає: «В Європі романському стилеві прийшов на зміну готичний стиль, що його називають вершковым досягненням християнської цивілізації в будівництві. Уявляючи собі богів, древні греки своїм олімпійцям приписували людські пристрасті, вдачу, побут. Тому і храми для них будували на міру людей, найчастіше в горизонтальному напрямі. Палаці земських вельмож та храми відрізнялися хіба тільки ступенем імпазантності та висотою. Християнство ж виразно поставило догму Єдиного Бога, істоти духовної, “що сидить у славі на троні Божества” (канон Г. Н. Ісусові Христу), що Його “ніхто ніде не бачив” (перший соборний лист св. ап. Івана, 12). Отож з людського намагання з’єднатися з тим небаченим світлосяйним Богом, незважаючи на всю таємничість і відрубність (мається на увазі трансцендентність. – І.З.) Божества від усього створеного, постала готика. Храм того стилю людина буде у стрункіших формах, де лиш можливо залишає отвори для великих вітражних вікон, врешті вистрілює у синяву неба тисячі гострокінчастих вез у пошуках Бога. (...) “Моє царство – не від світу цього”, – сказав Христос (Ів. 18, 36). Отож будівничі готичних катедр намагалися ідеально зобразити перемогу духу над важкою матерією, ідею вертикальності над ідеєю приземності і шкурництва» («Есей про цивілізацію та стилі»)⁵.

Сьогодні, коли надзвичайно поширеною є «аберація християнства» (П. Іванишин), підміна цієї релігії гуманістично-прогресистською риторикою та почуттєвістю, не буде зайвим зауважити, що готичний, ієрархічний світогляд, що проєктується, зокрема, на сферу суспільного устрою, є світоглядом глибоко християнським. Псевдо-Діонісій Ареопагіт, один із найвизначніших християнських мислителів, говорив: «Ієрархія, на мою думку, є священним чином, знанням і діяльністю, що уподібнюється, наскільки це можливо, Божественній красі... Божественна краса, будучи простою і благою, будучи початком усякої досконалості, хоч і чужа усякому різноманіттю, повідомляє своє світло кожному по можливості, і тих, які робляться її причасниками, удосконалює через Божественне тайнодійство, відповідно своїй незмінності. Отож, метою Ієрархії є можливе уподібнення Богу і поєднання з Ним. Маючи Бога Наставником... вона, по можливості, відпечатує в собі Його образ,

і своїх причасників творить Божественними подібностями» («Про Небесну Ієрархію»). Початок ієрархії Псевдо-Діонісій бачить у «єдиній Причині усього суцього, у Святій Трійці, від Якої по благості витікає для усього суцього життя і блага життя» («Про Церковну Ієрархію»). Хоч наведені цитати стосуються, відповідно, ієрархії янголів та ієрархії священнослужителів, вони відображають загальний характер метафізики християнського платонізму, вказують на ієрархічний характер суцього. Як я вже зазначав у своєму нарисі «Війна і Провидіння», «ієрархічність є однією із основних засад християнського світогляду. Християнство можливе лише в топці платонізму (якщо, звісно, розуміти платонізм узагальнено). Християнський космос строго ієрархічний: трансцендентний Бог-Творець стоїть *понад* світобудовою і задає ієрархічність усьому суцьому. Ієрархічна метафізика визначає ієрархічність онтології, ієрархічність онтології визначає ієрархічність аксіології. Християнський спосіб існування – це постійна диференціація, розрізнення, розставлення акцентів: Творець – понад творіння (в т.ч. й інших людей), життя вічне – понад дочасне життя, цінності, що ведуть до Бога, – понад відносні блага земного існування»⁶.

Існування істинної суспільної ієрархії давало змогу середньовічному суспільству йти шляхом піднесення до Бога. Так звану феодальну піраміду можна вважати таким же символом спрямованості до трансцендентного, як і шпилі готичних соборів. Нині, на жаль, панує інша піраміда – піраміда Маслоу, що відображає «свинорилу спрямованість вниз» (Є. Маланюк), поневолення юрби «вільних» і «рівних» атомів-індивідуумів путами тлінної матерії, брудом суєти, що не дозволяє людині поглянути на Небо.

Варто зауважити, що трьохчленний поділ суспільства був характерний не лише для християнського суспільства епохи Середньовіччя. Загальновідомим є кастовий поділ у Індії, де, щоправда, третій стан поділявся на дві групи – вільних власників (вайш'ів) та найманих слуг (шудр), а самі кастаи були ізольованими. Імовірно, цілковита замкнутість індійських каст була наслідком спотворення первісного кастового устрою, який був притаманний не лише для арійських завойовників Індії, але й для абсолютної більшості індоєвропейських народів. Цікаво, що цей устрій, будучи, здавалося б, самозрозумілою річчю, протягом тривалого часу не визнавався науковим світом та й зараз не вважається аксіомою. Навіть ґрунтовні студії видатного французького дослідника Жоржа Дюмезіля постійно зустрічалися із мало аргументованою критикою наукового співтовариства. Загалом, підняття гасла ієрархічного станового поділу було і є характерною рисою будь-якого традиціоналізму, що виникає як реакція на розклад традиційного суспільства. У цю логіку цілком вписується грецький філософ Платон, якому довелося жити в епоху Античності, типологічно схожу на європейський Новий час. На тлі своїх сучасників Платон був типовим «реакціонером»-традиціоналістом. Він із ненавистю ставився до античної демократії та її звороднілих адептів. На противагу демократії Платон висунув концепцію кастового суспільства, очолюваного філософами, таким чином відродивши ідеал, що існував у минулому (лиш місце філософів займали жерці). Можна припустити, що метафізична система Платона значною мірою була відродженням старовинних метафізичних уявлень, котрі, у свою чергу, відповідали засадам первісного монотеїзму⁷. Недивно, що Донцов у «Дусі на-

шої давнини» часто апелював до соціальних та антропологічних ідей грецького мудреця. Типологічно Платон і Донцов досить схожі, адже обидва являють собою антитезу процесу занепаду, постають «реакціонерами» у найкращому сенсі цього слова, тільки Платон став критиком занепалялого язичницького суспільства, що не знало усієї повноти Традиції, а Донцов підняв своє слово-меч проти занепаду християнського суспільства, що було просвітлене Христовою вірою, проте проміняло цю віру на ідол «Прогресу». І Платон, і Донцов переслідувалися за свого життя і продовжують бути об'єктами критики сьогодні. Так, Карл Поппер – виразний апологет Модерну і лібералізму – вбачає у Платоні небезпеку для свого «відкритого суспільства», під яким насправді криється «прозора» (бо мало відчутна) диктатура тоталітарної ідеології лібералізму. Про те, яких атак продовжує зазнавати Донцов, нагадувати буде зайвим. «Дух нашої давнини» для цих атак – одна із улюблених мішеней, адже надзвичайно виразно показує не лише «реакційність», антидемократизм та «феодалізм» Донцова, але й його «расизм», про що також необхідно згадати.

Змальовуючи у «Дусі нашої давнини» свою концепцію ієрархічного суспільства та його провідної верстви, Донцов дійсно апелював до расового чинника. При цьому під «расою» він мав на увазі не макрораси (європеоїдів, монголоїдів, негроїдів та австралоїдів), а духовно-біологічні групи всередині білої раси, точніше – всередині українського народу. Спираючись на тогочасні дослідження в царині расової теорії, Донцов веде мову про остійську, динарську, медитеранську та нордичну «раси»; при цьому він апелює до концепцій таких визначних расологів, як Жозеф де Гобіно, Ганс-Фрідріх-Карл Гюнтер, Жорж де Ляпуж, Х'юстон Чемберлен та ін. Власне, те, що ідеї цих дослідників були використані нацистами, а також те, що автор «Духу нашої давнини», нібито подібно до нацистів, дотримувався «нордичизму», дало критикам Донцова підставу вкотре навішувати на нього звичні ярлики або ж, як це робить Сосновський, «об'єктивно» препарувати його спадщину – «“Расовий” аспект українського народу взагалі, – зазначає Сосновський, – і української провідної верстви зокрема, про що стільки написав Донцов, треба приймати не тільки з великим застереженням, а й прямо відкидати». Помилкою і відвертих ворогів, і «об'єктивних дослідників» Донцова у даному випадку є те, що вони, по-перше, не розуміють місця расового чинника у концепції Донцова і, по-друге, сприймають цей чинник у демонізованому світлі. Що ж насправді хотів сказати Донцов, ділячи українців на чотири «раси»?

Донцов, будучи досить тонким етнопсихологом, розробив концепцію расових елементів українського народу насамперед з метою чіткої диференціації українців за ознакою їхнього душевного і духовного характеру. Ті описи, які він дає представникам кожної «раси», вражають своєю проникливістю. Напевно, не один із сучасних читачів «Духу нашої давнини», співвідносячи психологічні і фізичні характеристики різних «рас», упізнає в цих характеристиках багатьох своїх співвітчизників. «Расову» диференціацію Донцов здійснював під кутом зору потенцій кожного расового типу у процесах національного державотворення та відродження ієрархічного суспільства. Безперечно, не можна вдаватися до жорсткого детермінізму і повністю узалежнювати душевні характеристики людей від їхньої зовнішності. Проте Донцов, здається, цього і

не робив, змальовуючи єдність психологічних і фізичних властивостей радше як «ідеальний тип», а не як закон, котрий завжди діє у емпіричному світі; тим паче, мислитель приділяв більше уваги саме психологічним, а не біологічним характеристикам. Враховуючи це, міркування Донцова можна вважати більш, ніж вдалимими і в українському, і в світовому контекстах.

Справді, Україна переживала періоди піднесення саме тоді, коли її провідну верству творили носії нордичного (середньовічна Київська держава з династією варязького походження на чолі) або нордичного та медитеранського (козаччина) типів із вмілим залучення до суспільних процесів носіїв динарського типу. «Багато нордійських первнів, – пише з цього приводу Донцов, – мала в собі наша блискуча доба князівської Русі, одинокі представники цієї раси виринають у перших початках козацтва і пізніше (Богун), де незабаром вигибають або розпускаються в динарсько-козацькмі типі козацького бароко, далекого пристрасного безкомпромисовому формолюбству й аристократизмові старого Києва. Прекрасний взір типа нордійця відтворив у літературі Гоголь у блискучій постаті пана Данила (у “Страшній помсті”), своєю цілісністю, лицарською сталевістю, дійсно старокиївською мужеськістю й елеганцією, такою відмінною від спримітизованих козацьких постатей нашого сучасного письменства». Водночас соціал-демократична інтелігенція та й, зрештою, численні філістери-обивателі (на тлі моралі яких Донцов закликав націоналістів до «аморальності»), будучи, значною мірою, винними у національних негараздах, є типовими представниками осоружного мислителю остійського типу. Зрозуміло, що в усіх цих випадках мова насамперед іде про психологічну відповідність змальованим Донцовим типам, хоч і фізичну відповідність також неважко простежити. Наприклад, про психологічні риси остійця та похідні від них ідейні та поведінкові особливості цього типу Донцов пише: «Стремління остійця в суспільнім житті – понизити все, що пнеться догори, що виступає з рядів, робити отарою, чередою. (...) В історичних конфліктах їх роль – роль маклерів, гешефтарів, посередників, угодовців. Звертають увагу насамперед на “людину” й “реальні можливості”, аж тоді на засади. (...) Такі поняття як героїзм, великодушність, честь є завжди чужі остійцеві. Він гешефтар, аферист, спекулянт на вищих ідеалах, легко “переорієнтовується”, готовий служити кожній силі». Ці характеристики досить легко співвіднести з описами зовнішності остійця, котра є діаметрально протилежною до «героїчної» зовнішності носія нордичного типу. Після Другої світової війни, критично описуючи дійсність ліберально-капіталістичних суспільств, Донцов не відмовився від елементів подібного «расового підходу» й інколи звертався до фізіогномічних характеристик представників звироднілої псевдоеліти, мріючи, імовірно, що псевдоеліту замінить справжня еліта з обличчями не гешефтарів, а лицарів та аскетів.

Якщо для нацистів практичним виміром расової теорії стала евгенічна політика, то Донцов бачив вихід у органічній селекції, що була невід’ємною від націоналістичної боротьби. Саме в цій боротьбі мала постати каста «луччих людей», і саме ця каста мала б повернути на їхнє природне місце недостойних провідництва остійців. Досвід національно-визвольної боротьби 1917-1920 років дав, напевно, не один приклад такої селекції, коли кризь

гнилизну соціал-демократичної «еліти» у вирі революційних подій народжувалися по-справжньому аристократичні люди. Досить промовистим під цим кутом зору є опис, який у книзі «Рік 1918, Київ» Донцов дає Юрію Тютюннику: «Була це молода ще, кремезна людина, середнього зросту, блондин з голубими, здається, очима, глибоко запалими в великих очних ямах. Робив у Львові враження тигра, щойно замкненого до клітки. Повітря мирного життя душило його, незвичного сидіти безчинно. Все носився з планами повстанської акції на Україні».

Між іншим, у щойно цитованій книзі, аналізуючи причини поразки національно-визвольної боротьби 1917-1920 років, Донцов з жалем говорив про нереалізованість можливого на той час союзу старої української аристократії – нащадків «козацького панства» – з новою національною елітою, що була носієм стихійного націоналізму. Подібну ідею відродження європейської еліти пропагував і Юліус Евола, коли, приміром, у статті «Носії міфу Європи» говорив про «зустріч і взаєморозуміння» «тих небагатбох, у котрих збереглися зв'язки з древньоєвропейською традицією на основі спадкоємства крові» та «людей нового покоління, котре сформувалося переважно через очищення війною».

Михайло Сосновський, будучи вірним власним засадам, зазначав: «Расистські теорії в такому сенсі, як їх виклав у “Дусі нашої давнини” Донцов, сьогодні остаточно розвінчані, а все те, про що писали Гобіно, Чемберлен, Ляпуж, Гюнтер, Клавс та інші, – належить до історії “расових міфів” та “расових пересудів”, які не мають ніякої наукової основи». З пафосом дослідника у цьому випадку аж ніяк не можна погодитись, оскільки «розвінчаними» сьогодні є не лише «расистські теорії», але й такі категорії як «чоловік» та «жінка». Критики сучасного суспільства, зокрема його провідних світоглядних течій, все частіше ведуть мову про неоманіхейство. Подібно до історичних маніхейів⁸, що вважали матерію абсолютним злом, неоманіхеї ведуть активну боротьбу з цілком природними властивостями людини, що маніфестуються, зокрема, на біологічному рівні. Спочатку вони дійсно «розвінчали» расу – досить важливу складову людської ідентичності – і цим створили теоретичні передумови для утвердження мультикультуралізму. Ще в 70-х роках (коли Сосновський опублікував свою монографію) в науковий дискурс було введено поняття «гендер», під яким зараз мається на увазі не соціокультурний вимір біологічної статі (котра, у свою чергу, є маніфестацією глибоких метафізичних принципів), а абсолютно самостійна, незалежна реальність, яку необхідно вважати первинною щодо біологічної статі. Нав'язування цього гендерного божевілля на сьогодні є досить важливим напрямком політики тоталітарного лібералізму. Отож «наука», на яку посилається Сосновський, виявилася слухняною маріонеткою у руках гей-лобі та тих сил закулісся, які відповідають за сучасну деградацію і яким вигідне знищення традиційної родини, поширення сексуальних девіацій тощо. Тому сцієнтистські аргументи дослідника вражають своєю вульгарністю та наївністю. «Расові теорії» виявились «розвінчані» тому, що це було комусь вигідно, а не тому, що наука здійснила черговий «ривок» на шляху свого «розвитку». Слушно говорив вірний учень Донцова Роман Бжеський: «Всупереч усім загальниковим твердженням, ширеним се-

ред нас власне нашими ворогами або свідомими чи несвідомими їхніми прихвоснями, наче б то “всі люди однакові” – ми постійно маємо нагоду переко-нуватися, що такі люди не є однаковими і рівними (щоб вони нам не казали) і будовою тіла, і вдачою, і культурою, і звичаями» («Україна (Курс українознавства для гуртків молоді та самоосвіти)»).

До речі, сьогодні не часто говорять, що у випадку німецького нацизму расові теорії та евгеніка мали виразно прогресистські риси. Сучасний валійський консервативний публіцист Джон-Вільям Говелс у своєму коротенькому огляді, присвяченому питанню евгеніки, виводить її із гуманізму, Реформації (кальвінізму) та секуляризації (що, зрештою, цілком зрозуміло з огляду на те, що нацистська політика евгеніки виразно суперечила нормам християнської моралі). Крім того, Говелс вказує на те, що проблеми евгеніки не були чужими і для демоліберальних капіталістичних суспільств, що, приміром, «в Сполучених штатах на зорі XX століття евгеніка пропагувалася з економічних міркувань ліберальними прогресистами». Нині на зміну евгеніці прийшов трансгуманізм⁸, і він співіснує у цілковитому мирі з «розвінчувальними» теоріями неоманіхейства, котре має за мету знищення людини у традиційному значенні цього слова. «Расистські теорії» Донцова мають цілком інший характер. Вони поставлені на службу традиціоналізму і мають глибоку філософську природу, що зводиться, зокрема, до «принципу сродності» Г. Сковороди. Ці теорії на сьогодні жодною мірою не втратили своєї актуальності, адже люди, як і раніше, продовжують різнитися за своїми здібностями, за «глиною», із якої вони «виліплені». За часів більшовизму українці пройшли жахливу селекцію. Як зазначає, реактуалізуючи ідеї Донцова, Сергій Квіт, «у радянській системі виживали й діставали можливість виявляти себе переважно пристосуванці, зрадники, посередності, тобто типи, яким не притаманна ініціативність та спроможність брати на себе відповідальність за справу». Сьогоднішня ліберально-капіталістична система виявилася ненабагато кращою, а в чомусь навіть і гіршою. Тому, щоб «мінйялів не брали в казначей», щоб «фіглярі не писали щот», щоб «вожатими не були сліпі каліки» і т.д., нам необхідно знову прислухатися до таких велетів думки, як Г. Сковорода та Д. Донцов.

Завершальний розділ «Духу нашої давнини» має назву «Криза європейської культури й Україна». У ньому Донцов вписує національні негаразди українців у загальний контекст занепаду Західної цивілізації. Сосновський вважає, що це закінчення є, нібито, «тематично далеким від самого твору» і виступає «начебто додатком, написаним під впливом тодішній подій (1944 рік) після закінчення книги з метою вказати на розвиткові тенденції в ситуації, що тоді почала вже зарисовуватися на горизонті світових подій». Закінчення «Духу нашої давнини» й справді дещо виділяється на тлі усього твору, проте, ставлячи українську проблему у ширший контекст, Донцов лиш підсилює вагу тез, викладених у основній частині книги.

Небезпеку для Заходу Донцов бачить у двох вимірах. По-перше, Захід демократизувався і пішов шляхом дехристиянізації. Посилаючись на Фрідріха Ніцше, Хосе Ортегу-і-Гассета, Едмунда Берка, Освальда Шпенглера та деяких інших мислителів, Донцов критикує європейські еліти і суспільства, говорить про їхній відрив від героїчних традицій минулого. Разом з тим, Захід

стоїть перед небезпекою більшовизму – як безпосередньої більшовицької інвазії, так і повторення його (більшовизму) траєкторії. «Катастрофа, в яку звалилася Україна з большевицькою навалою, була початком загальноєвропейської катастрофи. – Говорить Донцов. – Моральний розклад, який принесла большевицька навала до нас, роз’їдає й демократичну Європу й Америку, криза нашої культури стала кризою європейської культури взагалі, що її роз’їдає дух матеріалізму, дух голоти, яка активно заперечує велику творчу роль духа в історії. (...) Дух матеріалізму розтлів все життя нашого континенту, його життя й ідеали етичні, моральні, ідеали соціального співжиття, ідеали культури, релігії, особистої і громадської етики, ідеали політичні».

Європейський занепад Донцов оцінює в історіософській площині, поєднуючи традиційні індійські уявлення про циклічний рух історії з християнською есхатологією, тезу про добу «Калі-юга» із розмовами про «часи антихристів». При цьому лінійна есхатологічність християнства усе ж підпорядковується циклізму: «Епохи нормальні й ненормальні, хаотичні, зуться в індуських “Паранас” добами “кітра” і “калі”. В добу “калі” упадає панування вищої касты, ієрархічний устрій суспільства. Брама запав у сон, тому піднесла свою голову “шудра”, голота. Тоді Вішну прибирає постать страшного бога Шіви, нищить існуючі форми й несе з собою царство анархії і руїни. Сумерк богів, який тягнеться, доки не прокинеться Брама, який посилає того самого... Вішну запровадити наново кастовий лад, приборкати людей “калі”. Доба “кітра” починається знов. Подібно стоїть і в Євангелії, і в наших апокрифах. В останніх говориться, що якраз в такі епохи, які індуси зуть епохами “калі” (для Євангелія це часи антихристів), дуже множаться злі, наступить хаотична мішанина, яку прийде направити “Бог кроткий во гніві безмірнім і ярості”... Він почне з великого розділення... Суспільство увільниться від царства диявола, й настане знову нормальне життя, збудоване на хаосі перемішання й рівності, а на суворім розділі, на суворій ієрархії й кастовості: кожний має бути з’єднаний з подібними йому».

Пишучи про «Калі-югу», Донцов не стверджує, що вона якимось «автоматично», ніби за «законами» історичного матеріалізму, поступиться епосі «Кітра». Навпаки, у цьому питанні він залишається волюнтаристом і наголошує на тому, що відродження традиційного суспільства постане шляхом запеклої боротьби проти сил розкладу. Ця боротьба має вестися як проти московського більшовизму, так і проти внутрішніх розкладницьких тенденцій. «Для українського, так само, як і для кожного іншого народу, що в своїй внутрішній і зовнішній силі zagrożений гангреною матеріалізму, – єдиний рятунок є в ясно концептованій протибольшевицькій, взагалі проти-“общинницькій” доктрині, в повороті до власних традицій. Обов’язок кожного zagrożеного смертельною пошестю большевизму в усіх його формах народу нашого (і не нашого) континенту – є безоглядна боротьба з цією пошестю, що загрожує руїною цілої нашої культури». Ті, хто мають очолити цю боротьбу, повинні, за Донцовим, знайти свою правду «лише в великих тінях нашої героїчної доби, її чеснотах, її культурі, її мріях і планах, її місії, в душі нашого історичного традиціоналізму». Саме в поверненні до цих ідеалів і в запеклій боротьбі за їхнє здійснення має постати нова провідна верства європейських народів: «Хто

хоче воскресити давнину, той мусить воскресити її чесноти і створити касту, подібну її касті, як створили козаки касту, подібну стародружинницькій касті старого Києва».

Підсумовуючи цей розділ, варто задуматися над тим, наскільки легітимно називати погляди Донцова словом «традиціоналізм». Щоб реалізувати це завдання, нам необхідно зробити коротенький екскурс у історію консервативної та традиціоналістичної думки.

Чи не найбільш строге розуміння поняття «традиція» ми знаходимо у метра філософії інтегрального традиціоналізму Рене Генона. Для Генона Традицією допустимо називати лиш суму знань надлюдського, божественного походження. Жакливою профанацією для нього є називати словом «традиція» те, що не тільки не належить до справжньої Традиції, але й суперечить їй (до таких профанацій можна віднести, приміром, протестантську та гуманістичну «традиції», адже і протестантизм, і гуманізм були явищами антитрадиційними, спрямованими на руйнування Традиції і, відповідно, традиційного суспільства). Що ж стосується поняття «традиціоналізм», то до нього мислитель ставиться менш ревно. Для Генона цілком прийнятно називати «традиціоналістами» тих, для кого характерним є «найщиріше прагнення до традиційного порядку речей без усякого реального знання про нього». Саме тому він не лише розділяє, але й, певною мірою, протиставляє «традиціоналізм» та «істинний дух Традиції». Важливо також взяти до уваги наступні слова Генона: «Природно, що будь-який “традиціоналізм” оголошує себе “антисучасним” рухом, однак, безперечно, від цього він не припиняє бути у тій чи іншій формі зараженим чисто сучасними за своїм походженням ідеями, лиш взятими на більш ранній стадії свого розвитку» («Нариси про Традицію і метафізику»).

Різні «Традиції», за Геноном, є лиш окремими виявами Інтегральної Традиції, котра у свою чергу відображає універсальні, об'єктивно існуючі Принципи, згідно з якими має існувати усе суще (в тому числі й людина). Ці «Традиції» можуть мати різні форми і складатися з різних елементів. До цих форм та елементів варто віднести релігію, метафізику, антропологію, те, що сучасною мовою називається соціальною філософією, тощо.

Схема історії, котрої дотримується Рене Генон, є регресивно-циклічною: рух часу неблаганний, «Золотий вік» неодмінно завершиться, поступившись місцем менш досконалий епосі, нарешті прийде епоха «Калі-юга», до ідеї якої також апелював Донцов, епоха цілковитого занепаду, крах якої означатиме початок нового «Золотого віку». В умовах остаточного занепаду потрібно не так «повставати» проти цього занепаду, як залишатися строго вірним «Традиції».

Генон слушно вважає переломним етапом в історії Західної цивілізації XIV ст. і подальшу епоху Ренесансу. Саме XIV ст., вважає метр, «є точкою істинної суто сучасної кризи. Це час розкладу самого християнського світу, з яким, по суті, можна ототожнювати Західну цивілізацію Середніх віків». Відродження та подальша Реформація, за словами Генона, «аж ніяк не будуть реставрацією нормального стану речей», «ознаменували собою ще глибше падіння, остаточо закріпивши повний розрив з Традиційним Духом: Відродження втілило в собі цей розрив у сфері мистецтв та наук, Реформація – у сфері самої релігії» («Криза сучасного світу»).

Дещо іншим є підхід, запропонований послідовником Генона італійцем Юліусом Еволюю. Евола, особливо в ранній період своєї філософської творчості, пропагує «повстання проти сучасного світу» (так називається одна із його тогочасних робіт) – волюнтаристське знищення профанного, антитрадиційного світу і утвердження на його місці традиційного порядку речей. Для авторів, котрі пишуть про інтегральний традиціоналізм, уже стало звичним зазначати, що такі відмінності між учителем та учнем спричинені насамперед тим, що Генон був носієм «брахманської», споглядальної духовності, а Евола, натомість, втілював у собі «кшатрійський», творчий і бойовий первень. Відтак, для Генона була важливою насамперед сама Традиція, а для Еволи – її втілення.

Юліуса Еволю можна вважати містком між інтегральним традиціоналізмом Рене Генона та ідейно-політичним напрямком, відомим під назвою «консервативна революція». До цього напрямку належать такі німецькі інтелектуали першої пол. XX ст., як Артур Мюллер ван ден Брук, Мартін Гайдеггер, брати Ернст та Фрідріх-Георг Юнгери, Карл Шмітт, Освальд Шпенглер та деякі інші (сам термін «консервативна революція» був введений в академічний дискурс німецько-швейцарським дослідником Арміном Моллером – автором роботи «Консервативна революція в Німеччині, 1918-1932 роки»). Провідна риса представників консервативної революції – антимодерна налаштованість, що проявлялася, зокрема, у відкиданні парламентської демократії, капіталізму, егалітаризму, а також в орієнтації на ідеали минулого. При цьому ідеологам консервативної революції ішлося не про механічну реставрацію минулого чи консервацію існуючого стану речей, а про революційний акт, котрий передасть самий зміст «традиційності» (Е. Юнгеру належить формула «революція руйнує традицію як форму, але саме завдяки цьому реалізує зміст традиції»)¹⁰.

Консервативні революціонери є продовжувачами лінії континентального консерватизму, родоначальником якого був видатний французький мислитель Жозеф де Местр. На відміну від свого сучасника Едмунда Берка, з іменем якого пов'язаний англосаксонський консерватизм, де Местр, переживши катастрофу Французької революції, не прагнув вберегти існуючий стан речей від подальшої деградації, позаяк розумів антитрадиційний, нелегітимний характер цього стану. Він також усвідомлював не лише неможливість, але й непотрібність реставрації передреволюційного порядку, адже, по-перше, механічний поворот до минулого неможливий в принципі, по-друге, сама передреволюційна французька монархія була далеко не традиційною, а відтак – слабкою. Тому, спираючись на християнство та ідею монархії, де Местр мріяв не про повернення до старого, а про нові форми втілення традиційних принципів.

Узагальнивши цей невеличкий, надзвичайно стислий екскурс (у якому, зрозуміло, погляди згадуваних мислителів подано у максимально спрощеному вигляді), спробую самостійно окреслити зміст таких понять, як «Традиція», «традиціоналізм», «консерватизм» та «консервативна революція», співвіднівши з ними ідеї Дмитра Донцова.

Виходячи з позицій християнського світогляду, Традицію можна означити як суму божественних знань, відкритих людству в Старому Завіті, у Благій Новині, котру приніс Христос, та у правдах віри, котрі під впливом Святого

Духу прийняла Церква. До цієї ж суми варто включити здорові елементи язичництва, котрі волею Провидіння інтегрувалися в християнський світогляд. Зрозуміла в такому сенсі Традиція, будучи інтелектуальною конструкцією, є відображенням Божої волі, путівником, що має допомагати людству йти стежиною, котра веде до Бога-Творця. Періодом максимальної реалізації християнської Традиції потрібно вважати часи Середньовіччя. Услід за Ґеноном початок кінця традиційної християнської цивілізації варто пов'язувати з гуманізмом, Ренесансом та Реформацією.

Традиціоналізм як тип світогляду (або ж світоглядна установка, елемент світогляду) можливий лише поза межами традиційного суспільства. Ґенонівською тезою про те, що «будь-який “традиціоналізм” оголошує себе “антисучасним” рухом», ми можемо охарактеризувати першу ознаку традиціоналізму. «Антисучасну» налаштованість будь-якого традиціоналізму варто, на мою думку, окреслити як консервативний песимізм і вважати її негативною складовою традиціоналістичного дискурсу. Що ж стосується позитивної складової, то вона полягає в апеляції не так до форм, що існували в минулому, як до самих принципів, ідей, концептів, які формують «тіло» Традиції (ця апеляція не до форм, а до змісту може бути як усвідомленою, так і не усвідомленою). У цьому полягає кардинальна різниця між традиціоналізмом (чи консервативною революцією як свого роду «волонтаристським традиціоналізмом») і консерватизмом англосаксонського, берківського ґатунку, що зводиться до збереження, консервації існуючого стану речей, незважаючи на його невідповідність Традиції.

Не варто забувати про згадану Ґеноном «зараженість» традиціоналістів «чисто сучасними за своїм походженням ідеями» або, інакшими словами, їхній відхід від Традиції. Як щойно зазначалося, традиціоналізм можливий лише поза межами традиційного суспільства. Тому немає нічого дивного у тому, що люди, котрі «повстають проти сучасного світу», можуть помилятися. Той же Рене Ґенон з точки зору християнства (чи, точніше, християнського традиціоналізму) належить до людей, котрі помилялися, адже, будучи вихованим у католицизмі, з часом він перейшов у іслам, а в його розумінні поняття «Традиція» можна побачити елементи чисто сучасного релятивізму.

Традиціоналізм – це воля до Традиції, воля проти сучасного світу і, в багатьох випадках, воля до втілення Традиції. І для Дмитра Донцова такий традиціоналізм був притаманним.

По-перше, принаймні з 1917-1918 років чітко простежується консервативний песимізм мислителя. Бачачи, до чого призвели прогресизм і лівацтво в Україні та в Австрії, Донцов закономірно приходив до усвідомлення того, що «вчора» було краще, ніж «сьогодні». У вісниківський період, у період Другої світової та в післявоєнний час це усвідомлення лише поглибилось (із таким підходом, щоправда, конкурувало консервативно-революційне бажання у «сьогодні» та «завтра» побачити «позавчора»). Відтак, воля проти сучасного світу була притаманною для більшого періоду творчості мислителя.

По-друге, ще в 1920-х роках (приміром, у згадуваній статті «До старих богів») Донцов підняв гасло традиціоналізму. Немає сенсу заперечувати, що спочатку донцовське розуміння поняття «традиція» було досить далеким від

ґенонівського¹¹ і нерідко стосувалося форми, а не змісту. Та згодом Донцов почав апелювати саме до сутнісних елементів європейської (християнської) Традиції: до ідеї ієрархічного, станового суспільства, до пов'язаної з існуванням такого суспільства ідеї провідної верстви, до ідеї примату релігії над політикою (цю ідею Донцов почав виразніше пропагувати у післявоєнний час, у чому ми зможемо переконатися у наступному розділі), до ідеї аскетизму і служіння вищим, трансцендентним цілям тощо.

Крім цього необхідно пам'ятати, що втілення Традиції є можливим лиш у межах певної парадигми або епістеми¹² із відповідними онтологічними й гносеологічними засадами та, навіть, зі специфічним типом світовідчуття і ментальності. Ірраціоналізм, волюнтаризм, романтизм, вітальність та специфічний платонізм, котрі плекав Донцов, звільняли читачів його творів від сутестії Модерну і формували ментальність, близьку до ментальності Середньовіччя. Про це, зрештою, говорив і сам мислитель (повторимо вже цитовані у цьому розділі слова з його праці «Де шукати наших історичних традицій»: «Мені ходило не про зверхній фасад минулих віків... лише про дух, що одушевлював і окрилював людей тої далекої доби»). Тому можемо говорити, що воля до Традиції для Дмитра Донцова також не була чужою. Про те, що Донцов також мав волю до втілення Традиції, до відродження традиційного суспільства, повторювати, гадаю, буде зайвим.

Поза сумнівом, Дмитро Донцов був традиціоналістом. Він не створив такої цілісної системи, як у Еволи чи Ґенона. Він, можливо, у багатьох аспектах не був оригінальним. Та головною заслугою Донцова-традиціоналіста є те, що він зумів прищепити традиціоналістичні ідеї націоналістичному рухові. Донцов прийшов до традиціоналізму через націоналізм. Критично оцінивши вплив прогресистських ідей на національне життя, він протиставив їм «Дух нашої давнини». Одначе, самостійно прийшовши до традиціоналізму, він повів за собою тих, кого навчав націоналізму. Ставши володарем націоналістичних сердець, він міг вести їх дорогою не лише національної, але консервативної революції. Тут буде доречним навести думку М. Швагуляка: «Консерватизм з його гаслами поступового еволюційного розвитку, програмою реформ, з переконаннями громадянства в неодмінності лояльності супроти чужої держави не міг конкурувати з дійовою, войовничою ідеологією крайнього націоналізму у боротьбі за впливи в українському суспільстві. Ширші кола суспільності явно не сприйняли раціональної концепції Степана Томашівського. Це були змушені визнати провідники галицького консерватизму. О. Назарук в листі до В. Панейка від 1 червня 1933 року з гіркотою констатував небажання молодшого покоління пізнати інші, тобто нерадикальні напрямки національно-політичного життя» (Цит. за працею С. Квіта).

Ліберал Степан Рудницький, перевидіаючи у 1923 році свою книгу «До основ українського націоналізму», зазначав: «Націоналізм, націоналіст... ці слова в українській суспільності тепер щонайменше непопулярні – щоб не сказати неприличні, не тільки для “діяча”, але і для звичайного громадянина». Минуло кілька років, і націоналізм став прапором українства. Тільки це був не «модерний, на наукових основах побудований націоналізм», про який писав Рудницький, а націоналізм Д. Донцова. Подібно було і з традиціоналізмом.

Протистояння двом монархічним імперіям на поч. ХХ ст. автоматично кидало українство у лабета прогресистських ідеологій. Тому не дивно, що традиціоналістичні ідеї для багатьох українців були «щонайменше непопулярні». Та Донцов радикально змінив ситуацію, спочатку відвівши націоналістичну думку від парадигмального – раціоналістично-матеріалістичного – мейнстріму, а згодом і сформувавши позитивний традиціоналістичний ідеал. Вірність цьому ідеалові (нехай і не повністю засвоєному), а також самій естетиці, сформованій під впливом Донцова, стала чи не найголовнішим каменем спотикання для націоналістичного руху післявоєнного часу. І ті, хто не зреклися ідеї націоналізму, залишилися вірними принаймні частині традиціоналістичних ідей Донцова. Сам же мислитель дійшов вершини своєї творчості, значною мірою випередивши час, адже традиціоналізм, апелюючи до вічного, не може перестати бути актуальним в добу галопуючого «Прогресу».

БИТВА ЗА НАЦІОНАЛІЗМ

Друга світова війна закінчилася, так і не принісши державності українській нації. Та це аж ніяк не зламало вихований на традиціях волюнтаризму український націоналістичний рух. У 1945 році не лише Україна, але й половина Європи були окупованими більшовицькою Москвою, із якою західні демократії продовжували перебувати у статусі «союзників». Проте і в Україні, і в умовах вимушеної еміграції націоналісти не припинили боротьбу. Так, зокрема, націоналістам, що об'єдналися в Закордонні частини ОУН, вдалося налагодити контакт із Краєм, створити потужний інформаційний фронт боротьби, перетворитися на досить вагомий геополітичний чинник. Зрештою, навіть в умовах післявоєнного «миру» далеко не всім націоналістам на Заході довелося скласти зброю – чого лиш варта діяльність Служби безпеки ОУН, співробітники якої знешкодили не одного більшовицького агента. Проте існував ще один надзвичайно важливий фронт боротьби – боротьба за чистоту націоналістичної ідеології. Донцову у цій боротьбі довелося стати водночас об'єктом і суб'єктом, предметом для дискусій і активним полемістом, демонізованим символом для одних і незмінним натхненником для інших.

Окупація Центрально-Східної Європи більшовицькою Москвою змусила Донцова емігрувати на захід. Спочатку він виїздить в американську окупаційну зону до Німеччини, де перебуває до кінця 1945 року. Звідти мислитель вирушає до Парижу, який через пів року покидає, переїхавши до Великої Британії. М. Сосновський зауважує, що Донцов по закінченні війни намагався «якнайскорше покинути окуповану Німеччину», а потім і Францію, адже в той час за мовчазною згодою західних «демократів» по більшій частині території Європи діяли так звані «репатріаційні комісії». «Спеціальні відділи людоловів, – згадував про них Іван Багряний¹, – ... розгорнули свою діяльність повною парою в усіх країнах Європи. А особливо в Німеччині, Австрії, Франції, де зосередилися головні маси “беглих” рабів. Ці людолови, ця спеціальна жандармерія рабовласницького недобудованого комунізму в СРСР, умовляли людей, і крали людей, і залякували, і тероризували, і, нарешті, оточували табори та брали силою усіх вловлених – жінок, чоловіків, старих дідів і маленьких дітей – кидали у вагони, закручували їх дротами і везли “на рідину”. Назад. До “раю”. До “ясного комунізму”. (...) А світ дивувався. Він почав зі співчуття людоловам, не розібравши цих страшних вовків рабовласництва у овечій шкурі демократії» («Тріумф» рабовласників»). До того ж, ім'я Донцова належало до списку «військових злочинців», і більшовики були б надзвичайно задоволені, ввіймавши інтелектуала, «на сумлінні» якого був відчайдушний повстанський опір в Україні. Враховуючи це, стає зрозуміло, чому Донцов намагався якнайшвидше покинути терени континентальної Європи.

З Великої Британії, де він редагував газету «Український клич», на великий проміжок часу Донцов емігрував до США, а звідти – до Канади, де й закінчив свою земну мандрівку у 1973 році. У 1949–1952 роках мислитель працював викладачем української літератури в університеті м. Монреаль. Як

ззначає М. Сосновський, «останні роки свого життя Дмитро Донцов прожив на своєрідному “хуторі” в Лаврентійських горах, користаючи з допомоги та гостинності родини Русових».

Повоєнна атмосфера не була для Донцова сприятливою у буденному значенні цього слова – сприятливою вона була лише для кристалізації його традиціоналістичних переконань, адже світ, який виник внаслідок перемоги двох прогресистських доктрин – лібералістичної та більшовицької – не міг не відштовхувати. Не лише більшовицька Москва, але й західні демократії взялися за активний пошук «фашистів», жертвами їхнього терору – поліційного або просто морального – стали такі визначні інтелектуали, як Мартін Гайдеггер, Кнут Гамсун, Юліус Евола, Езра Паунд. «“Фашистом” тепер можна назвати всякого, чие обличчя не подобається “демократам”» – влучного змальовував повоєнну ситуацію Донцов у статті «Коли падатиме большевизм...»

Як незабаром побачимо, повоєнні напади на Донцова не в останню чергу інспірувалися Москвою, однак немалу роль відіграли у них амбіції, ідейна гнилизна та душевна зіпсутість багатьох «любезних земляків».

Найперший фронт, котрий відкрився проти Донцова, був пов'язаний із так званою «опозицією» в Революційній ОУН. Починаючи з 1946 року «опозиція» систематично підточувала авторитет Провідника ОУН Степана Бандери, а також намагалася підмінити ідеологію українського націоналізму її «демократичним», а згодом і націонал-комуністичним ерзацом. Уже Міттенвальдська конференція ОУН, що пройшла у серпні 1948 року, засудила ідеологічний ревізіонізм «опозиції», однак та не припинила власного ворохобництва.

Ідейним натхненником ревізіоністів став Лев Ребет. Інституційно вони оформилися спочатку в Закордонне представництво УГВР, а згодом, після остаточного розриву з Революційною ОУН, – в «ОУН закордоном», більш відому під назвою «двійкарська ОУН». Значною мірою ревізіоністи-«двійкарі» спиралися на постанови Третього надзвичайного Збору ОУН (серпень 1943 р.), а також на праці крайових публіцистів Петра Федуна-Полтави та Осипа Дяківа-Горнового, хоч, безперечно, і постанови Збору, і праці революціонерів-підпільників інтерпретувалися ними у хибному руслі.

Скористатися ситуацією і підлити масла у вогонь намагалися і безпосередні противники націоналізму із націонал-комуністичного табору. Передовою у цій справі виявилася Українська революційно-демократична партія і, особливо, один із її лідерів Іван Майстренко. Загравачи з «двійкарями» та мамагаючись загравати з націоналістичним підпіллям, Майстренко докладав максимум зусиль, щоб облити брудом справжній український націоналізм, зокрема Провідника націоналістичного руху С. Бандеру та його ідеолога Д. Донцова, а також вбити клин між ними та тими націоналістами, які були хиткими в ідеологічному відношенні. Так, наприклад, у статті, лицемірно названій «Ідея і чин», Майстренко протиставляв «визвольний» і «донцовський» націоналізм, підливаючи масла у вогонь ідеологічного конфлікту.

Ревізіоністський дискурс характеризувався намаганням «звільнити» ідеологію українського націоналізму від «тоталітарних пережитків», під якими малися на увазі орденський характер ОУН, «догматизм», опертя націоналізму на християнську релігію, ворожість щодо будь-якого лівацтва, відсутність ідо-

лопоклонства перед «демократією» тощо. Зрозуміло, що усі ці «спірні» ідеологічні засади так чи інакше були пов'язані з іменем Донцова.

Щоб краще збагнути характер ревізійнізму, на нього необхідно поглянути у широкому, геополітичному контексті. Сьогодні, більш, ніж через пів століття, ми можемо впевнено говорити, що ревізійнізм був вигідний ворогам України, але аж ніяк не самій українській нації. З одного боку, ревізійністи лили воду на млин радянських інтересів. Уже сам факт розколу націоналістичного руху (хоч, щоправда, тут доречніше говорити про відкол невеликої групи «вчорашніх націоналістів») був надзвичайно вигідний Москві, адже «розділяй і пануй» – це тактика, апробована тисячоліттями світової історії. Тому не дивно, що більшовицькі спецслужби доклали надзвичайно великих зусиль задля довершення розколу в ОУН (Див. про це у розділі «Оперативні ігри радянських органів держбезпеки з закордонними центрами ОУН...» у праці Д. Веденева та Г. Биструхіна «Двобій без компромісів...»); також короткий огляд проблеми див. у моїй роботі «Степан Бандера: міфологія української свободи»). Крім того, більшовикам була надзвичайно вигідною відмова ревізійністів від принципового антикомунізму, а також від опертя визвольної боротьби на проблему захисту релігії. Таким чином знижувався «градус» націоналістичного фанатизму, а сама боротьба проти червоної імперії зла втрачала характер священної. Врешті-решт, підсумком двійкарського ревізійнізму став перехід на позиції поміркованого радянофільства.

Ревізійнізм поза сумнівом був вигідний Москві, однак не лише їй. Значною мірою він виник як форма пристосування до умов західних ліберальних демократій і відповідав геополітичним стратегіям США. «Двійкарям» бракувало не лише ідейної послідовності, але й віри у власні сили українського народу та самого націоналістичного руху. Відтак, головна ставка робилася на країни Заходу, а щоб співпрацювати з Заходом, вважали ревізійністи, варто відкинути ідейну спадщину Донцова, котра для «демократів» була «фашизмом». Захід був надзвичайно зацікавлений у цій ревізії. Розуміючи, що найпотужнішою політичною силою українства є Революційна ОУН, західні спецслужби були змушені з нею співпрацювати. Та головна ставка робилася на сили, далекі від націоналізму та християнського традиціоналізму, в тому числі сили лівого спрямування.

Не можна цілком відкидати й інформацію, котру подає у книзі «Моя таємна війна» більшовицький шпигун Кім Філбі. Так, зокрема, Філбі зазначає, що ЦРУ було досить критично налаштованим щодо Революційної ОУН та її Провідника. Американців, за словами шпигуна, не влаштовував у Бандері «крайній націоналізм з фашистським відтінком», а також його «антиамериканські настрої». Тому американці, як пише Філбі, «наполегливо загравали» з «реалістичнішою еміграцією».

Сьогодні за браком документальних підтверджень важко говорити, яку роль у становленні націоналістичного ревізійнізму відіграли західні, зокрема американські, спецслужби. Проте цілком очевидним є те, що сам ревізійнізм цілком вкладався у русло їхньої політики.

Ревізійністи-«двійкарі» були не єдиними з числа тих, хто, прикриваючись ім'ям націоналіста, почали атакувати Донцова. Поступовий дрейф

у бік «демократизації» розпочався і в «мельниківській» ОУН. Цим скориствовався давній опонент мислителя Володимир Мартинець, видавши у 1954 році книгу «Ідеологія організованого і так званого волевого націоналізму». У ній Мартинець поставив собі за мету здійснити «розмежування між публіцистикою Донцова й ідеологією українського організованого націоналізму». З-поміж аргументів, підібраних Мартинцем для дискредитації Донцова, досить показовими були звинувачення мислителя у полонофільстві та неприхильності до ідеї соборності (очевидно, за логікою Мартинця, Донцов був ув'язнений у Березі Каргузькій саме за «полонофільство»). Іншим докором у бік Донцова було твердження, що його твори дають козири у руки ворогам українського націоналізму. «Партійні противники, – говорить з цього приводу Мартинець, – ототожнювали ідеологію ОУН з ідеологією “Націоналізму” Донцова не тільки з простої злоби, але передусім тому, що це було їм вигідно для поборювання українського націоналізму. Виступаючи проти Донцова як проти чолового “ідеолога ОУН” та ототожнюючи Донцова та його “вісниківство” з націоналістичним табором, супротивники били по українському націоналізмі в цілому, при чому український організований націоналізм (зовсім відмінний від донцовства) побивали донцовством, з яким їм легше було боротися». Фактично, Мартинець, заслуги якого перед націоналістичним рухом не варто заперечувати (як, зрештою, і заслуги «двійкарів» Лева Ребета та Миколи Лебеда), став жертвою власної антипатії до Донцова і таким чином приєднався до кампанії цькування мислителя.

Для справедливості потрібно зазначити, що Мартинець своїм негативним ставленням до Донцова усе ж виділявся на загальному «мельниківському» тлі. Так, «мельниківець» Юрій Бойко у своїй праці 1951 року «Основи українського націоналізму» (на цю працю посилається сам Мартинець) дає Донцову досить неоднозначну оцінку. У ній, попри критику Донцова, Бойко говорить, приміром, наступне: «Донцов був першим українським публіцистом, що безпосередньо по невдачах наших визвольних змагань, вже з року 1922, в яскравій і поривчастій формі підніс кличі українського націоналізму як прапор нової доби. Своім непересічним публіцистичним талантом, своїм яскравим темпераментом він порушив сонну апатію духовної втоми, збудив пристрасті, викликав в українському суспільстві творчий неспокій, розбив нашу суспільність на два табори: прихильників старого демоліберального світу... і другий табір – людей, які шукали нових обривів через пристрасне заперечення того демоліберально-соціалістичного світу, що не спромігся надати нашій національній революції 1917-20 рр. характеру переможного і переламного в політичній історії Сходу явища». Подібним чином говорить про Донцова й інший «мельниківець» Юрій Пундик – автор праці «Український націоналізм» (1966 р.). Критично висловлюючись про окремі моменти творчості Донцова, Пундик усе ж зазначав: «Д. Донцов дав глибокий аналіз духовних передумов для політичного визволення та державного існування нації, а саме наявність глибокої духовної наснаги, готовність змагатися за візію майбутньої величі... (...) Хоч сам Донцов ніколи не був членом ОУН... то все ж його твори підготували ґрунт для поширення Українського Націоналістичного Руху, особливо серед молоді, яку захопив динамізм його ідей». Водночас розміщена у «мельниківській»

«Розбудові держави» рецензія на книгу Мартинця (її автор підписався криптонімом «М.П.»), хоч і визнавала окремі заслуги Донцова, усе ж закликала до ідеологічного ревізійонізму – «переоцінки вартостей», як висловився невідомий рецензент.

Про те, що «мельниківці» остаточно не відреклися від Донцова, говорить той факт, що їхня «Самостійна Україна» у 1973 році розмістила некролог мислителя, а представник Проводу українських націоналістів Марко Антонович був на його похоронах. Автор статті-некролога, що підписався криптонімом «Д.К.», відмітив дуже слушну річ: «Всі ми, – так його прихильники, як і непримиримі критики, – “заражені” його духом, його ідеями, його стилем життя і способом проповідання його віри в українську людину, в українську націю. (...) Без нього, без його невтомної праці українська людина не була б такою, якою вона сьогодні є».

Ще один фронт боротьби проти Донцова та українського націоналізму розгорнув колишній ідеолог «творчого націоналізму» Микола Шлемкевич. Шлемкевич, добре відомий під псевдонімом «Іванейко», у міжвоєнний час був провідним ідеологом Фронту національної єдності (ФНЕ) – організації, що поєднувала профашистське та пронацистське епігонство з орієнтацією на легальні методи боротьби. Після Другої світової цей поціновувач «Mein Kampf» Адольфа Гітлера раптом став демократом і почав звинувачувати Донцова та ОУН у тоталітаризмі. Вчорашній симпатик нацизму називав ОУН «масовою організацією з тоталітарною ідеологією», котра, виявляється, «анархізувала не тільки політику... але анархізувала і душі», «завалила Покровську Церкву християнської моралі (sic!) і духовний авторитет одної загальноважної логіки» («Галичанство»). З іменем Шлемкевича був пов'язаний журнал «Листи до приятелів»; центральним кредо цього журналу можна вважати ревізійонізм як засаду.

Той дискурс, котрий формувався Шлемкевичем та його прихильниками у повоєнний час, чудово ілюструє книга (збірка статей) Томи Лапичака «Український націоналізм: критика та оборона» (1962 р.). У ній Лапичак та Шлемкевич (як автор передмови) не лише оправдовують ревізійонізм, але й намагаються показати його чеснотою. Деякі рядки Лапичака звучать з особливим цинізмом та абсурдністю. «Коли ми доходимо до ревізійоністичних думок відносно націоналізму... – зазначає апологет безпринципності, – то маємо на увазі живих визнаців тих теорій і живих діячів. Ми не критикуємо тих, що згинули на полі слави в обороні, хай би часово і фальшиво понятих, вимог націоналізму, але критикуємо тих, що залишилися живими, не згинули на полі слави, але зуміли перед тим полем охоронитись... І критикуємо їх не за те, що вони не згинули... але критикуємо їх за те, що дали іншим згинути...» Писанина Лапичака цілком вкладається у ту духовну лінію, котру накреслив М. Шлемкевич.

Як властиво антидонцовський і антивісниківський, виник по закінченні Другої світової війни так званий «Мистецький український рух» (МУР). Формально аполітичний, він втілював собою назагал справедливу тезу італійського марксиста Антоніо Грамші «той, хто панує в дискурсі, панує в політиці». Серцевину МУРу складала літературний критик Юрій Шерех-Шевельов,

теоретик літератури та письменник Віктор Петров («Домонтович», «Бер») та літератор Юрій Косач. Один із учасників цієї трійці, В. Петров, був більшовицьким агентом і, перебуваючи серед української еміграції, спрямовував свої зусилля на її духовний, моральний та ідейний розклад. Шерех, Косач та подібні до них інтелігенти без міцного духовного стержня виявились у цій справі звичайнісінькими «корисними ідіотами».

МУРівцям шлося про знищення вістря вишпеканого Донцовим та вісниківцями націоналістичного світовідчуття, про знищення правдивого романтизму, героїзму, культу жертвовності великих людей – усього того, що кликало представників націоналістичного руху до фанатичної і чинної вірності власним ідеям. Не можна заперечити того, що аспірації МУРівців були щирими, адже вони перебували у зовсім відмінній від вісниківівської світоглядній парадигмі. Там, де у вісниківства була віра, МУРівці пропагували знання; там, де у вісниківців було захоплення минувиною і жага Нового Середньовіччя, МУРівці говорили про «Прогрес», «нову епоху» та інші нісенітниці. «Борімося проти варварства нового середньовіччя. Готуймо дорогу ренесансові, що йде після сморідливої затхлості схоластицизму й догматизму...» – закликав Юрій Косач учасників конференції МУРу. У своїй доповіді Косач нападав на вісниківське «пропагування однобокої Європи». «Європа може бути тільки одна, – з незадоволенням передавав вісниківські ідеї Косач, – тая, що її рекламував той же місячник (ЛНВ та «Вісник». – І.З.). Європа, в якій не було б місця для двох найбільших українців-європейців М. Драгоманова та М. Грушевського, Європа, за окресленням одного з ідеологів доби (Р. Єндика) тільки «готична», тільки «вертикальна» – отже середньовічна, говорячи лагідно, – з усіма середньовічними акцесоріями: схоластичним догматизмом, нетерпимістю і фанатизмом до Торквемади й автодафе включно».

Подібної прогресистської риторики дотримувався у своїх «Історіософічних етюдах» і безпосередній агент держави войовничого діамату В. Петров: «Колись люди вірили, ми хочемо зрозуміти. Ми хочемо зрозуміти НОВЕ епохи, при відчинених дверях якої ми стоїмо... Ми духовно виростили з романтизму, але ми не романтики. (...) Ми... раціоналісти. І наше ставлення до нової епохи підказане не вірою, а прагненням збагнути».

Від філософської і літературної теорії МУРівці перейшли до втілення власної філософії безпосередньо у літературі. Тут досить промовистою можна вважати повість Ю. Косача «Еней і життя інших». У ній Косач демонструє власне епігонство відносно французького атеїстичного екзистенціалізму, а саме філософії Жана-Поля Сартра. Зрозуміло, що Сартр, будучи безбожником і людиною лівих поглядів, не міг викликати якихось симпатій у Донцова чи решти українських націоналістів. Та прірва між Сартром і поглядами Донцова була набагато глибшою. Центральною ідеєю Сартра було твердження про первинність екзистенції (існування) щодо есенції (сутності). Людина, на думку французького екзистенціаліста, була «приреченою на свободу» у тому сенсі, що не мала наперед визначеної сутності. Така філософія була діаметрально протилежною до філософії українського націоналізму. Націоналіст жив у «вертикальній», «готичній» топіці – своєрідній топіці платонізму. Його сутність була наперед визначеною так само, як визначеними були його обов'яз-

ки. Тому націоналіст мав «рости вгору» – «тягнутися» до ідеї (за аналогією із неоплатонізмом цей шлях можна позначити поняттям «епістрофе»), служити їй, і в цьому служінні віднаходити своє щастя. Інакшими словами, для націоналіста була важливою позитивна свобода (свобода для), натомість Сартр проповідував нігілістичну негативну свободу (свободу від)².

Аспірації, закладені у повість Ю. Косача, вдало відображає тема «кризи людини визвольного руху». Ця тема була черговим епігонством МУРівців, до того ж, достатньо чужим тогочасному українству. Відчуття «кризи» могло бути притаманним для західноєвропейських, насамперед французьких інтелектуалів лівого спрямування (Друга світова як крах прогресистських надій, розчарування в СРСР у зв'язку з тоталітарним характером цієї держави тощо). Та український націоналістичний рух не мав, у чому розчаровуватись – за його ідеали було пролито чимало крові, а тимчасова поразка лиш заохочувала до подальшої боротьби. На цьому тлі надзвичайно помітним є свідоме чи несвідоме бажання Косача перекреслити українську мілітарність і реваншизм своєю декадентською, нігілістичною філософією.

Та найбільше, мабуть, з-поміж середовища МУРу до боротьби з Донцовим спричинився не епігон Сартра Юрій Косач і навіть не більшовицький агент Петров-Домонтович, а Юрій Шерех-Шевельов, якого Сергій Квіт слушно називає «ворогом і заздрисником Дмитра Донцова». У 1948 році Шерех пише статтю з промовистою назвою «Донцов ховає Донцова». У ній, демонструючи власне невігластво та нездатність осягнути ідеї мислителя, Шерех намагається довести неактуальність і шкоду Донцова та вісниківства. Чого лиш варті ці його слова: «Все на світі має свій час. Час донцовщини скінчився. Найбільше шкодить Д. Донцову в наші дні сам Д. Донцов. Шкодить тим, що, не розуміючи і не хочучи зрозуміти, що український визвольний рух перейшов на новий і вищий етап, стягає цей рух назад, до попереднього етапу. (...) Д. Донцову здається, що український визвольний рух тягнуть назад. Він не може збагнути, що це рух вперед, що це величезний стриб вгору... Він не може зрозуміти, що нова концепція включає в себе його концепцію, але як перейдений етап, і тому є вища, потужніша, величніша і єдина здатна перемогти». Не важко помітити, що насправді сам Шерех не розумів Донцова, який для нього був абсолютно чужим. Він оперував прогресистськими категоріями «вперед» та «назад» у той час, коли Донцов захищав ідеали минулого, а відтак і вічного. Критик Донцова намагався «поховати» його ідеї, спираючись на недолугі схеми марксистсько-ленінської діалектики («нова концепція включає в себе його концепцію, але як перейдений етап») в той час, як Донцов вважав боротьбу з матеріалізмом центральним змістом визвольної боротьби українського народу.

З часом Шевельов перетворився на кумира українських лібералів. В одному зі своїх інтерв'ю 1993 року він зізнався: «Я Вам скажу, що з роками начебто треба в глибший патріотизм впадати, а я схиляюся все більше до “західництва”, тобто з боєм дивлюся на нашу непотопельну ні в яких огнях і водах провінційність, з якою я воюю все свідоме життя, але, на жаль, мало результативно». Враховуючи постать Шевельова, можна лише здогадуватися, які конотації бринять у вжитих ним поняттях «західництво» та «провінційність»... Водночас досить дивними сьогодні видаються симпатії до Шевельова з боку

тих, хто декларує власну патріотичну позицію і ледве не націоналістичні переконання. Зрозуміло, що забувати Шевельова-мовознавця не варто, однак його глорифікація має бути неприйнятною для кожного, хто поважає себе як українця. У 1988 році, коли діаспорне українство мало безпосередні докази, що підтверджували агентурну працю В. Петрова³, видавництво «Сучасність» взялося за перевидання його творів. Супровідну статтю до книги написав Шевельов і при цьому не висловив жодного каяття за свою співпрацю з агентом більшовицьких спецслужб.

Усі ті, хто виступали проти Донцова, вісниківства та «донцовського націоналізму», свідомо чи несвідомо виступали проти українського націоналізму загалом, а отже – проти інтересів української нації. На цьому тлі аж ніяк не дивно, що свою прихильність до ідей Донцова продовжували зберігати члени Революційної ОУН. Будучи вихованими на творах мислителя, маючи до нього чималий шікет, захищаючи чистоту націоналістичної ідеології і, врешті-решт, просто йдучи шляхом ордену, а не якоїсь партії, члени ОУН продовжували бачити у Донцові свого ідейного натхненника. Це зі зрозумілих причин не подобалося багатьом противникам Революційної ОУН. Так, приміром, В. Мартинець у цитованій вище книзі з обуренням писав: «До часу розламу в ОУН... Д. Донцов не написав ні одної стрічки ні до одного з кільканадцятьох її різних органів, ні під прізвиськом, ні під криптонімом (...) Але від 1948 р. аж по сьогодні постійно появляються статті Донцова в усіх пресових органах, які належать до табору ОУНР – в Німеччині, Франції, Англії, Америці і Канаді. Появляються ці статті під його прізвиськом, під ініціалами і криптонімами Д. Донцова. І при цьому треба ствердити, що не доводилося нам досі ні в одному випадку стріннути статті Д. Донцова, яка була б означена в пресі як “дискусійна” або з заміткою редакції, мовляв, редакція не погоджується з усіма чи з частиною думок автора; отже редакції всіх часописів, які друкували статті Д. Донцова... сприймали думки й ідеологію Д. Донцова як свою».

Підстави для подібного обурення безперечно були (інша справа, що така риторика впливала з нерозуміння значення Донцова для українського націоналізму). По закінченні Другої світової Донцов дійсно публікувався у низці видань, підконтрольних Революційній ОУН. Це свідчило про готовність «бандерівського» середовища опиратися ревізіоністам та залишатися прихильним до традиціоналістичних рис націоналістичної ідеології. До слова, про готовність йти «донцовським» шляхом виразно свідчила і специфіка повоєнних націоналістичних видань. Наприклад, на сторінках провідного націоналістичного місячника «Визвольний шлях» нерідко з'являлися матеріали, котрі вслід за Донцовим говорили про захист християнства та боротьбу з матеріалізмом як про один із головних вимірів визвольної боротьби. Зберігав «Визвольний шлях» і антидрагоманівський курс, адже після того, як у міжвоєнний час Донцов демаскував руйнівні наслідки ідей, посіяних М. Драгомановим, спроби його реабілітації з боку «прогресивного» українства були для націоналістів неприйнятними (Див. приміром роботи проф. М. Мухина «Драгоманов без маски», «І. Франко як критик Драгоманова», «Чудацьке навернення»). Знайшли собі місце на сторінках «Визвольного шляху» і переклади іноземних авторів консервативного спрямування, зокрема іспанця Хосе Ортеги-і-Гассета

(було б дивно, якби націоналісти не переклали його «Бунт мас»), англійця Кейта Гілберта Честертона («Вічна людина» та деякі інші твори), ба навіть видатного іспанського традиціоналіста Хуана Доносо Кортеса (під заголовком «Політика і теологія» був опублікований фрагмент його праці «Про католицизм, лібералізм і соціалізм»).

Вдало ілюструє вірність донцовським ідеям та імунітет відносно «прогресивних», «демократичних» ідей дописувач «Визвольного шляху» М. Суходоля: «Чи не викличе зажиття (вживання. – І.З.) ліку-демократії деякими, ще до цього не підготовленими, національними організаціями – біологічних збурень... Ось що каже про демократію Сорель: “Демократія намагається зруйнувати всі ті сили, які ще хоч трохи піддержують в житті народу національні традиції! Вона – ворог традиції, вона старається всяку традицію знищити!”

Як же бути супроти такої демократії, напр., тому, хто написав “Дух нашої давнини”? Як же ж бути тим, що хочуть цим духом рідної давнини жити, які духом тим дорожать і рішені його [перед] усякими нищівними силами боронити?» («Демократія і... “Демократія”»).

Цікаво, що провід Револуційної ОУН займався питанням відновлення «Вісника» чи часопису під іншою назвою за редакцією Дмитра Донцова, і це питання вирішувалося за участю самого Степана Бандери. Одначе реалізувати свій задум Бандері та його прихильникам не вдалося. В ЗЧ ОУН намагалися створити формально незалежний від Організації журнал, котрий повністю перебував би у руках Донцова. Єдина вимога, що ставилася перед колишнім редактором ЛНВ, – бути поміркованим у полеміці з публіцистами з Краю. Проте Донцов таку пропозицію відкинув через свою максималістську позицію у ставленні до чистоти націоналістичної ідеології. «Ваша група, – писав Донцов члену Револуційної ОУН С. Фроляку, – стоїть за кооперацію з існ(уючими) укр(аїнськими) середовищами і партіями, я, навпаки, вважаю, що ті середовища в переважаючій частині згнили, кооперація з ними політично ні до чого хорошого не доведе, а Вашу групу лише розложить. Ваша група за “проникнення”, за “опанування” тих середовищ, я ж вважаю, що таке “опанування” кінчиться тим, що ті середовища опанують вас... (...) Ваша група вважає, що “поділ на два протилежних табори” недопустимий, я вважаю, що він конечний і неминучий» (Цит. за працею М. Сосновського).

Варто визнати, що побоювання Донцова були перебільшеними. Револуційна ОУН дійсно намагалася співпрацювати з іншими еміграційними політичними силами на основі спільної ідейної платформи (ідеї незалежності України), але при цьому не поступалася власними ідеологічними принципами. Ця принциповість відлякувала багатьох політиканів демократичного спрямування, що й змусило Револуційну ОУН зайняти позицію «блискучої ізоляції». Згодом, у статті «Прогресивний параліч прогресистів», Донцов віддав бандерівцям належне. Порівнюючи націоналістів із представниками соціал-демократичного політикуму часів УНР, він говорив, що соціал-демократи «відокремилися від свого народу», а націоналісти – «від перекинчиків і капітулянтів».

Відмовивши на пропозиції з боку ОУН, Донцов обрав досить вигідну для себе тактику. Він публікувався у націоналістичних виданнях, поширюючи

власні ідеї серед людей, котрі по духу були до нього найближчими. Проте, не будучи редактором цих видань, він знімав із себе відповідальність за їхній зміст, зберігаючи таким чином чистоту власного сумління (поза сумнівом, ідейний максималізм Донцова часом межував із якимось особливим перфекціонізмом).

Щоправда, незважаючи на відмову Донцова, відновлений ЛНВ усе ж таки вийшов і був представлений двома номерами, що з'явилися в Регенсбурзі у 1948 та 1949 роках. Редактором журналу став В. Шульга, хоч у його першому номері зазначалося, що спочатку цю посаду мав зайняти покійний Юрій Клен – «один із ініціаторів відновлення ЛНВ».

Повоєнний ЛНВ опублікував низку матеріалів окремих представників вісниківського кола і навіть зумів залучити до співпраці дружину Донцова Марію. Досить неоднозначною була редакційна стаття першого номеру. «Ще задовго до появи нашого журналу, – зазначав її автор, – знайомі і незнайомі, друзі і недруги запитували нас: – чому саме ви вирішили видавати, коли видається і так уже більше, ніж треба? Але коли, мовляв, таки вже хочете видавати, то чому саме “Літературно-Науковий Вісник”, коли “Вісник” і вісниківство обстрілюються зараз майже з усіх боків, як явище в минулому наскрізь негативне і шкідливе для української справи?»

Ми вислуховували все те і все ж таки журнал видаємо, і то саме ЛНВ. Чому? Та тому, що видається у нас дійсно багато, але майже всі ці видання нагадують солдатів російської армії часів російсько-японської війни, що одержували від свого уряду іконки та хрестики замість гвинтівок і гармат. А ЛНВ тому, що цей журнал усіх часів, без огляду на те, що писали, пишуть і будуть писати про нього всі ті, хто вміє тримати перо у руках, уважаємо явищем позитивним, з усіма його недоліками, бо справа не в тих чи інших недоліках, а в тому, що ЛНВ це той орган української думки, що виникав і відроджувався завжди тоді, коли українська думка попадала в глухий кут і нагадувала сліпця, що після довгого перебування на чужині повертається до рідної хати і ніяк не може знайти дверей. І ЛНВ був тим поводитирем, що хоч не завжди підводив сліпця до самих дверей, то принаймні показував йому дорогу до них».

Як бачимо, попри визнання користі ЛНВ за редакцією Донцова, попри «непогодження» з тими, хто нападав на мислителя, нова редакція визнавала «недоліки» минулого і, цілком можливо, шукала якісь нові ідеї, ніби українська думка знову «попала в глухий кут». Дехто із числа вісниківців і справді відчув, що із відновленням ЛНВ «щось не так». Категоричним противником цього видання показав себе Роман Бжеський. У своїй книзі «Правда про Мосендза» він говорить про те, що він та Мосендз написали статті, котрі «в жодному разі не могли дати до друку вороги передвоєнного “Вісника”», і обидві ці статті, попри те, що редакція спочатку їх схвалила, й справді не були надруковані. Незадоволений він був і редакційною статтею, яка, на його думку, «в еластичних виразах давала зрозуміти кому треба, що відновлений ЛНВ не буде безкомпромісовим як попередній... В практиці це означало орієнтацію на тих, що зрадили свій нарід, пішли вислугуватися окупантам, допомогли їм опанувати український культурний рух і скерувати його в потрібному Московщині керунку. Але для наївних це число не видавалося за те, яким

воно справді було, бо на обкладинці видніли знайомі прізвища: Ю. Клен, Є(вген) М(аланюк), В. Дорошенко, В. Щербаківський, Марія з Бачинських – Донцова, Богдан Кравців, Крупницький і т.д.».

Для підтвердження своєї версії Р. Бжеський наводить наступний факт: «... п. Марія Донцова розповіла мені, що редактор, без її згоди, не лише зробив багато змін у її рецензії (гостро негативній) на твір “Доктор Серафікус” В. Домонтовича (В. Петрова, який по виконанні завдань був відкликаний до ССРСР і був нагороджений там орденом “Вітчизняної війни” першого ступеня за працю “партизана-розвідника” серед еміграції), але й сфальшував її основну думку та оцінку. Вона сказала, що її висновок, що той твір не лише під оглядом літературним є маловартий, але й шкідливий під оглядом суспільним, п. В. Шульга замінив такими словами: “А та дійсність (описана в творі) цікава й варта уваги такого великого майстра, яким безперечно є Домонтович, і ми маємо право вимагати від нього, саме від нього великого твору про Україну”». «По кількох місяцях, – продовжує Бжеський, – вийшло ще одне число того ЛНВ, яскраво антинаціоналістичне, і у відповідь на нього група колишніх “вісниківівців” випустила друкованого на циклостилі неперіодичного органа “Вісниківець” (126 стор. вел. формату)».

Справді, читаючи рецензію Бачинської-Донцової, неважко помітити, що закінчення, яке процитував Бжеський, виглядає неорганічно і сильно контрастує навіть із, імовірно, пом’якшеними рядками критики. Наскільки підозри та звинувачення Бжеського відповідали дійсності, однозначно сказати важко. Усе таки, той же перший номер ЛНВ, який розмістив пом’якшену рецензію Донцової, розмістив також і досить критичний відгук на повість Косача «Еней і життя інших».

Другий номер передрукував роботу Донцова «Якою має бути література». Це не змінює ситуацію кардинальним чином, проте подібні нюанси необхідно враховувати. Можливо, чимало крапок над «і» в питанні ідейно-культурної боротьби в середовищі повоєнної української еміграції зможе розставити лиш дослідження документів радянських спецслужб. Наразі ж варто зазначити, що відновленому ЛНВ принаймні бракувало зубів «донцовської вовчиці», і вже цього вистачало, щоб люди, подібні до Бжеського, могли його критикувати. Натомість не бракувало «зубів» самому мислителю – після Другої світової, попри всі цькування та критику (яких, звісно, не бракувало і в попередні періоди творчої праці Донцова), він активно писав і, спираючись на християнство, націоналізм та традиціоналізм, крушив і своїх численних нападників, і ревізіоністів, і «сильних світу цього», котрі упевнено вели той світ у прірву.

Незважаючи на досить зрілий вік, майже три повоєнні десятиліття виявилися сповненими для Донцова неабиякої творчої праці. У цей час, окрім перевидань його творів міжвоєнної доби, побачили світ такі його брошури, монографії та збірники статей, як «Хрест проти диявола» (1948 р.), «Демаскування шашель», «За який провід?» (обидві – 1949 р.), «Правда прадідів великих» (1952 р.), «Поетка вогняних меж: Олена Теліга», «Туга за героїчним» (обидві – 1953 р.), «Московська отрута» (1955 р.), «Незримі скрижалі Кобзаря» (1961 р.) та деякі інші.

Надзвичайно виразним документом, що засвідчує післявоєнні погляди Донцова, є текст його виступу «Хрест проти диявола», зачитаного наприкінці лютого 1948 року у м. Торонто. Цей текст являє собою межову з есхатологічними настроями консервативно-песимістичну рецесію повоєнного часу. «Тінь диявола впала на землю! – Констатує Донцов. – Масові вбивства, саботажі, брехня і підступ – ось способи, якими він намагається висадити в повітря будівлю християнської цивілізації, обернути людство в слухняну отару бездумної худоби. Щоб молилися ми не Святій Софії у Києві, не Святому Петрові у Римі, а намісникові Нечистого на землі».

Якщо у «Дусі нашої давнини» провідним питанням, на яке Донцов намагався дати відповідь, було питання «Із яких причин і через кого спустошена земля наша?», то в «Хресті проти диявола» мислитель задумується над причинами занепаду усєї Західної цивілізації (у «Дусі нашої давнини», як пам'ятаємо, ця проблема була піднята аж наприкінці книги) і вбачає ці причини у процесі дехристиянізації. «Ніколи ще не була Європа настільки позбавлена думки і твердої волі, не була так обнята страхом – зазначає Донцов і пояснює: «Це наступило тому, що відлітає від нашої цивілізації її дух, тому, що швидким кроком іде дехристиянізація Заходу», адже, «де потоптані Божеські закони, всяка будівля буде будівлею на піску», відтак за зовнішньою величчю Західної цивілізації криється неймовірна немічність.

Саме у «Хресті проти диявола» Донцов демонструє виразно християнську критику гуманізму. Гуманізм, бунт проти Бога, доводить Донцов, не може ошчасливити людства, бо за кожним, здавалось би, здобутком, криється величезне нещастя. «Детронізуючи Творця, ставлячи в центрі всього себе саму, – переконує філософ-традиціоналіст, – модерна людина може будувати не знати яку вежу Вавилонську, не знати який соціалістичний “рай”! – все це розсиплеться і вже розсипається в порох. Бачимо бо, що саме тоді, коли почала модерна людина кричати про знищення нужди, стала та нужда ще чорнішою! Коли почала кричати про свободу, дочекалася рабства! Коли почала кричати про рівність – дочекалася нових фараонів! Коли почала кричати про братерство, – вовком зробилася людина людині! Коли почала кричати про визволення народів – прийшло нечуване уярмлення націй під залізним ярмом нового Нерона, нової поганської імперії, нової татарщини!»

Саме такими були наслідки втілення гуманістичних ідей у їхній більшовицькій редакції на Сході. На Заході ж, що ризикував стати жертвою «нової поганської імперії», ситуація була ненабагато кращою, та про це – у наступному розділі.

Твір «Хрест проти диявола» виражає чи не найважливішу ідею, котру Донцов намагався донести до українських націоналістів у повоєнний час: що визвольна боротьба українського народу має бути боротьбою, спрямованою на захист та утвердження християнства. Враховуючи це, неважко зрозуміти, чому він надзвичайно критично сприйняв не лише ревізіонізм, побудований на перекручуванні і нерозумінні крайових позицій, але й самі ідеологічні зміни, що відбулися у визвольному русі на окупованих більшовицькою Москвою землях. Для нього подібні зміни означали лише одне – капітулянтство і втечу від великої місії, котру має виконати український визвольний рух.

Україна, що горіла у полум'ї визвольної боротьби ОУН-УПА, вселяла у серце філософа-традиціоналіста надію. У своїх публікаціях він нерідко захищав повстанський рух від наклепів з боку нових-старих «реальних політиків», котрі доводили «недоцільність» подальшої збройної боротьби, критикували націоналістів за «зайве пролиття крові», «недоречні жертви» тощо (Див. наприклад його статтю «Фарисеї без маски»). У вояках УПА Донцов намагався побачити нове лицарство, що веде боротьбу за Бога і Україну. Навіть у повстанських піснях мислитель бачить «повний етичний кодекс, кодекс честі нового лицарства, яке цю честь, землю, Бога й правду ставить понад усі особисті прив'язання й вигоди» («Співаник УПА» – універсал нової України»). Та ідеологічні трансформації, що спостерігалися на українських землях, в очах Донцова таїли в собі величезну небезпеку. Ця праця – не місце для ретельного дослідження цих трансформацій. Однак декількома словами змалювати їх необхідно, адже так можна краще зрозуміти і повоєнні твори Донцова, і його місце в тогочасному націоналістичному русі.

У статті «За яку Україну?» Донцов зазначав: «Націоналісти, які в 1941 р. уперше побачили Україну, що була під Росією, занадто скоро підпали під впливи не української дійсності, а тої, яку створила на Україні Москва. Українська дійсність, розбита в роках повстань і війни, спаплюжена бундючним найманцем, розбита, зранена, залишилася у душах мільйонів, що в серці своїм не прийняли московської “правди”. Але на поверхні була власне ота “правда” московська, яку – по волі чи по неволі – визнавали елементи стероризовані або перекинчики. Цей факт збив з пантелику деяких західних націоналістів, які, несвідомо, підпали під впливи отої чужої, видаваної за свою, правди». Таке бачення проблеми назагал відповідало дійсності, проте було дещо спрощеним. Дійсно, певні трансформації в ідеології Революційної ОУН на українських землях спричинилися контактом націоналістів із радянською реальністю. Насамперед, учасникам похідних груп ОУН довелося працювати серед людей, вихованих в умовах більшовицького режиму. Це були люди, які близько двадцяти років не мали повноцінного релігійного життя, яких змушували думати збоченими категоріями комуністичної ідеології, які не мали навіть такого патріотичного виховання, яке для націоналістів на західноукраїнських землях здавалося недостатнім і опортуністичним. Та це були українці, і серед них необхідно було ширити націоналістичні ідеї. За таких умов члени ОУН намагалися донести до сердець та умів своїх співвітчизників передусім ідеї державної незалежності України та революційної боротьби як шляху її досягнення. А щоб зробити це, часом доводилося ставити на задній план інші ідеї і одягати націоналізм у шати привабливої риторики.

Під час Другої світової війни ОУН нерідко поступалася суворим підходом до добору власного членства заради збільшення своєї «механічної» ваги. І державотворчі, і активні підпільницькі дії вимагали залучення значних людських кадрів, що нерідко оберталось жертвуванням якістю в ім'я кількості. Досить промовистою тут можна вважати постать члена ОУН і довголітнього політв'язня радянських таборів Данила Шумука. За часів Польщі Шумук був членом Комуністичної партії Західної України (КПЗУ). Згодом, зіткнувшись із більшовизмом, він розчарувався в комуністичній ідеології, а коли з'яви-

лася нагода – приєднався до ОУН, де перебував на досить високому становищі. «Йому, як інструкторові, – говорить історик націоналістичного руху Лев Шанковський у рецензії на спогади Шумука, – доручають виконувати важливі завдання, викладати на різних важливих ідеологічно-політичних курсах ОУН... Пізніше доручають на окремих курсах пояснювати постанови ІІ НВЗ ОУН... З цього всього видно, що закінчивши ідеологічно-політичні курси ОУН, Д. Шумук, колишній член КПЗУ, займав в ОУН досить високі й відповідальні пости. До речі, з цього погляду він не був винятком: високий пост у проводі ОУН займав і колишній член КПЗУ – мгр. Михайло Степаняк, який помер у рідному Загвізді, Івано-Франківського району, в 1962 році, після звільнення з концлагеря». Сам Шумук у своїх спогадах, що у 70-х роках вийшли у Франції під заголовком «За східним обрієм», піддав ОУН досить гострій критиці, звинувативши її в «антидемократичності», «тоталітаризмі» тощо. У тих же спогадах він розділяє підпільників на «хороших» та «поганих» – тих, хто фанатично дотримувався максим націоналістичної ідеології. Про Донцова колишній повстанець висловлюється в негативному руслі⁴.

Очевидно, таких як Шумук чи Степаняк у лавах ОУН та УПА було немало. Немало там було і людей радянського виховання. Хтось із них, врятувавшись і потрапивши на Захід, говорив про своє «розчарування» або ж підтримував гасло «демократизації» ОУН. Хтось, натомість, помер в концтаборах або в боях з окупантами. Та всі вони спричинилися до того, що український визвольний рух потрапив на небезпечну стежку ревізійонізму. Уже той факт, що колишньому члену КПЗУ доручили проводити ідеологічний вишкіл, є дуже промовистим – можемо лишень здогадуватися, яких інтерпретацій зазнавала націоналістична ідеологія під час лекцій таких інструкторів, як Шумук. Зрештою, Шумук пригадує, що під час власного вишколу він дозволив собі критично оцінити Десять заповідей українського націоналіста, і до цього його організаційні зверхники віднеслися досить толерантно, сказавши, що для «спільної платформи» достатньо визнання першої точки Декалогу – «Здобудеш Українську Державу або згинеш у боротьбі за неї».

На тлі того, що в лавах українського підпілля (і то не лише УПА, але й ОУН!) могли перебувати особи на кшталт Шумука, стає зрозумілим контекст, у якому, приміром, з'явилася стаття Дяківа-Горнового «Яка філософія – ідеалістична чи матеріалістична – обов'язує членів ОУН?», де автор доводить, що до націоналістичного руху можуть належати не лише «ідеалісти» (християни), але й «матеріалісти» (атеїсти). Подібним чином можна пояснити і гасла демократії, «безкласового суспільства» і т. ін.

Важливою особливістю, яку ми не можемо ігнорувати, є те, що О. Дяків-Горновий та П. Федун-Полтава – ці провідні ідеологи українського підпілля – в силу свого віку (перший – 1921, другий – 1919 років народження) не пройшли повноцінної «донцовської школи», не були виховані ЛНВ та «Вісником». Звідси – брак того стержня, який мали Бандера, Стецько, Ленкавський та інші лідери та ідеологи ОУН. Звідси ж – дещо відмінна естетика. Автор цих рядків жодною мірою не ставить собі за мету заперечити героїзм видатних учасників визвольної боротьби. Ба більше, Дяків та Федун, на мою думку, не лише заслуговують поваги з огляду на пролиту ними у визвольній боротьбі кров, але

й залишаються цікавими ідеологами, чимало ідей яких при правильній інтерпретації не втратили своєї актуальності і донині. Тим паче, їхню «демократичність» та «лівизну» сьогодні перебільшують так само, як і наприкінці 40-х – на початку 50-х років, а тому їхній «мейнстрімний» образ нерідко відштовхує одних (тих, хто змагає до чистоти націоналістичної ідеології) і дає козирі в руки іншим (тим, хто воліє замінити націоналізм його віддаленим ерзацом). Та все це не скасовує того факту, що лінія Федуна та Дяківа відходила від лінії, якою вів націоналістичний рух Степан Бандера і, тим паче, від лінії, котру накреслював своїми творами Донцов.

У творах крайових публіцистів неважко помітити прогресизм. Візьмімо для прикладу працю «Перспективи нашої боротьби», підписану псевдонімом «Р. Мох» (найімовірнішим автором вважається О. Дяків⁵). Попри низку здорових, згідних з націоналістичною ідеологією і вивірених у повстанській боротьбі тез, «Р. Мох» пише наступне: «Ми пам'ятаємо, як французький нарід у Великій французькій революції скинув зі себе феодальні окови, і, оздоровивши себе новими силами, створив нову, кращу суспільно-економічну систему, в якій плодотворніше виявилися всі його творчі сили і яка пізніше забезпечувала розвій одиниці і спільноти. Відгуки цієї революції пройшли протягом ХІХ ст. через цілу Європу. Кожний народ, оцінивши здорові кличі, які вона несла, пройшов і собі у своєму нутрі більш чи менш болісно подібні переміни». Як бачимо, майже у той самий час, коли Донцов закликав підняти на знамено визвольної боротьби знак хреста (в Краю «Перспективи нашої боротьби» були опубліковані у 1946 році, перевидані на еміграції – у 1949 році), націоналістичний публіцист дозволив собі звеличувати антихристиянську і антинаціональну Французьку революцію, говорити про «феодальні окови» та «кращу суспільно-економічну систему» і т. д.

Багатослівною є згадувана стаття Горнового «Яка філософія – ідеалістична чи матеріалістична – обов'язує членів ОУН?» Як я вже зазначав у своїй роботі, присвяченій Степану Бандері, питання «філософії», якої мали дотримуватися члени ОУН, було евфемізацією глибшої проблеми – проблеми релігійності членства ОУН: «ОУН не вимагала від свого членства прихильності до якоїсь конкретної філософської школи, але й для Бандери, і для багатьох інших провідних діячів ОУН, і для більшості її членів аксіомою було те, що український націоналіст має бути християнином, а сам націоналістичний рух – християнським». Зрозуміло, що до визвольного руху того часу належало певне число релігійно індиферентних осіб, котрі чинно довели свою любов до України. Заперечувати їхню право на участь у визвольній боротьбі було б безглуздя. Та наявність у рядах ОУН-УПА атеїстів не вимагала зречення християнського характеру українського націоналізму. Тим більше, високий рівень релігійності основної маси повстанців був надійною передумовою їхньої моральної сили, а в умовах протистояння з комуністичною владою підняття християнських гасел було вигідним навіть із суто прагматичних міркувань. Говорячи про те, що до ОУН можуть належати атеїсти (визнавці матеріалістичного світогляду), Горновий створював досить небезпечний ідеологічний прецедент, що легітимізував погляд на націоналізм як на абсолютно секулярну ідеологію.

Вражає аргументація, до якої звертався Горновий. Обґрунтовуючи свою основну тезу, він твердив, що... «боротьба між філософським ідеалізмом і матеріалізмом не вирішена в науці ще досьгодні». Отож, за Горновим, конфлікт між «ідеалізмом» і безбожництвом є науковою проблемою і має вирішуватися, відповідно, науковим шляхом. Цікаво, що філософію публіцист визначає як «узагальнення всіх природничих і суспільних наук», котре «розвивається разом з цими науками в міру їхнього поступу». Такий наївний сцієнтизм демонструє нам виразно прогресистську парадигму мислення, недалеко від мислення більшовицького. У межах традиційного суспільства подібний підхід є немислимим: там існує чітке підпорядкування профанних наук наукам сакральним, зокрема підпорядкування технічних чи інших знань низького характеру філософії, а філософії – теології. Для цілісного християнського світогляду первинним є Бог і релігія, а все інше має із них випливати і їм підпорядковуватись. Саме таку – теоцентричну – схему світогляду відстоював пізній Донцов, і саме така схема світогляду була надійним підґрунтям націоналізму.

Не може не вразити і те, що Горновий у своїй статті закликає розрізнити «діалектичний та історичний матеріалізм Маркса-Енгельса» та «діалектичний матеріалізм Сталіна». «Перший ми вважаємо за окрему філософську школу матеріалізму, – пояснює публіцист, – і його критика належить науці. Проти діалектичного та історичного матеріалізму сталінського видання ми виступаємо якнайрішучіше як проти глибоко антинаукового... Передусім сталінський діалектичний та історичний матеріалізм дуже мало вже має спільного з діалектичним матеріалізмом Маркса-Енгельса. Крім цього, він перестав бути будь-якою наукою. Сталінська філософія по суті – це новітня схоластика...»

В середовищі ЗЧ ОУН розуміли шкідливість окремих ідей крайових публіцистів, рівно ж як розуміли і небезпеку їхньої гострої критики, адже різке відмежування від цих ідей неодмінно було б використаним опонентами та ворогами Революційної ОУН (насамперед, ревізіоністами-«двійкарями»). Тому провід ОУН на чолі з Бандерою реагував на ухили крайових публіцистів досить м'яко. Проблема цих ухилів частково вирішувалася за рахунок того, що вони розглядалися як «тактичний прийом», необхідний для успішного ведення зовнішньої пропаганди за умов збереження чистоти націоналістичної ідеології у сфері внутрішньої пропаганди (тобто ідейного і духовного вишколу членства ОУН).

Однак Донцов таким поміркованим бути не міг. Ще в 1948 році, у статті «Підкоп ідеї націоналізму» він емоційно закликав своїх прихильників дати бій процесу ідеологічної інволюції: «Час бити на сполох! Все – в царині ідеї, в царині чину, все що здобуло в тяжкій боротьбі за останні 30 літ нове націоналістичне українство в боротьбі з ідеологією большевизму і з рідною колгунерією, знову ставиться під знаком запитання, щоб повернути нас знову до старого розбитого корита трусості, імпотенції, а може й зради, до капітулянтського духа Грушевщини і Винниченківщини. Час бити на сполох! Час припинити вакханалію політичних спекулянтів». Будь-який відхід від чистоти націоналістичної ідеології, на його думку, був неприпустимим. У втраті цієї чистоти він бачив симуляцію націоналізму, виникнення «якогось “коффі-фрі” націоналізму»: «Як така “кава” без кофеїну, так і той “коффі-фрі” націоналізм не

має в собі нічого з націоналізму крім назви...» («Демонократи заходу, Москва і наші прогресисти проти націоналізму»).

Виразним прикладом критики Донцовим не лише еміграційного ревізйонізму, але й крайових позицій є його стаття «Шлях у провалля». У відповідь на розмежування Горновим та Полтавою більшовизму та філософської спадщини Маркса (ба навіть визнання її «позитивних елементів»), мислитель говорить про категоричну несумісність націоналізму і марксизму. «Карл Маркс – це патрон сталіних, троцьких і кагановичів. – Категорично твердить Донцов. – Ні Карл Маркс, ані соціалізм взагалі, зовсім не думав визволяти визискуваних... він хотів підчинити визискуваних, особливо ненависне соціалістам селянство... З якої рації треба “позитивно оцінювати” цю концепцію? Навпаки, треба здирати маску з бородатого пророка деструкції – не капіталізму, а християнської цивілізації. Треба палити його отруйні “твори” у вільнім Києві. Але нас переконують, що еволюція українського націоналізму веде до марксизму...»

Не оминув Донцов у статті «Шлях у провалля» і піднятого Горновим питання «філософії» членів ОУН. Спрямувавши своє гостре перо у бік крайового публіциста, Донцов з іронією зазначає: «Ідеалістична філософія з тезою, що “основою світу є ідея, дух, що існував першим і скоріше від природи”, створивши її, цебто, що основою світу є Бог – “ще не доведена наукою”. Отже нема, що її й приймати! От, якби хтось “довів” існування Бога, як Евклід, що сума кутів в трикутнику є рівна двом простим, тоді все було б гаразд, а так нащо іти проти науки?»

Те, що дехто з представників націоналістичного руху виправдовував з огляду на «тактику», Донцов вважав неприйнятним. У статті «Релігія і визвольний рух» він переконує свого читача, що успішно вести боротьбу проти більшовизму «зможє тільки людина, яка стряєє з себе ганебне шмаття матеріалізму, яка навернется до тої прадавньої нашої філософії життя, яка єдина дає міцність душі, силу духові і робить їх непереможними»; «прадавньою філософією», зрозуміла річ, є християнство. Неможливість за допомогою ідей лівого чи демоліберального спрямування перемогти комунізм для Донцова є цілком зрозумілою з огляду на те, що ці ідеї є споріднені з комунізмом духовно, а тому ніяк йому не загрожують. «Чи з цими “дітьми Сатани”, – пише про більшовиків Донцов, – можна успішно боротись гаслами та принадами “свобідного голосування”, забезпечення на старість чи жіночої рівноправності? Чи можна боротись програмками, списаними з марксистських взірців, лише пофарбованих не на червоне, а на рожеве, з обіцянками різних “благ”, хоч би їх і обіцялося у “своїй державі”?» Усі ці питання для філософа-традиціоналіста є риторичними, адже з «дітьми Сатани», на його думку, можна боротись лиш за допомогою того, що чуже їм духовно, метафізично, парадигмально.

Християнство у боротьбі з більшовицькою Москвою було, на думку Донцова, важливе ще й тим, що являло собою надійні ліки проти будь-якого тоталітаризму. У статті «Націонал-марксисті і релігія» він зазначає, що «всяке соціалістичне суспільство – це суспільство тоталітарне, збудоване на рабстві, на закріпаченні всієї людності під владою шайки деспотичної бюрократії, володарки тіла, праці, душі, думки і совісті кожної одиниці». Для такого

суспільства є характерним «ідеал не свободи, а рівності рабів», «у нім не існує ні поняття індивідуальної свободи, ні совісті, ні людської гідності». На цьому тлі Донцов говорить про антитоталітарну природу християнства: «Через це, якраз, і є наука Маркса проти християнської науки, яка підкреслює ідеї свободи і гідності індивіда, яка виразно ставить Боже понад кесарева, з чим не погодиться ніякий тоталітаризм». Той, хто готовий відмовитися від академічних ярликів, які навішують на «тоталітариста» Донцова, численні горе-дослідники, побачить із щойно цитованих рядків, що насправді мислитель пропагував не тоталітаризм, а його радикальну антитезу. Цю антитезу, щоправда, він знаходив не в лібералізмі, не в «релігії прав людини» (А. де Бенуа), за якими криється найпідступніша форма тоталітарного суспільства, а у правдах християнської віри.

Не зайвим буде зазначити, що, виступаючи проти релігійної індиферентності націоналістичного руху, Донцов дозволяв собі критикувати не лише крайових публіцистів, але й постанови Третього надзвичайного Збору. У «Релігії і визвольному русі», порівнюючи декларацію Української національної ради і документи Збору, мислитель зазначає: «З тих двох заяв, програм в справі релігійній, які є копією звичайних західноєвропейських “прогресивно”-соціалістичних програм, в цій справі виходить – що держава має займатися виключно тілесними та інтелектуальними потребами нації чи одиниці, не потребами душі; має кріпити тіло і розум, не душу і мораль. З тих заяв не видно, що майбутня українська держава є державою народу зі старою християнською культурою, не видно бажання направити сатанинську руйнуючу роботу більшовизму, який силоміць насадив безбожництво в Україні. Віддаючи данину “духові часу”, держава – в обох заявах – привласнює собі величезні права, дріб’язкову опіку над одиницею, але лише там, де йде, повторюю, про її інтелектуальний чи тілесний розвиток, а не про душевний і моральний. Про музеї, кіно, певно, і радіо держава хоче дбати, а релігія - це приватна справа. Мусить бути розвинений спорт, мусить бути обов’язкове навчання геометрії, техніки, але не релігії. Це державі байдуже, це справа приватна».

Пропагуючи власне бачення перспектив національно-визвольної боротьби, Донцов відштовхувався від трьох ключових питань, винесених у назви його творів: «За який провід?», «За яку революцію?», «За яку Україну?» Усі ці питання були для мислителя однаково важливими, адже являли собою лише різні грані єдиного явища. Для того, щоб боротися зі злом, і представники визвольного руху, і його ідеї, і ідеал майбутньої держави мають бути християнськими і узгодженими з «Духом нашої давнини». Тільки в цьому, у монолітній єдності трьох елементів визвольної боротьби Донцов бачив запоруку майбутнього успіху.

У своєму баченні національного проводу Донцов залишався вірним позиціям міжвоєнного та воєнного часу. Цим проводом мали бути об’єднані в націоналістичний орден «луччі люди» – «шляхетні, мудрі, мужні». На противагу патетичним закликам до безідейного єднання різних політичних груп, нерідко чужих, а то й ворожих націоналістичним ідеям, Донцов пропагував концепцію націоналістичного ордену, сформованого з «людей одного духу, гарячої віри і випробуваного характеру», «людей ідеї» («За який провід?»). Мислитель за-

кликав українців не спокушатися облудними гаслами єдності за будь-яку ціну. «Об'єднання політичних партій, партійок і клік – одна річ. – Пояснював він. – Об'єднання нації – друга. Це останнє є річ першої ваги. Перше ж – забава, яка інтересує хіба лиш тих, хто в неї бавиться, або ті залаштунокві чинники, які ту забаву для своїх цілей інспірували» («Об'єднання нації, не партій»).

Щоб національний провід був легітимним і здатним на перемогу, він, на думку Донцова, повинен боротися «за правду, яка мусить бути і є запереченням усього, що “фактично створено” слугами Сатани на Україні», адже «іде гра “по банку” з Сатаною – в ім'я Христової Правди. І не переможе наш визвольний рух, доки цієї правди не випишуть вогненними буквами на прапорі наших визвольних змагань» («Безідейні суєслови»). Зрозуміло, що ідейний зміст національно-визвольної боротьби безпосередньо залежав від ідеалу майбутньої України. З цього приводу Донцов говорить: «І найголівніше, на прапорі тієї України, за яку маємо боротися, яку маємо пояснити усім, має стояти не дрібна ідейка біжучого часу – соціалізм чи інша “кратія”, а наша прадавня ідея, ідея нашої нації – ідея християнської культури. Ідея активного, віруючого, войовничого християнства та його оборонців, які в великім зударі, що гряде, виразно стануть по боці християнської ідеї проти всіх явних і тайних сил, що заприсяглися в багні матеріалізму втопити ідею Христа, і ввести рабство і темряву в світ. З Христом проти диявола і його слуг, до якої б нації вони не належали! Жодного компромісу з царством зла та його ідеями, бо не виганяється диявола Вельзевулом, і не нейтральні угодовці наслідуватимуть новий світ по потоці» («За яку Україну?»).

У своєму протистоянні з ревізіоністами та широким фронтом найрізноманітніших «реальних політиків» Донцов не відмовлявся враховувати тих змін у житті українського народу, котрі спричинило більшовицьке панування. Однак, попри всі руйнівні наслідки колоніалізму та матеріалістичної пропаганди комунізму, мислитель вірив у «вкриту у душах народу дійсність». Забезпечити перемогу національно-визвольної боротьби, на його думку, мала «українська національна стихія – як вона портретизована Шевченком... – стихія “гайдамацька”, “шовіністична”, релігійна й “ксенофобна» («Власні традиції, а не “московська отрута»»), мав її забезпечити «дух мазепинства, дух, який досі блукає по Україні» («Від містики до політики»). Доказ того, що більшовицька дійсність була лише нестабільним, слабким каркасом, Донцов бачив у нещодавньому минулому, а саме, у часах німецько-російської війни. «Більшовицько-московська дійсність тодішня, – пише він у статті “За яку Україну?” – була зметена із поверхні війною, хвилею існувала лише за інерцією. А німці прийняли її за справжню дійсність, знехтувавши ту, другу, буйну й сильну, яка хотіла вибухнути, передираючись нагло через зверхню скорлупу, рвучи пута чужої, огидної дійсності. Масово кидали зброю українські вояки, не бажаючи боронити чужу імперію, чекаючи проголошення політичної незалежності їх країни. Але німці поставили ставку на “єдинонеділіму”. Самочинно кинулися селяни ділити совхози й колхози, або чекали дозволу, щоб почати це. Але німцям вигідніше (вони думали) було ту панщину залишити. Почалася широка повстанська акція в Україні, німці її обернули проти себе. Почався масовий поворот до церкви і релігії, але німці ледве його толерували, зігну-

вавши чинник велетенської ваги, що міг би відіграти дуже поважну роль в боротьбі з безбожницькою Москвою. Замість того, щоб поставити ставку на невидиму для них, але насправду існуючу в народній душі, власну правду країни, до якої прийшли – німці поставили ставку на сповидну дійсність, на дійсність, насажену чужинцем, і самі собі викопали гріб в Україні. Стихія українська обернулася і проти них, і проти старого ворога».

Подібний приклад пробудження національної стихії Донцов цілком справедливо бачив і в Національній революції 1917-1920 років. Донцов говорив про «спонтанний вибух української стихії в рр. 1917-21», який був повною антитезою тодішнього соціал-демократичного проводу: «Ніхто інший, а Винниченко, у 1920 році писав, що “довелося помічати увесь час на протязі цілої української революції, що іменно вони, ті, які не вміли навіть говорити по-українськи, вони були найбільш крайніми, запальними, непримиренними націоналістами”... Чому це було так? Мабуть, тому, що, хоч і не були вони заторкнуті просвітньою пропагандою народолюбства демо-соціалістичних партій на Україні, але якраз завдяки тому, не були вони заторкнуті анемічним антимілітантним, антидержавним і пацифістичним москвофільством тих партій. Зате ті “непримиренні”... хоч мовно півзрусифіковані (українські “ірландці”) були насичені ще духом нашої давнини» («Від містики до політики»).

Досвід здобуття Україною незалежності у 1991 році підтвердив сподівання Донцова: колосальний протестний рух кінця 80-х – початку 90-х років минулого століття був виразним виявом стихійного націоналізму, на який розраховував мислитель. Проте інша частина вчення Донцова – вчення про важливість національного проводу та ідейного змісту національно-визвольного руху – була підтвердженою у досить неприємній формі. Те, що держава, котра постала у 1991 році, виявилася незалежною насамперед від самих українців і від історичної місії української нації, було повторенням сценарію 1917-1920 років. «Замість ту стихію оформити організаційно та ідейно, інтелігенція наша... почала лляти холодну воду на розпечене залізо народного гніву» – писав автор статті «За яку Україну?» про причини поразки «перших» Національно-визвольних змагань. Подібна ситуація повторилася і в 1991 році, коли «зачарований на Захід» національно-демократичний провід відмовився від націоналістичних ідей і призупинив революційний процес, побачивши «незалежну Україну» в «нічийній» неокolonії. Таким чином можемо говорити, що Донцов, спростовуючи тези ревізіоністів і відстоюючи максималістську ідейну позицію, не помилявся, а дивився у саму суть національно-визвольної боротьби. «Що ж запалює їх, ті іскри в наших душах, в душах того чи іншого українця? – Запитував Донцов у книзі “Від містики до політики”. – Це буває різно... Зшиток у якогось сільського дяка заборонених Шевченкових поезій... Музей нашої старовини... (...) Або галоп відділу гайдамаків Житомирським шосе до Києва в добу боїв 1919-1920 рр., який вогнем чогось нестримного і величного... на все життя запалив душу малого дівчуря, Лени Теліги, яка оглядала ту сцену з будинку Київської політехніки...»⁶. Подібно було і в 80-х та 90-х роках, коли «іскра огню великого» могла впасти в душу якогось, здавалось би, денационалізованого, навіть російськомовного українця і кликати його до націоналістичних чинів, але усі ці «іскри» або згорали по тюрмах «незалежної»

України, або згасали у болоті ідейних спадкоємців тих «реальних політиків», котрих свого часу критикував Донцов.

Викриваючи своїх супротивників, Донцов піддавав критиці не лише їхні «дрібні ідейки», але й сам характер їхнього мислення. «Соціалісти і демократи, – говорить він у одній зі своїх статей, – це порода людей, позбавлених віри в одну велику Правду, з охлялим розумом, що хитаються безнастанно між різними правдами; це люди з роздвоєною душею, “нетверді у путях своїх”, ворожі всякій боротьбі, це люди... які в політиці знають лише еволюцію і практичну “реальну” тактику “порозуміння” з усякою новою силою – російської “демократії”, соціалізму, комунізму, “федерації”, “союзу”, “дружби народів”, готові кадити перед усяким чужим ідолом – Маркса, Леніна, Фройда, навіть Райса або Марголіна» («Емігрантські і советські марксистки проти націоналізму»). Доречно зауважити, що подібними характеристиками Донцов обдаровував саме українських «прогресистів»; більшовизм, як уже зазначалося, був для мислителя релігією, фанатичною вірою. Натомість українські соціалісти, демократи та «колишні націоналісти» характеризувалися відсутністю сильної віри у власні ідеї. У статті «Іродові слуги на еміграції» Донцов порівнює їх із біблійними Датаном та Евироном⁷. Як і в «Мойсеї» І. Франка, слабодухі українські політики вирішили, що «слова “про обіцяний край – це лиш казка”: такої України, за яку билися й вмирали діди і батьки – “не може ж бути”... що ті, що “піднялися тоді до походу” – це ж була “дурість і гріх, і руїна народу»». Усе це тому, що «Датани засаднично, аксіоматично “проти всіх аксіом” і засад. Життя ж “так ускладнилося, що говорити чи діяти категоріями якоїсь одної доктрини більш, ніж наївно”. Не треба “себе зв’язувати з жодною політичною системою” чи ідеєю... (...) Догмати віри? – це ж брак логіки! (...) Аксіом і догм тримаються лиш “дикі, некультурні племена”. Тому “не треба лякатися непередрішенства”, без ексклюзивності, бо “фанатична віра в ідею – це віра в омани” – цур їй і пек! Якнайдалі від духовного чинника, від “іскри вогню великого” в душах наших!»

Незважаючи на те, що Донцов не ідеалізував Революційну ОУН (адже виходив із власної максималістської позиції), її члени здавалися йому досить близькими до ідеалу Дон Кіхота – лицаря чітких переконань і фанатичної віри. Натомість найрізноманітніші критики ОУН бачилися ним настільки недолугими, що були нездатними не тільки на боротьбу, але й на повагу до правдивого героїзму: «Безпринципні, так звані “тверезі, реальні” політики мають звичку глузувати з усіх тих, що є за політику величних принципів. Це в їхніх очах божевільні або безвідповідальні “мрійники”, зокрема, коли йдеться про здекларованих ворогів імперіалістичної Росії» («Мудрість “божевільних”»); «Люди одної любові й одної ненависті висміюються як “односторонні Дон Кіхоти”. Гасло стає – не чорне чи біле, правда чи брехня, а “синтеза” обох, “синтеза” взнеслого і плюгавого, компроміс з кожною чужинецькою ідеєю (вчора “нова Європа”, нині – “прогрес” чи колхоз), яка довбнею факту ударить у тім’я “покірного вола»» («Яфетові і Хамові сини»). Ймовірно, як і в міжвоєнний час, Донцов намагався підтримати націоналістів у їхньому прямуванні по обраному шляху, прагнучи не допустити перетворення Дон Кіхота на Алонсо Кіхано Доброго, котрий зрікся власного «божевілья», а відтак і покладеної на нього місії. Вірність націоналістів власним ідеалам не була, на думку

мислителя, безрезультатною. «Якщо, попри московську 33-річну нищівну політику в Україні, вона ще становить серйозну небезпеку для існування потворного імперіалістичного колоса, то це лише тому, що є досить молодих українців, які оцінюють свободу вище за ганебний мир, і які мають ідеали, за які готові покласти кожночасно своє життя» («Мудрість “божевільних”»).

Завершуючи цей розділ необхідно зазначити, що ОУНівці у повоєнний час і справді намагалися йти шляхом Дон Кіхота, залишатися вірними сформованій під впливом Донцова ідеології. Сучасний український дослідник Георгій Касьянов із незадоволенням говорить із цього приводу: «Усі ідеологічні пошуки післявоєнного періоду звелися до просторих і розширених коментарів про сутність націоналістичного світогляду (в основі яких лежала публіцистична риторика зразка кінця 1920-х-30-х років). (...) Перемога над “ревізіоністами”, яка закінчилася відокремленням “двійкарів”, погано прислужилася ОУН (б) передусім тому, що організація, по-перше, втратила найбільш потужний інтелектуальний ресурс, по-друге, будь-які дискусії, які виходили за межі обговорення формальних загальників, припинилися – фактично трапилася ідеологічна герметизація. Ця ідеологічна герметизація супроводжувалася згаданою політикою “блискучої ізоляції” і конфронтації, прагненням довести унікальність і винятковість організації як єдиного реального представника інтересів українського народу, єдиної революційної сили, здатної очолити боротьбу за незалежність. (...) Якщо порівняти матеріали IV (1968) та VII (1987) Великих Зборів ОУН (б) – неважко помітити, що за 20 років не змінилася ані інтелектуальна якість, ані зміст ідеологічних і політико-програмних побудов організації» («До питання про ідеологію Організації Українських Націоналістів (ОУН)»).

Інтерпретації Касьянова є цілком зрозумілими з огляду на його ідеологічну позицію. Виходячи з цієї позиції, люди, що підмінюють націоналізм недолугими прогресистськими ідеями, творять «інтелектуальний потенціал» визвольного руху, дискусії, що розхитують основи світогляду є чимось добрим, а усвідомлення представниками націоналістичного ордену власної відповідальності за долю нації – чимось поганим. Та дивлячись на повоєнну ОУН (власне, ЗЧ ОУН) через призму національних інтересів, стає зрозуміло, що саме націоналісти з-під стягу Бандери, а не якісь ревізіоністи чи інші «демократи», із гідністю несли прапор визвольного руху, що саме вони послідовно дотримувались ідей національно-визвольної боротьби – ідей Української Самостійної Соборної Держави і Національної революції як шляху до її осягнення, ідей захисту по-справжньому європейських, тобто християнських цінностей, ідей безкомпромісної боротьби з московським чи будь-яким іншим імперіалізмом.

Звісно, умови еміграційного життя давалися взнаки, і світогляд, сформований у міжвоєнний період і підкріплений воєнним та післявоєнним традиціоналізмом Донцова, з часом почав втрачати свою стрункість і чистоту⁸. Однак факт залишається фактом: Революційна ОУН у середовищі української еміграції була найпотужнішою політичною силою, що спиралася на націоналістичний світогляд, мала досить сильний імунітет відносно демоліберальних ідей і стреміла до традиціоналістичних та консервативно-революційних засад. Усе це значною мірою було безпосередньою заслугою Дмитра Донцова.

Що стосується власне післявоєнної полеміки за участі Донцова, то важливо не тільки підкреслити, що Донцов уберіг націоналістичний рух від хибних шляхів розвитку, але й наголосити на тому, що висловлені ним у ході цієї полеміки ідеї виявилися надійним орієнтиром, актуальним і в наш час. Олег Баган у своїй хрестоматійній праці «Націоналізм і націоналістичний рух...» доречно говорив про Донцова: «Його авторитет як найбільшого мислителя-націоналіста завжди шанувався в Організації, використовувався нею для підтримки належного ідейного рівня. І навпаки, відхід від ідейних принципів націоналізму, сформульованих Донцовим, вважався відступом, помилковістю, опортунізмом». Дотримання такого підходу сьогодні означає, що націоналісти, котрі вважають себе спадкоємцями справи УВО-ОУН-УПА, мають не лише орієнтуватися на ідеї своїх попередників, але й поглиблювати консервативно-революційну спрямованість націоналістичного руху. Тим паче, на сьогодні головним ідеологічним ворогом націоналізму є не комунізм, а народжена на Заході ліберальна демократія, і протистояти цій руйнівній ідеології можливо лише твердим опертям на надійні традиціоналістичні засади. Щоправда, і в цій справі не буде зайвим звернутися до ідейної спадщини палкого нонконформіста із Таврії, адже у післявоєнний час, поборюючи різноманітних «демократів» із українського табору, він також дав нищівну критику тогочасного Заходу з його з розкладницькою тоталітарною ідеологією, із його продажним офіційним істеблшментом та підступним закуліссям, із його імперіалізмом, який сьогодні лише набирає обертів.

ПО ТОЙ БІК «СВОБОДИ, РІВНОСТІ, БРАТЕРСТВА»

Як пам'ятаємо, виступаючи у червні 1918 року з доповіддю «Культура примітивізму», Донцов закликав своїх земляків «пірнути з довір'ям у колись таке рідне і близьке нам проміння європейського сонця». Цей заклик був невід'ємним від іншої настанови мислителя – «дбати, аби тінь Росії не впала знову на нас». Усі подальші роки Донцов боровся з цією тінню у будь-якій її формі. Проте його ставлення до «європейського сонця» поза усяким сумнівом змінилося. Точніше, в ході своєї ідейної еволюції Донцов чітко усвідомив, що «сонце», яке нібито освітлювало Захід, є не сонцем, а його симулякром так само, як Антихрист є симулякром Христа, що справжнє сонце Західної цивілізації зайшло, тож варто не спокушатися «болотними вогнями» так званого «Прогресу», а шукати істинне світло у глибині віків української та загальноєвропейської історії. Таким чином у творчості мислителя постала рецепція двох Заходів – традиційного і сучасного, осяяного світлом християнства і опанованого демонічною темрявою. Навчившись від Шевченка не вірити «сучасним вогням», від Лесі Українки – оминати «болотні вогні», Донцов не дав себе звабити спалахам неонових ламп «Прогресу», викрив темряву, котра насправді огортала Захід, дав у руки обраних смолоскип традиціоналістичних ідей, вогонь яких є однаково корисним і для освітлення правильного шляху, і для спалення перешкод, що заважають прямуванню дорогою правди.

Говорячи про повоєнну критику Донцовим демоліберального Заходу, досить важко відділити її від тієї «битви за націоналізм», про яку йшла мова у попередньому розділі. Боротьба з ревізіонізмом та іншими хибними напрямками української політичної думки, демаскування «шашелів» та носіїв «московської отрути», викриття звироднілого характеру Західної цивілізації – усе це тісно перепліталось у повоєнній творчості філософа, маючи один спільний знаменник – традиціоналізм. Зважаючи на це, не варто дивуватися, що твори післявоєнного періоду безпосередньо перегукуються із «Духом нашої давнини», зокрема, з закінченням цієї книги. Насамперед варто зауважити, що повоєнна історіософія Донцова продовжувала поєднувати у собі риси християнської есхатології та циклічного розуміння історії, причому, як і в «Кризі європейської культури...», мислитель підпорядковує лінійність циклічності. Показовим у цьому відношенні є наступний фрагмент із праці Донцова «Незримі скрижалі Кобзаря»: «Панічний страх, непевність завтра, шал забави і злочину, зник (зникнення. – І.З.) всякої дисципліни і респекту до якогось ідеалу, знецінення усього високого і шляхетного, бездумність ошалілої або оберненої в рабство маси, повна розгубленість і брак керми у правлячих верств і потворна тінь диявольських сил, що нависла над нами, грозячи загибеллю християнського Окциденту, – ось жахливі ознаки, що звітують кінець «віку цього». Кінець не світу, а певної доби в історії людства.

Про подібну добу написано в літературі стародавньої Індії... (...) Добробут і побожність почнуть зникати, аж світ дійде до крайнього зіпсуття морального. Гріш стане всім, грошем здобуватимуть ранги, йому лише поклонятимуться люди; сексуальний гін стане єдиним зв'язком, що лучитиме чоловіка і жінку... нахабство стане замість знання, багатий матиме славу вельмишановного, гарне вбрання заступить гідність... Так вік Калі, вік розкладу панопитиметься безупинно, раса людська наблизатиметься до свого знищення... Але в останню годину пробудяться нові духовні сили. Нова раса повстане, людей сильного нового духа, яка поверне лад і справедливість людськості... Чи змальована тут драстичними барвами доба не нагадує нашу добу “прогресу” і “найбільшого щастя більшості людей”?»

«Скилет» історіософських поглядів мислителя був циклічним, а відтак дещо проблемним з християнської точки зору, проте «м'язи», що на ньому наростали, поза сумнівом характеризувалися твердим опертям на християнський світогляд. Рецепція Донцовим сучасної йому Західної цивілізації викриває жахливість європейсько-американської апостазії, оголює огидний характер простору бездуховності та боговідступництва; рядки критики демоліберального Заходу вражають своєю проникливістю, глибиною і, водночас, реалістичністю опису життя дехристиянізованого суспільства. Важко втриматися і не навести досить об'ємну цитату. «Цивілізація, яка вигнала Бога з душі одиниці, родини, з школи, з мистецтва, з літератури, з громадського життя, – говорить Донцов у “Хресті проти диявола”, – стала бездушною механічною цивілізацією. Культ Божества підмінила вона культом матерії, адорацією мамони, культом особистого, родинного, класового й національного егоїзму, погоні за грошем, вигодою і насолодою. В особистому житті – кар'єра, служба будь-кому й будь-чому; у соціальному житті – егоїзм одурманених соціалізмом мас, більше платні, менше праці... В житті міжнародному – це егоїзм або недоумство щасливіших народів, байдужих до того, чи пожере червоний милох на двадцять мільйонів європейців більше чи на п'ятдесят. (...) В політиці – це егоїзм клік, це гешефт, погоня не за ідеєю, а за мандатами й виборчими голосами та фінансовими прибутками. (...) Це підлезування до матеріальних інтересів мас, що живуть справами дня, не заглядаючи в майбутнє, несвідомих того, які небезпеки їм загрожують. Це відхід від всяких абстрактних ідей великого формату, від великих поривів. Бо матеріалістична доба нездідна до глибших поривів почуттів, ні до ентузіазму великих ідей. (...) В пресі – це часто-густо оглуплювання й баламучення громадської думки, боязнь чіткої й ясної мислі, покривання зла або потурання йому. Це крамничка на місце вільної трибуни.

В письменстві – це розпушта й гниль таких авторів, як Пруст, Барбюс, Андре Жід, Маргерит, Сартр, Колет, Джойс і двері настіж відчинені в Європу для каламутного потоку так званої московської культури, культури грядущого Хама. (...) В країнах, розкладених матеріалізмом, замикають поняття честі, гріха, отчизни, національної і громадської солідарності, вірності рідному краю. Вищу культуру духа в таких країнах підміняє вульгарна підробка. Замість міцної мудрості Святого Письма модерна людина напихає собі голову глупими історіями з ілюстрованих часописів, які нічого не дають ні душі, ні думці.

Замість дивитися на морально-будуючі образи Діви Марії або святих, взірців непохитної віри, душевної твердості, мужнього героїзму, – модерна людина оглядає в магазинах світлини боксерів, вбивць, гангстерів і повій; світлини їх менеджерів, з огрядним черевом і глупою усмішкою на звірячому обличчі. (...) Очманіла від так званої модерної цивілізації, сучасна людина взагалі перестає розуміти, що таке культура духа, культура характеру; перестає розуміти різницю між культурою і цивілізацією. Не знаючи ні Платона, ні Аристотеля, ні Данта, ні отців Церкви, – така людина уважає себе за дуже культурну, коли має комфортний туалет, авто й радіо...»

Ідейні витоки сучасного занепаду Донцов справедливо шукав у гуманізмі, викриваючи тим самим «гомоцентризм і спробу детронізації Бога» («За який провід?»). Проте його традиціоналістична ретроспектива була не настільки довшеною, щоб чітко провести межу між традиційним і нетрадиційним суспільством по лінії Ренесансу, як це робив Рене Генон. Натомість таку межу він бачив у Великій французькій революції, яка «глибоким ровом, загаченим трупами, залитим кровію, – відділила давню, традиційну Європу від нової. Замість Бога – поставила на трон людський “суверенний розум”, замість володарів з ласки Божої – анонімову масу, замість ідеалу свободи – ідеал рівності» («Сила крові...»). Те, що Французька революція зробила у практичній площині, у площині ідейній, зрозуміла річ, зробило Просвітництво, зробила філософія «Руссо, Вольтера та інших французьких енциклопедистів, які запалили ті смолоскипи матеріалізму, безбожництва, з якими їх духові правнуки – Маркси, Енгельси, Фройди і Леніни – заходилися знищити всю нашу християнську культуру і цивілізацію» («Дороговказ Григорія Сковороди нашої сучасності»).

Французька революція, будучи гуманістичною і антитрадиційною, не могла принести нічого доброго, тож і її гасла, матеріалізувавшись, принесли лише нещастя: «Гасла Французької революції – “свобода, рівність і братерство” (гасла теперішньої демократії) – здегенерувалися, стали маскою хаосу. “Свобода” – обернулася у свободу ширити розпусту й зраду, а навіть свободу розкладати християнську Церкву, бо “богами” сучасності стали гріш, шлунок і секс. “Рівність” – обернулася в пропаганду проти всього, що вивищувалося над масою, закоханою в “добробут” й матеріальним “щасття”, настроєної проти великих ідей і чинів, проти героїзму. А “братерство” обернулося в пропаганду “дружби” з ССРСР...»

Мотив викриття облудності «прогресивних» гасел нерідко повторювався у повоєнних публікаціях мислителя. Ось що, приміром, Донцов говорить про ці гасла у книзі «За яку революцію?»: «Де людською душею опанував ідеал матеріального “прогресу”... там всі прекрасні гасла “прогресистів”, запозичені з ідей Французької революції 1789 р., “свобода, рівність і братерство” – всі вони стають цинізмом, дурисвітством і облудою. Тоді Свобода – стає анархією біснуватих, які охоче тією свободою жертвують для “добробуту”, охоче віддаючи ту свободу в руки шайки тиранів, що їм добробут обіцяє, обіцяє обернути каміння в хліб.

Тоді ідеал Рівності приводить до “згляйхшальтованого” суспільства, до знищення всього шляхетного, високого, мудрого й гарного, всього індивіду-

ального, до обернення суспільства з мільйонами людей, де кожен створений по образу і на подобу Божу, – в людську отару...

Там, нарешті, цинічним обманством стає братерство, бо братерство, гуманність створінь, які в голові мають не прикази Творця, а шлункових апетитів творива, – вироджується в боротьбу всіх проти всіх, одиниці проти одиниці, класу проти класу, клану проти клану, нації проти нації в дім божевільних, де остаточно мусять бути залізні ґрати і залізний кий сторожі», адже «де гине дисципліна, наказана згори, де гине аристократія походження, крові чи духа, – там приходить “аристократія” дрюка (або гроша)»¹.

Всі три облудні гасла Французької революції в часи Донцова інтегрувалися в єдине гасло «демократії», тоталітарну жагу панування якої чудово збагнув мислитель. «Ідеал “прогресистів” у політиці, ідеал їх “свободи” – це те, що вони називають “демократія”. Що та “демократія” значить в ССРСР, – знаємо, менше точно усталено, що таке ця “демократія” на Заході. Дехто з тих “демократів” декретує її як примусову віру, як догмат, як режим, який мусить бути запроваджений в усіх землях світу, і в тих, де це поняття родилося, і в тих, де воно досі зовсім чуже, чи навіть суперечить культурі і структурі нації. Ця порода “демократів” вважає, що ніяка нація не має права запровадити у себе іншої політичної системи, як – по-їхньому зрозуміло – “демократії”. Країна чи народ, який прагнув би собі завести напр. монархічний режим, або такий “фашистівський”, як в Іспанії чи в Португалії, – мусить опинитися на чорній дошці серед народів світу» («За яку революцію?»).

Фактично, Донцов підкреслював прагнення адептів демоліберальної ідеології нав’язати її усьому світу. Сьогодні це прагнення є більш, ніж очевидним. І політичні еліти західного світу, і чимало пересічних американців та європейців вважають ліберально-капіталістичний шлях розвитку універсальним і єдино-правильним. З падінням СРСР, коли ліберальний теоретик Френсіс Фукуяма опублікував есе «Кінець історії», стала очевидною есхатологія лібералізму – досягнення «земного Едему» шляхом встановлення в усьому світі політичних режимів лібералістичного ґатунку. Водночас не важко помітити, що, вірячи в універсальність демоліберальної ідеології, її адепти поводяться як справжні расисти. Про це говорять не лише консервативно та націоналістично налаштовані автори, але й такий визнаний лівацький мислитель як Славој Жижек (Див. приміром його книгу «Крихкий абсолют...»). На відміну від класичного расизму, «політкоректний», «відрефлексований» (за Жижеком) расизм сучасного Заходу зводиться до дискримінації за ознакою світогляду і, ширше, за ознакою культурної приналежності, коли люди, яким чужі демоліберальні «цінності», розглядаються як варвари, а політичні режими, котрі на ці «цінності» не спираються, вважаються ворожими.

Чимало уваги Донцов приділяв проблемі «свободи», яку проповідували ліберали та інші прогресисти. «На Заході шириться нова невидана свобода. – Констатував філософ. – Свобода людини десять разів розводиться і десять разів жениться; свобода одиниці від усякої віри, свобода Церкви від усякого обов’язку виховувати людину; свобода одиниці негувати аксіоми громадського співжиття – свобода безбожництва, свобода ширення порнографії, свобода від “мілітаризму” і обов’язку військової служби, свобода насолоджуватися спо-

коєм і миром, хоч би за дверима причаївся розбійник; свобода жити своїм особистим або класовим добробутом, хоч би від цього терпіла спільнота... свобода в літературі і в кінотеатрі систематично і безкарно розкладати людність країни; свобода не журитися завтрашнім днем нації, свобода політиків від усякої думки... свобода – бо майже безкарність – для каналій продавати свою країну» («Своя традиція або – чужий кий»).

Лібералістична «свобода», на думку мислителя, означає «вільну дорогу інстинктам юрби», неприборканість того найнижчого, що існує в людині. «Геть усе, що може бути бичем для тих інстинктів, – переповідає дегенеративні гасла Донцов, – геть аскетизм, контроль над собою, над своїми примхами! Геть людську волю, бо коли ця воля заборонить нам “черпати сили з гидоти життя”, з гною, – то це буде вже “тоталітарне насильство”! Етика має бути релятивною, в утіху “свобідній” голоті. Ніяких догм! Ніяких аксіом поведінки, бо це буде “середньовічне насильство”, “інквізиція”!» («Ідеологи голоти»). В цих іронічних рядках (щоправда, досить реалістичних) Донцов критикує «антиготичний» характер прогресистської, демоліберальної «свободи». Саме готична налаштованість, орієнтація на «догми» та «аксіоми», а відтак і «аскетизм» та «контроль над собою» дозволяють людині залишатися собою, зберігати власну сутність, натомість лібералістична всездозволеність, будучи протилежністю до вертикальної топіки платонізму, втоптує людину в горизонтальну безформність. Власне такими є наслідки панування тоталітарного лібералізму.

«Свобода» прогресистів розглядається Донцовим як інструмент утвердження влади Хама, остаточної емансипації «голоти». Важливо зауважити, що під поняттям «голоти» не варто розуміти посполитих – представників третього стану, зокрема селян. Після завершення Другої світової Донцов не перестав визнавати слушності за ієрархічним, становим суспільством. Проте і в «Дусі нашої давнини», і в повоєнний час мислитель не розглядав представників третього стану як зло-в-собі – злом, на його думку, було підняття на вершини суспільної ієрархії людей, що за своїми духовними якостями мали б належати до підвладної верстви. В ієрархічному суспільному устрої, зазначає Донцов у «Дусі нашої давнини», «нема ніякого презирства, ані бажання понизити хліборобів... чи взагалі верству підвладну. Тут, навпаки, за Сковородою, панує “рівність в нерівності”, коли різні сосуди наповнюються водою, що стікає з фонтану... Один більше, другий менше має води, але всі повні, всі сповнюють до вінців стільки, скільки їх природа сповнити може. Кожне на своїм місці й відповідно до свого значення». Ба більше, селяни в концепції Донцова займають особливо важливе місце й під кутом зору національних інтересів, і під кутом зору плекання традиційних цінностей. Особливо це було помітним у «Підставах нашої політики». Щоправда, захоплення селянством Донцова і захоплення селянством народників – це різні речі. Саме про це, спростовуючи недолугі висновки Сосновського, твердив один із дописувачів журналу «Клич нації»: «Коли про українське селянство говорить Д. Донцов, він передусім говорить про душу; про світогляд... про внутрішні психічно-вольові і моральні атрибути цієї найбільш духовно здорової верстви української нації. (...) У Дмитра Донцова українське селянство – це, в першу чергу, та суспільна верства українського народу, яка зуміла заховати в найчистішій формі при-

таманні риси української національної вдачі. А український селянин – це нескоруптований носій окцидентально-української духовності» (Орест Рудий, «Дивний збіг думок чи планова диверсія?»).

Подібні настрої Донцов зберігав до кінця свого життя, тому й розділяв традиційний третій стан і сучасну йому «гололу», твердив, що існує «велетенська різниця між, скажімо, селянським народом Квітки, Мирного або Черемшини, з їх твердою мораллю, звичаями і релігійністю, – і “народом” теперішніх мегалополісів, який не вірить ні в Бога, ні в чорта; який заповнює оглуплюючі й деморалізуючі кінові “шовзи” або спортові майдани і насолоджується лектурою “коміксів” з криміналістикою і сексуалістикою» («Ідеологи гололи»). «Село ж уважається за загумінок. – Не без жалю констатував мислитель. – Сільська мова, сільська ноша, сільські звичаї, вірування, сільський уклад життя, – усе це в очах мішуха – є щось “відстале”, “вузько-провінційне”, “ретроградне”» («Між дияволом і Вельзевулом»). Селяни для Донцова – це невід’ємний елемент традиційного суспільства. Натомість «гололу» він вбачає в «атеїстичній юрбі мегалополісів» («Ідеологи голити»), у «мільйонах схудобілої черні мегалополісів» («Ювілей триумфу найбільшої брехні»), у представниках «звироднілої матеріалістичної цивілізації модерних мегалополісів, де новочасні учені – неуки, нехтуючи законами космосу, працюють над фізичною, душевною й духовною дегенерацією людства» («Пам’яті В. В. Радзимовської»).

Як бачимо, мегалополіс у публікаціях Донцова постає в якості своєрідної квінтесенції занепаду, адже поєднує в собі крайнє моральне звиродніння й духовно порожній комфорт, котрий несуть з собою науково-технічний прогрес та соціальне забезпечення. Безформна маса емансипованої «гололи» вражає Донцова своєю мізерністю й посередністю, що проявляється на різних рівнях (від етичного до естетичного) і пояснюється все тим же боговідступництвом: «Там, де гине ідея вищої Правди, Священне, там, де гине етика, там гине і поняття краси. У суспільстві, до якого зближається Люцифер, мішається все в хаос – правда з брехнею, добро зі злом, краса з поганню», а відтак «всюди оглядаємо огидну ординарну архітектуру, ординарну музику, ординарне малярство, ординарну літературу, – “культуру” до смаку розперезаної гололи, Хама, яка змагає змішати з болотом все священне, етичне, високе й гарне, піднести культ всього бридкого, плюгавого, огидного або дрібного, обмеженого, філістерського» («За яку революцію?»).

Виродження Західної цивілізації Донцов розглядав на декількох взаємопов’язаних рівнях: історіософському, містичному, ідейному, соціальному, політичному. Зрозуміло, що західний політиком розглядався Донцовим передусім з огляду на його ідейні переконання, проте цим Донцов не обмежувався. У своїх повоєнних працях він часто вдавався до конспірологічної проблематики, говорячи про «закулісся», «мафію», «масонерію», «світову конспірацію» тощо. При цьому, щоправда, він не намагався видати себе за великого фахівця у сфері конспірології. Швидше, йому була притаманною думка, котру в «Людах і руїнах» озвучував Юліус Евола: «Саме сьогодні, коли всіма визнано, що причиною захворювання організму є бактерії, чомусь продовжують відстоювати ту думку, що хвороби суспільного організму – революції і безлади – є виключно спонтанними явищами, виникають самі по собі, а не породжуються

непомітними подразниками подібно до мікробів і хвороботворних елементів, що діють в індивідуальному організмі». Донцов не йшов за таким наївним мейнстрімом і вважав очевидною наявність у Західному світі певного закулісся. Не вдаючись до деталізації своїх конспірологічних тез, Донцов уникав небезпеки творення байок, які сьогодні переповнюють інформаційний простір і дискредитують конспірологію як засіб у боротьбі з сучасним порядком речей.

Можна сказати, що наявність закулісся для Донцова є зрозумілою, виходячи, насамперед, з теологічного погляду на Історію як на боротьбу Христа й Антихриста. Матеріалізація Антихриста у «тілі» Історії йде двома шляхами – більшовицьким та ліберально-капіталістичним. І якщо сатанинський характер більшовизму є неприхованим, то на Заході не всі сили розкладу знаходяться «на поверхні»; саме тому Донцов і веде мову про «мафії», котрі розкладають християнську цивілізацію Заходу і хочуть опанувати світ. Мета західних «мафій», на думку філософа-традиціоналіста, «та сама, що мета Советів. А саме: через тоталітарний соціалізм знищити свободу людини, обернути її, відірвавши від Бога, – у худобину, у звірів і в скотів. А окрім того знищити суверенні держави, здеморалізувати й захитати їх, – щоб зробити з них провінції світової імперії (мафії), під світовим деспотичним урядом» («Між дияволом і Вельзевулом»).

І західні «мафії», і більшовики, маючи спільний матеріалістичний, сатанинський знаменник, діють в одному напрямі. Відповідно, боротьба між ними досить ілюзорна, зате їхні вороги спільні. Цими ворогами є релігія (насамперед християнство) і націоналізм. Деморалізацію та нищення християнства на Заході Донцов розглядає як цілеспрямоване явище, причому за руїною віри неодмінно приходить руїна патріотичних почуттів: «Коли замаскована під “демократію” мафія має змогу впливати на правлячу еліту, в суспільстві настає анархія: починається систематичне нищення християнської релігії і церкви... Далі – нищення моралі, одверта пропаганда порнографії, сексоманії, – в пресі, в телевізії, в літературі, в мистецтві, вульгарність “модерної” жіночої моди... Така сама вульгарність в модах “модерної” і “прогресивної” молоді, шал злочинства і параліч влади... Нарешті нищення почуття патріотизму (“фашизм”), пропаганда “модерного” інтернаціоналізму і “дружби” з варварським большевизмом» («Демонократи Заходу, Москва й наші прогресисти проти націоналізму»).

Слід зауважити, що Донцов не лише викривав метафізичну, історіософську єдність ліберально-капіталістичного Заходу та більшовицької Москви, але й наголошував на очевидних речах – інфільтрації західних країн прихильниками лівих ідеологій, в тому числі й безпосередніми радianoфілами. Окремо він говорив про «шосту колону». «Багато пишеться про п'яту колону московських агентів. – Зазначав з цього приводу Донцов. – Більше треба про це писати. Але не треба забувати ще й іншої – шостої – колони, яка, хто знає, може ще небезпечніша від першої». Під «шостою колоною» мислитель розуміє масу наївних представників західних народів (між ними й українських емігрантів), які сподіваються на «мир», «порозуміння», «культурну співпрацю» з більшовизмом. «Це ті, – пояснює Донцов, – ні холодні, ні гарячі, “нейтральні”, які в найкращім випадку стоять осторонь боротьби проти царства сатани, а в

найгіршим – пасивно допомагають пануванню комуністичних «чортів» в європейським «болоті» («Шоста колона»). Та все ж, визнання факту існування «п'ятої» та «шостої» колон не заважало метру українського традиціоналізму викривати розкладницьку сутність не тільки відвертих прогресистів-ліваків та радянوفілів, але й тих «демократів», котрі до лівих ідей безпосереднього відношення не мали. Зрештою, як показує нам історія, перемогли саме останні – ті, які вели свої народи шляхом не троцькізму чи маоїзму, а лібералізму та капіталізму. Сталося так, що більшовики не скористалися ідеологічно близькими силами на Заході, не здійснили своєї мрії про «світову революцію» і, врешті-решт, зійшли з історичної арени. Натомість «емансипаторська» дія ліваків-ревізіоністів спричинилася до ще більшого утвердження лібералізму з одного боку і до реалізації цілей великих корпорацій – з іншого. Самі ж ліваки, учасники біснубатої «революції» 1968 року, подорослішавши, успішно влилися до капіталістичного істеблішменту².

Донцов був переконаний, що і ліберально-капіталістичний Захід, і більшовицька Москва об'єднані «ідеєю обернення народів у двоногу худобу, з чужоземним чабаном з демократичною чи кремлівською дубиною антихриста в руках» – «Ці сили, які хочуть або створити під своєю ферулою “світовий уряд”, або поділити поміж собою світ, в службі “отця брехні”, іноді ворогують, іноді роблять “приятель” між собою; західні демонократії і московська орда ідуть під стягом антихриста, антипатріотизму, антинаціоналізму, нищення окцидентальної культури, пропаганди сексуалізму, брехні і гроша, знеславлення культу героїзму і боротьби із злом» («Демонократи Заходу, Москва і наші прогресисти проти націоналізму»). Противагу обом сатанинським силам мислитель бачив у Воюючій Україні, а також у тих країнах, котрі, на його думку, твердо трималися власної релігійної та національної правди. До таких країн, у першу чергу, належали Іспанія, Португалія, Греція, а також окремі країни ісламського світу.

Величезні симпатії до Іспанії та її каудильйо Франсіска Франко Донцов мав ще в міжвоєнний період. Їм він не зрадив і після Другої світової війни, коли Іспанія продовжувала бути об'єктом міжнародного тиску зі сторони обох прогресистських блоків. У солідарності у справах Іспанії, Москви та західних демократій Донцов укотре бачив єдність їхньої мети. На його думку, західні демократії цькують Франко, Салазара чи грецьких офіцерів-патріотів «тому, що ті “фашисти” і “реакційні генерали” вірні своїй релігії, а “демократична” мафія має за мету знищити християнство. Тому, що ті “фашисти” високо тримають прапор націоналізму й оборони своєї традиційної Правди, а “демократична” мафія прагне знищити дух патріотизму, щоб під знаком інтернаціоналізму і “дружби націй” привести їх під своє ярмо... Тому, що ті “фашисти” готові, в ім'я свободи своєї батьківщини, збройно боронити свою націю і не дати зробити свою країну колонією якоїсь чужої нації, яка уважає себе за “вибраний нарід”» («Демонократи Заходу, Москва і наші прогресисти проти націоналізму»).

З певними симпатіями Донцов ставився і до французького національного лідера генерала Шарля де Голя. Жертвою антихристиянських і антинаціоналістичних сил він вважав іншого французького героя – маршала Анрі Філіпа Петена: «Запровадити всюди от такі держави, щоб не були вони національ-

ними – є ціллю міжнародних “прогресистів” усюди. (...) З тої причини знищили Петена, не за те, що він пертракував з Гітлером... ні, вони знищили тому Петена, що він був представником героїчної національної Франції, вірної своїм національним традиціям, вірі предків, поняттю честі, з провідною елітою, яка не робила ні з держави, ні з політики “гешефтів”...» («Коли падатиме большевизм»).

Цікаво, що не зважаючи на власний європоцентризм, Донцов солідаризувався з мусульманськими народами, що боролися проти західного та московського імперіалізмів, відстоюючи не лише національні права, але й право жити згідно з традиційними релігійними засадами. Для зрілого Донцова мусульманський світ – це «світ націоналізму, світ традиційної, своєї культури і пошани до релігії; де ще високо стоїть поняття честі, совісті, де нема приступу розкладовим матеріалістичним ідеям тої чи іншої міжнародної мафії – східної чи західної» («Між дияволом та Вельзевулом»).

Окреме питання, котре вимагає висвітлення у контексті цього розділу – це критика Донцовим ліберального, «літеплого» християнства. Донцова непокоїло те, що окремі християнські групи демонстрували конформістські, капітулянтські тенденції у своєму ставленні до комунізму. «З тими Неронами, які посилали на мученицьку смерть визнавців Христа, – скаржився Донцов, – провадять “діалог” і деякі високі церковні достойники Заходу. Немає ні одної ділянки громадського життя Заходу, до якої темна сила симпатиків східного диявола не намагалася б упхати своїх агентів» («Слово до молоді»).

Та найбільше, мабуть, його як християнського філософа-традиціоналіста турбувало перетворення Христової віри на «рожеву водичку гуманності і добротності», зведення християнства до сентиментальності, поверхневого альтруїзму, однобічної і також поверхневої любові. «Християнство, – протестував мислитель, – це не рожева водичка гуманності й добротності, це релігія воїнів Христових, які не уникають конфліктів, не “за хрести ховаються від сатани” (Шевченко), але борються з ним під знаком Розп’ятого. Які конфліктів не уникають, а їх шукають і зло поборюють мечем духовним і залізним, душею аскета і воїна» («Хрест проти диявола»). Думки Донцова щодо ліберального, гуманістичного християнства є співзвучними критиці Костянтином Леонтьєвим «рожевого християнства». «Гуманітарне лжехристиянство, – зазначав Леонтьєв, – з одним своїм беззмістовним всепрощенням, зі своїм космополітизмом... – таке християнство є все та ж революція... При такому християнстві ні воювати не можна, ні державою правити; та Богу молитися нема чого... Таке християнство може тільки прискорити всезруйнування. Воно і в лагідності своїй злочинне... Добровільне самоприниження в Господі краще й вірніше для спасіння, ніж ця горда та неможлива протекція батьківського незлобія і щохвилиної єлейності... І в чернечому спільному житті досвідчені старці не дуже-то дозволяють захоплюватися гарячою любов’ю, а насамперед вчать послуху, самопримусу, прощенню образ...» («Записки відлюдника»).

Говорячи про ліберальне, абероване християнство, Донцов протиставляв йому власне бачення віри Христової: «Націоналізм стоїть... не за кастрацію християнства, – а за войовниче християнство з людьми Христа й меча

на чолі нації, людьми – як сказав – воскреслого духа лицарства козацького» («Демократичні фарисеї і націоналізм»). Противагу прогресистським спотворенням християнства Донцов бачив все в тому ж «Духові нашої давнини», у поверненні до «віри, оддіченої нами від предків наших». «Ця віра, – твердив мислитель у “Хресті проти диявола”, – навчить нас, як козаків, про яких писав Руселій. Навчить нас “ревності незгасимої, все горящою живим полум’ям”, навчить “не прощати ворогам Бога”.

Вона навчить нас, як вчила наша давня Церква, що з активними ворогами Христа не вільно “куматися, свататися, брататися й мішатися”.

Вона навчить нас “любити друга”, але “возненавидіти його злонравіє і безверіє” (коли він тим заражений), навчить боротися зі злом.

Вона навчить нас любити ближнього, але насамперед Бога, бо то є перша заповідь. А любов до Нього ставити над особистими прив’язаннями і родинними зв’язками.

Вона навчить нас мудрості віруючих тої доби, її провідників... Вона навчить нас мудрості прадавнього Києво-Печерського Патерика, мудрості св. Феодосія, який закликав “возненавидіти всяку неправду” в світі; який кликав активно боротися зі злом; який видаляв з монастиря “слабих і нерадивих” ченців, а не “об’єднувався” з ними. Вона навчить “не оправдувати несправедливого, а ще і друг твій є”, бо вищою є за особисту приязнь – Божа справедливість.

Вона навчить нас, що віра Христова – це не тільки “отчаявшихся надія”, але й “нечистивим погибель”.

Вона навчить нас, що служителі Церкви не тільки “вогнем духовним” просвічувати темних повинні, але й “ідоли сокрушати”. Вона навчить, що тільки ця віра дає нам мужність, міцність духа і безстрашність, яка вбиває в серці все дрібне, хитке, кволе, все м’яке, трусливе і підле, що тільки віра дає нам можливість запанувати над тілесною неміччу, над фізичним болем, над страхом і спокусами.

Навчить нас не ослабитися від слави, не пропасти в напасті; бути твердим і невблаганним до себе, щоб бути невблаганним і твердим до зла, яке нас оточує. Вона навчить нас заповіді любові й допомоги ближнім, але й про Божий бич проти фарисеїв, і всього “кодла гадючого”, що отруєє своєю присутністю прекрасний Божий світ!

Вона навчить нас, що віра справді двигач горам, що Дух вищий за неживу матерію; що без нього, хоч не знати як міцно збудована матерія, розпадеться вона на порох. Вона навчить нас, що Христос процав і розбійникові коли той покався, але другому, не розкаяному, не дав розгрішення. Вона навчить нас, що як говорив Нил Синайський: “хто не має ненависті до гріха, зачисляється сам до грішників”; що за всякою мислю і добрим наміром мусить іти в парі “горячність подібна вогненним вуглям”, що оберігає думки і не допускає до них.

Вона навчить нас, що така фанатична ненависть до зла й фанатична любов до нашої правди робить чуда; що тільки вона здолає зруйнувати найміцніші будівлі на землі, здійснити у видимому, реальному плані ідеї, що невидимі іншим, знаходяться у віруючій душі. Та віра навчить нас бути неослабним в боротьбі за нашу слухну справу, за визволення нації з ярма невірних, натхне

нас воєнним духом предків, засновників нашої Церкви і нашої держави». Не можна звинувачувати Донцова в тому, що він пропагував концепцію «войовничого християнства», переслідуючи політично утилітарну ціль. Безперечно, християнство у його візіях боротьби з більшовизмом і національного визволення України мало надзвичайне значення у ролі засобу. Однак не варто забувати про те, що християнство, на думку повоєнного Донцова, було також метою національно-визвольної боротьби. Водночас не можна зводити концепцію «войовничого християнства» до ідеї якоїсь механічної християнізації «вогнем і мечем». Швидше, ця концепція – це протест щиро віруючого, палкого християнина проти підміни Христового вчення, що осяювало століття світової історії, його недолугим ерзацом. Нині цей ерзац все частіше дає про себе знати. Приміром, не лише від пересічного мирянина, але й від священника сьогодні можна почути слова категоричного осуду на адресу війни або революційних методів політичної боротьби, хоч Церква століттями розвивала вчення про справедливую війну та право на опір злочинній владі. Іншою проблемою є дві крайності, котрі, щоправда, часом поєднуються, – самоусунення Церкви із суспільно-політичної сфери з одного боку та конформізм духовенства відносно «сильних світу цього» – з іншого. Інакшими словами, зміст цієї проблеми полягає в тому, що Церква як інститут проявляє свою імпотентність відносно зла, що існує у суспільній та політичній сферах. Причину цього варто шукати не так у секуляризації в її соціальному вимірі, як у відсутності ненависті до зла, у відсутності того пориву, котрий змушував середньовічних християнських лицарів іти у Хрестові походи проти невірних.

Розділяючи «войовниче християнство», християнство «нашої давнини» і сучасні деструктивні тенденції у житті християнського світу, Донцов зробив надзвичайно важливу річ – запротестував проти асиміляції християнства тими ідеями та почуваннями, котрі виростають із парадигми Модерну (точніше, мова має іти про перенесення християнства як певної «надбудови» на невластивий йому базис-парадигму; внаслідок цього перенесення ідейні та ментальні продукти Модерну сприймаються християнами як неворожі або ж узагалі як такі, що є цілком сумісними із християнством). Сьогодні для того, щоб християни продовжували залишатися «сіллю світу цього», їм просто необхідно проводити подібні диференціації, звільняючи власний світогляд від згубного впливу «духу часу».

Варто, щоправда, визнати, що, висловлюючи чимало вартісних думок щодо збереження ортодоксального християнського духу, Донцов сам твердо не стояв на позиціях ортодоксії. Про це ішлося на початку цього розділу, коли говорилося, що мислитель віддавав перевагу циклічному розумінню історії. Та серйознішою проблемою Донцова у цьому відношенні було його захоплення ідеями теософії Єлени Блаватської та антропософії Рудольфа Штайнера. Загалом, «містична» складова повоєнного світогляду Донцова була досить еkleктичною. Приміром, у «Незримих скрижалях Кобзаря» Донцов водночас посилається на християнського містика Тому Кемпійського, на консервативного католицького мислителя Франсуа-Рене Шатообріана і... на напівлегендарного Гермеса Трисмегіста³. Залежність Донцова від думок Штайнера та Блаватської є дуже помітною у його книзі «Від містики до політики». Можемо

припустити, що захоплення ідеями теософії Донцов перейняв від подружжя Русових. Зауважу, що особиста приязнь Донцова та Юрія і Наталії Русових певною мірою посприяла зближенню гетьманського та націоналістичного рухів. У 1948-1949 роках, коли Русов був редактором «Українського робітника» – друкованого органу канадських гетьманців – Донцов друкувався у цьому виданні. Водночас «Визвольний шлях» та інші видання ОУН були відкритими для публікацій Юрія і Наталії Русових. Порівнюючи твори Донцова та Русових, неважко знайти низку паралелей (для порівняння див. наприклад статтю Н. Русової «Місія України в світлі київської містики та її мистецької символіки»).

Вдалі коментарі щодо проблеми Донцова і теософії дає сучасний український богослов о. Олег Гірник, котрий протиставляє донцовський потяг до традиційної ортодоксії антитрадиційному синкретизму Блаватської, а також пропонує застосовувати до Донцова запропоновану автором цих рядків концепцію «християнина без Церкви». «У праці “Від містики до політики”, – означає о. Гірник, – Донцов цитує “Таємну доктрину” Єлени Блаватської, не без почуття гордості називаючи відому окультистку та засновницю Теософського товариства “нашою землячкою”. Покликатиметься й на німецького антрополога Рудольфа Штайнера, правда, з уточненням, що не має наміру “впроваджувати читача в хащі антропософії”, визнаючи свою некомпетентність в цій царині. Згадуючи Свідків Єгови, як таких, що “хочуть знищити знак хреста”, Донцов говорить про існування й “інших сектарів, які хочуть з усіх релігій зробити “об’єднання”, не уточнюючи, що засади цього різновиду “сектарства” заклала саме “наша землячка” Блаватська: ключові принципи модерної синкретичної духовності New Age (Нова Доба) сформовані на основі її критики релігій Авраамової традиції (юдейства, християнства й ісламу). Попри це, мусимо визнати, що езотерично-окультичний світогляд Блаватської, котрий дав поштовх анархічній духовності New Age, засадничо різниться від донцівського розуміння Нової Доби, “яка йде на зміну анархії і розкладу сучасної епохи”. На відміну від Блаватської та сучасних adeptів теософії, Донцов переконаний, що “без відродження містики християнства, містики Нового Завіту, Захід не вийде зі стану теперішнього скніння й духовно-політичного маразму”.

Свій християнський нонконформізм мислитель виводить з “естетики Шевченка”, котрий вказав на “єдині джерела духовності України”, на “Євангеліє Правди”, тобто Новий Завіт. Не теософську езотеричну еkleктику, а старокиївський “дух нашої давнини”, присутній у “філософії Сковороди, Шевченка, Л. Українки, в закликах до нового лицарства Є. Маланюка, Ольжича, Клена, О. Теліги” кладе Донцов в основу нашої містики.

Перелічених українських авторів об’єднує спільна характерна риса: внаслідок свого нонконформізму вони формували християнський світогляд самостійно, без допомоги Церкви, залишаючись практично до кінця свого життя “християнами без Церкви”. Не став винятком і Д. Донцов. У наших мислителів не було можливості, як у Владіміра Соловйова, чувати в бібліотеці Британського музею в очікування “побачення із Софією”, а відтак виглядати їй між пірамідами Каїру. Вони не вирушали як відомий російський софіолог Сергій Булгаков у Дрезденську кар-

тинну галерею в пошуках духовного навернення» («Д. Донцов «Клич доби»: радикальна готика і виклики Кіберсередньовіччя»).

Враховуючи міфотворчий характер спадщини Донцова, про що піде мова у наступному розділі, апеляції до Блаватської або Штайнера не є чимось страшним. Навпаки, пройшовши призму християнського традиціоналізму Донцова, ідеї цих авторів перетворилися на цеглинки, котрі не будуть зайвими при будівництві готичного храму християнської ортодоксії, що поза усяким сумнівом є ближчим до «войовничого християнства» Донцова, аніж до сучасних намагань примирити науку Христа із «мудрістю світу цього».

Концепція «войовничого християнства», вважав Донцов, була необхідною для того, щоб здвигнути «храм і цитадель перемоги ідеалізму над матеріалізмом, Духа над плоттю, віри над раціоналізмом». А збудувати храм та цитадель могли лише «нові лицарі духа і меча», «новий Орден воїнів і аскетів, вірних заповітам не чужих, але власних традицій» («Від містики до політики»). Запоруку національного успіху Донцов вбачав у поєднанні фанатичного націоналізму із фанатичним християнством, адже українцям доведеться протистояти не лише московському більшовизму, але й західним «мафіям». Показовою у цьому відношенні є стаття 1955 року «Коли падатиме більшовизм», у якій Донцов прогнозує майбутню Національно-визвольну революцію і застерігає від негативного впливу на перебіг цієї революції як завбачливих комуністів, так і західних «демократів». «Знають, – писав він про перших і других, – що, не зважаючи на їхню політику, Україна встане. Отже, у своїх “советах нечестивих” вони постановили: коли ми не в змозі не допустити до здвигнення тої нової, нам осоружної сили, сили в Києві, то стараймося бодай, поки час, її опанувати. Шукаймо контакту й співпраці з українськими гуртами, якими ми могли б самі рухати як шаховими фігурами». «Західні “прогресисти” знають, – продовжував мислитель, – що коли скажуть нашим “демократам”: “Візьміть собі за пророка Драгоманова»... наші “демократи” згодяться... Коли їм скажуть установити в Україні такий “демократичний” лад, щоб прем’єри мінялися щопівроку і щоб влада ніколи не стабілізувалася, щоб Україна не стояла сильною, – і на це згодяться. Коли замість нового Хмеля зажадають на шефа нового Винниченка або Марголіна, – і на це згодяться. Коли зажадають обмежити армію і підчинити її якомусь “світовому” чи “пан’європейському” урядові, – і на це підуть. (...) Інтернаціональних “прогресистів” і більшовиків кортить використати наших “демократів”, тому хочуть їх очолити або здобути серед них впливи. Коли вже Україна завоює собі місце під сонцем, – думають вони, – то треба б, щоб вона була не національна, а “наша”, або тітовська, “сучасна”, або “демократична”. Бо 1917-20 роки показали, що та “демократія” хилиться раз у бік більшовизму, раз у бік “демократичного Заходу” (тоді Антанті)». Отож, передбачаючи майбутнє національне визволення, Донцов передбачав і необхідність протистояння із західними ліберальними демократіями, а також із закуліссям, котре за ними стоїть. Він розумів, що Захід і Москва, якщо Україна стане незалежною, порозуміються між собою з метою не допустити національної могутності України, воскресіння «гордого духу неспокійного і завзятого варяго-руського Києва, певного себе, неподатливого й суворого» («Правда прадідів великих»). Відтак, вважав мислитель, «самотньою, “вузькою” путтю

треба йти до кінця», адже ця путь – це «шлях України серед оглухлих, здурілих і знікчемних сильних світу цього» («Поет апокаліптичних літ»).

Помер Дмитро Донцов у п'ятницю 30 березня 1973 року, на 90-му році життя. «Само Провидіння дало Мислителю України такий патріарший вік» – стверджував потім близький співробітник Донцова Михайло Гікавий («Д-р Дмитро Донцов – ідеолог українського націоналізму»). Похорон відбувся у середу, 4 квітня, на українському цвинтарі у Бавнд-Бруці поблизу Нью-Йорку⁴. «Покидаючи цей зматеріалізований світ і зрадливу та химерну людину, – влучно зауважив над могилою мислителя о. А. Селепина, – він залишив нам не матеріальні багатства, а невичерпаний дух чистого, чесного українського націоналізму, чистого, як сльоза ним пролита за народ свій. Залишив не бідних духом наслідувачів його науки, а когорту лицарів, які не лише перейнялися, зацпилися його націоналізмом, а тих, що зрослися з ним, з його донцовським духом, неповторним націоналізмом, з його кровно-палаючою любов'ю до знедоленого брата, обманутого дрібненькими “пророками” та кинутого на роздоріжжя бігу життя, як євангельського ограбленого й покаліченого самарянина».

Незадовго до смерті, на початку 1972 року доктор Донцов побував у Португалії, котра на той час була ще вільною від влади «демократизаторів». Там він дав чи не останнє своє інтерв'ю, в якому засвідчив вірність тим ідеям, котрі пропагував більшу частину свого життя. Донцов навіть планував переїхати до Португалії, однак стан здоров'я змусив його залишитися у Канаді.

Попри свій вік, проблеми з зором та інші хвороби, Донцов невтомно працював, слідкував за життям, писав, проводив зустрічі, продовжував надихати своїм вогненным словом. Промовистими є свідчення, залишені невідомою «Л.В.»: «Я була заскочена, що фізично далеко від гомінкого світу доктор Донцов так багато про нього знав. Незважаючи на недугу очей, незважаючи на те, що роки вже мучили його, йому були відомі, здається, події не тільки політичні, але й літературні, і мистецькі.

Ми засипали його запитаннями й захоплено слухали його точних відповідей, ясних політичних аналізів, натхненних тим могутнім революційним духом, який підняв цілий наш народ. Більше, ніж усі книжки чи статті, ця дискусія скріпила нас в глибокій вірі в нашу Ідею. (...) На дворі давно вже стемніло. Ми з панею Русовою заметушилися коло вечері. Пан доктор сів до писання. Серце нам тиснулося, дивлячись. Хвороба очей справді дуже мучила старенького, а крім того, машинка до писання вже не слухалася... стара й давно вже поповсвана...» («Незабутня зустріч»).

Останнім твором, котрий залишив Донцов, була вже цитована у цьому розділі стаття «Дороговказ Григорія Сковороди нашій сучасності»; останній аркуш цієї статті так і залишився у друкарській машинці⁵. «Дороговказ Григорія Сковороди нашій сучасності», хоч і присвячувався висвітленню творчості видатного філософа, більшою мірою передавав думки і почуття, котрі Донцов мав незадовго до свого відходу у Вічність. Рядки тієї статті сповнені відразу до жакливі матеріалістичної цивілізації і надією на те, що знайдуться сміливці, котрі дадуть цьому монстрові бій або, принаймні, не піддадуться на його спокуси.

Автор некрологу у «мельниківській» «Самостійній Україні» зауважив дуже важливу річ: «Дмитро Донцов жив і вмер як український “Дон Кіхот” у найкращому розумінні цього слова. Бо якщо “правдивий” Дон Кіхот возився – і навіть потребував – Санчо Панча, то Донцов... не тільки не потребував Санчо Панча, але він бридився такими типами – цими “свинопасами”, – і йшов у бій самий, гордий і незломний. Він умер нагло, несподівано, з мечем-пером у руках». Мігель де Унамуно – один із найкращих філософів, що замислювалися над феноменом Дон Кіхота – якось зізнався: «Мені все ніяк не вдається здихатися – із тієї самої хвилі, як мене ранила ця думка, – від роздумів про дитинство Дон Кіхота, саме Дон Кіхота, а не Алонсо Кіхано Доброго. Чи було у Дон Кіхота дитинство? Чи існує дитяча форма кіхотизму? Чи був Дон Кіхот коли-небудь дитиною?» Життя Дмитра Донцова дало відповідь на дещо інші питання: Чи може Дон Кіхот дожити до старечого віку? Чи можна померти Дон Кіхотом? Якщо герою Сервантеса було близько п’ятдесяти років, то Донцов прожив Дон Кіхотом майже все своє життя. Прожив і помер – не Алонсо Кіхано Добрим, а саме Дон Кіхотом, лицарем, що повстав проти часу, вів із ним нерівні бої, але не відступив, не здався, не зрадив власну місію.

Як знає кожний, хто читав Сервантеса і має не зіпсоване корозією Сучасності серце, Дон Кіхот був єдиною розумною людиною у тому божевільному світі, котрий виник після смерті Середньовіччя. Що вже говорити про часи Вольтера і Руссо, про часи, коли ідеали «свободи, рівності, братерства» втілювалися на якобінських оргіях Французької революції, про наші часи, в які готичну стрункість середньовічних соборів замінили горизонталі торгових стендів нескінченних супермаркетів?.. Проте шлях Дон Кіхота універсальний для будь-якого часу, для будь-якої епохи. Донцов сам жив Дон Кіхотом, Донцов закликав інших бути Дон Кіхотами, Донцов хотів, щоб шляхом Дон Кіхота пішла уся його Батьківщина. Живучи на Заході, він на власні очі бачив вакханалію, породжену багатовіковим блуканням європейської думки по лабіринтах хибних ідей. Рецепт, котрий він давав своїм сучасникам, а разом з ними і нам, був «вузький шлях» безкомпромісності й нонконформізму, адже, як відомо, «не виганяється диявола Вельзевулом». «Нація, яка вірить у себе, яка готова битися до загину за свою Правду... – писав мислитель у статті “Приклад Іспанії”, – і яка посідає у великій мірі відвагу протиставитися цілому світові ворогів – може числити на перемогу», позаяк «перемагають “ідеалісти”, “Дон Кіхоти”, які “не числяться з обставинами”, які дивляться на завдання нації не “тверезими очима реальних політиків”, а очима ідеалістів і героїв».

Бридитися широкими шляхами «реальної політики», знаходити силу для політичної боротьби у містиці, шукати свій ідеал, уникаючи альтернатив «свободи, рівності, братерства», жити життям Дон Кіхота, творити альтернативу занепаляюму матеріалістичному світу – саме таким був не просто дороговказ, але й наказ великого мислителя. Бути вірними цьому наказу – святий обов’язок кожного українського націоналіста.

МІФОТВОРЕННЯ ЯК СТИЛЬ: ЯК ЧИТАТИ ДОНЦОВА?

Закінчуючи огляд основних етапів життя і творчості Дмитра Донцова, та не закінчуючи книгу, вважаю за необхідне замислитися над ще однією проблемою, а саме проблемою стилю видатного мислителя. Легковажити нею у жодному разі не можна, адже важливим є не лише те, які ідеї пропагував Донцов, але й те, як він це робив. За Донцовим, попри загальну млявість земляків, ішли (очевидно, ішли найкращі). Частково це можна пояснити актуальністю і органічністю його ідей. Проте цього пояснення буде недостатньо. Заслугою Донцова є не тільки його ідеї, але й його стиль, та це й же стиль, як побачимо нижче, був і залишається вразливим моментом його творчості, «слабким місцем», котрим намагаються скористатися ті, для кого Донцов чужий.

Про екстраординарний стиль Донцова говорили вже його сучасники. Промовистими є рядки, залишені вісниківцем Ростиславом Єндиком: «Значення публіцистичної діяльності Дмитра Донцова полягає не тільки в глибокому розгляді проблем, так пекучо актуальних для сучасності, але й в періодичному подаванні їх між обома війнами – наперед у “Літературно-науковому віснику”, опісля в “Віснику” – де він безугавно розчищував нашу національну духовність. Той, хто хотів би обмежити Донцова до його книжкових видань, зовсім заперечив би той колосальний вплив, який відбився на останньому поколінні України.

Але не цілий Донцов поміщується виключно в ідеях, деколи відомих від інших мужів. Зате він міститься головню в своєму стилі. Стиль твору – це блиск очей, крізь які проглядає дух автора, бо ж саме він передає спосіб його думання. Донцов має відвагу говорити свої власні слова, а тим то його стиль є чистий і виразний, річевий і загально зрозумілий, палкий і войовничий; це повнокровний стиль і саме він робить з нього оригінального мислителя» («Дмитро Донцов – ідеолог українського націоналізму»).

Про стиль Донцова нині нерідко говорять передусім як про есеїстику. Такої думки, зокрема, дотримуються Олег Баган та Сергій Квіт. Так, у своєму «Ідеологічному портреті» С. Квіт зазначає: «Думка лише тоді знайде свого читача і вплине на нього, коли вона буде належним чином оформлена. У Дмитра Донцова зміст цілком відповідає формі вислову (і навпаки). Завдяки головному редакторові ЛНВ (“Вістника”) в українському інтелектуальному житті поширюється мода на есеїстику, – маргінальний, чи, радше, синтетичний жанр, який передбачає інтерпретацію, а не опис різноманітного фактажу, відбір насамперед присутньої інформації та, найголовніше – завжди за умови наявності яскравої авторської особистості. Родоначалником есеїстики вважається Мішель де Монтень. Хоч і “Сповідь” Святого Августина вже була витримана у цьому жанрі. Це надзвичайно суб’єктивний жанр. Разом з тим, есей, що вийшов з християнської герменевтики, виступає вираженням відповідального самовираження автора, вимагаючи цільної натури й оригінальної

думки»; «Автор відповідає за стиль. Саме стиль є найважливішим в есеї» – уточнює Квіт у «Основах герменевтики», і це уточнення цілком стосується Дмитра Донцова.

І справді, поняття есеїстики (О. Баган також говорить про «есеїзм») є досить вдалим для позначення стилю Донцова. Саме есеїстика з її природною суб'єктивністю допомагає передати «блиск очей, крізь які проглядає дух автора». Про те, що Донцов був вільним від кайдан «об'єктивності» писав у листі до Арсена Шумовського Леонід Мосендз: «Донцов був чимось, що мав сміливість не бути об'єктивним... Тому його ще й тепер бояться, шанують, навіть “коли спить – без палиці повз не ходять”...» Однак, я гадаю, говорячи про стиль Донцова, про причини його визнання з боку одних і злоби з боку других, не можна обмежуватися тезами про есеїстику та суб'єктивність. Тим більше не можна обмежуватися цими тезами, якщо ми хочемо глибоше збагнути його твори, а також збагнути те, чому їх не розуміли інші. І саме тому про стиль Донцова потрібно говорити не лише як про есеїстику, але й як про міфотворення, хоч ця тема, на жаль, сьогодні є досить небезпечною.

У виданій у 2001 році монографії «Вульгарний “неоміфологізм”...» талановитий український літературознавець Петро Іванишин слушно піддав критиці шевченкознавчі студії американського науковця Джорджа Грабовича та вітчизняної дослідниці Оксани Забужко («Поет як міфотворець...» першого та «Шевченків міф України...» другої). У ній, з-поміж іншого, Іванишин зазначав: «Літературознавство володіє чималим категоріальним арсеналом, що невпинно поповнюється, і, погодьмося, назви “Шевченкова візія України” чи “Поет як націотворець” сприймалися б не як етапуючі-суб'єктивні, а як законмірно-об'єктивні. Але був обраний саме термін - міф.

Насторожувала і семантична неверифікованість терміна¹, і часте зловживання ним у радянській критиці як синонімом вигадки, фальші, брехні тощо. Більш ніж контрарверсійний зміст обох книг не прояснював ситуацію».

Зауваження Іванишина були більш, ніж доречними. Автору «Вульгарного “неоміфологізму”...» вдалося переконливо довести ідеологічну, а отже й політичну заангажованість обох шевченкознавчих студій, що зводилася до десакралізації Шевченка, а відтак мала виразно антинаціоналістичні, космополітичні і лібералістичні інтенції. З огляду на цю заангажованість, використання поняття «міф» стає цілком зрозумілим – метою цього використання є все та ж десакралізація національного пророка. Однак, на моє глибоке переконання, у ставленні до поняття міфу не варто приймати чужі правила гри, віддаючи це поняття у руки тих, хто насправді є ворогом міфу, хто мислить у рамках прогресизму із його невід'ємною «деміфологізацією».

Поняття міфу нерідко виступало об'єктом для атак прогресистів. Вістря «деміфологізації» спрямовувалось як проти традиційних знань, так і проти самої традиційної ментальності. «За допомогою засобів освіти, пропаганди та соціальної роботи» (К. Мангейм) прогресистами руйнувалися традиційні соціальні уявлення, релігія, етичні норми, засади традиційної парадигми мислення. Натомість, щоправда, утверджувалася антитрадиційна міфологія, адже міф, врешті-решт, є незнищеним – «існування людини і людства без міфів є неможливим. Так само неможливим є існування без релігії. Приміром, люди-

на може не вірити в Бога. Одначе це не означає, що вона не має релігії – така людина є адептом релігії атеїзму і вірить, відповідно, не в Бога, а в щось інше (в “Прогрес”, “світле майбутнє комунізму”, “права людини”, ринкову економіку, інтереси власного плунку тощо). (...) Наука – це різновид міфології. Наукова боротьба з міфами є за своїм характером міфологічною так само, як релігійною є боротьба атеїзму супроти традиційних релігій. Інша справа – міфи, як і релігії, бувають різними: позитивними і негативними, правдивими і облудними, творчими і руйнівними, такими, що дарують людині повноту життя, і такими, що позбавляють її власної – людської – сутності» («Степан Бандера: міфологія української свободи»).

У тому, що наслідком «деміфологізації» стало утвердження антитрадиційної міфології (приміром більшовицької або різних варіацій лібералістичної), немає нічого дивного. Як Антихрист є симуляцією, хибною заміною Христа, так і антитрадиційний порядок речей спирається на механізми, подібні до тих, на які спирається традиційний порядок речей. Влучно розкрив жахливий характер деміфологізованого антропологічного простору російський філософ-традиціоналіст Євгеній Головін: «жодної ідеології, пофарбованої кров'ю, жодних вакханалій уяви, що ведуть до геніальності і божевілья, жодних релігійних спорів. Буржуа засадничо згідний з аргументами кожного. Якщо потрібно визнати талант пацієнта дому для божевільних, він зробить це з задоволенням. Чому б і ні?» («Буржуа – люди антимифу»). «Буржуа», про якого пише Головін, є, на перший погляд, людиною без віри, принципів і фанатизму. Для нього немає нерушимих міфів, котрі стоять вище нього і служіння яким облагороджує його душу. Він страшенний прагматик. Те, за що можна було б проливати свою та чужу кров, для нього не існує. Так само для нього немає «божевілья» – воно знищене прагматичним розумом (інша річ, якщо цей самий прагматичний розум скаже «визнати талант пацієнта дому для божевільних», «буржуа» це зробить). Та з іншого боку, такий протициродний прагматизм спирається на власну міфологічну систему, на міфи «здорового глузду», «людського життя як найвищої цінності», «комфорту» тощо.

Міфотворення Донцова можна вважати за таке, що спрямовувалося на подолання антитрадиційної міфології. Зрештою, сам традиціоналізм ми можемо визначити як міфологічну систему, що виникає на тлі антитрадиційної міфології і є спрямованою на її подолання і утвердження на її місці традиційного порядку речей.

Розглядаючи міфотворчий вимір стилю видатного мислителя, звернемося до статті Юрія Шевельова «Донцов ховає Донцова», яка досить виразно демонструє конфлікт двох міфологій, їхню взаємну герметичність, неможливість носія однієї міфології зрозуміти іншу міфологію. Наведемо декілька абзаців із цієї статті, щоб у достатній мірі побачити особливості рецепції Шевельовим Донцова, а з ними – особливості донцовського міфотворення.

«От, скажімо, “Дух нашої давнини”, – веде мову критик Донцова, – книжка на 271 сторінку, яка найменше на три чверті складається з цитат – переважно з цитат з нашого старого письменства. Тільки воістину катастрофічним незнанням у нас нашої давньої літератури (та ще, правда, незвичайно нудним характером твору) можна пояснити, що досі ніхто всерйоз на це не звертав

уваги. Не будемо зацікавлюватись гумористикою расової маячні Д. Донцова... Але коли Д. Донцов окреслює риси української “еліти”, спираючись нібито на наше старе письменство і Шевченка, то справді камені готові возопити! Рисами еліти Д. Донцов уважає шляхетність, мудрість і мужність. Згода (хоч мудрість у розумінні Донцова зовсім не мудрість). Та коли він починає з ідеалу нашої старої літератури робити якихось фюрероподібних молодчиків, то це виглядає передусім... комічно. Ось він пише: “У князівській Русі володарі не дбали про “фізичне збереження нації”, не дбали про кобилу й поодинокого смерда і його рільню, лише про всю Руську Землю” (165). Лапок нема, але образи нагадують повчання Володимира Мономаха дітям. Розкриваємо його й читаємо буквально таке: “Всього ж паче убогих не забувайте, но елико могутще по силі корміте, і придавайте сироті, і вдовицю оправдіте самі, а не давайте сильним погубити чоловіка. Ні права, ні крива не убивайте, ні повелівайте убити його; аще буде повинен смерті, а душі не погубляйте нікакої же християни”. Виходить, що Володимир, в протилежність твердженню Д. Донцова, навчав дбати не тільки про землю і про фізичне збереження нації, а і про кожну людину, і навіть винних (крива!) закликав не вбивати!

За Д. Донцовим Мономах “радив “не зріти на воєводи і сторожі, або на садників і на баричі”, – себто пропонував не звертати жодної уваги на добробут і щастя окремої людини. Розкриваємо текст і читаємо: “На войну вишед, не лінітеся, не зріте на воєводи” і т.д. Пропущено маленьку деталь: те, що у князя Володимира було режимом війська в поході, Д. Донцов видає за постійну його настанову в житті.

Кирило Турівський закликав славити Христа, передусім, за те, що Він є “вся волки і агні в єдино стадо собравший”. Це не перешкоджає Д. Донцову робити його теж ідеологом самих вовків – “провідної касти”... Те саме з Шевченком, який мріяв про суспільство рівних людей, про суспільство-рідину..., а Д. Донцов робить з нього ненависника і мільтретанга “гречкосіїв”, з яких Д. Донцов хоче зробити об’єкт зневаги і глузу. Він пише: “Вимріяне демократами суспільство, яке складалося б лише з селянства або взагалі лише з т. зв. трудящого народу без окремої провідної верстви – це плебейська фантазія, в житті не існуюча” (121). Зараз для нас не важить, чи це фантазія і чи справді демократична, – важить тільки те, що заперечуване Д. Донцовим – прямий переказ наведених думок Шевченка, і, отже, це Шевченко опиняється в плебейх, хоч далі Д. Донцов і буде твердити, що Шевченко “відтворив нам старі чесноти козацької провідної верстви”, як їх розуміє Д. Донцов».

Далі Шерех-Шевельов наводить ще кілька прикладів нібито неправомірних апеляцій Донцова до авторитету інших авторів, з-поміж яких окремо згадує іспанського філософа Хосе Ортегу-і-Гассета. Обстоюючи одну зі своїх центральних тез, Шевельов навіть стверджує, що «та характеристика “людини - маси”, яку дає Ортега-і-Гассет, цілковито стосується до самого Д. Донцова як публіциста». Нижче, у примітці, фактичний лідер МУРу говорить: «До речі зверну увагу на використання Д. Донцовим Ортеги-і-Гассета: ім’я мислителя, який в суті глибоко ворожий концепції Донцова, мислителя, який воює за модернізацію європейського лібералізму, Донцов, нічого сумняшся, пише на своєму прапорі. Все та сама настанова: читач не добре, до джерел він не дій-

де! Все та сама настанова на “чернь”, на читача, нездатного думати, на читача, якого треба “заразити” якоюсь ідеєю, якимсь почуттям».

Передусім, спробуємо «розсудити» Донцова та Шереха-Шевельова. У «Дусі нашої давнини» Донцов справді досить часто апелює до творів «нашого старого письменства». Деякі його цитати чи, скажімо, алюзії (як, приміром, та, котру першою цитує Шевельов) безпосередньо передають інтенцію їхніх авторів. Із тим, що середньовічні українські автори мислили категоріями так званого «феодалізму» (тобто станового суспільства) сперечатися, гадаю, безглуздо. Наведені Шевельовим цитати аж ніяк не спростовують цю думку. Так само вони є досить безсилими в боротьбі з Донцовим, позаяк б'ють не по інтенціях автора «Духу нашої давнини», а по видуманих Шевельовим фантомах. Апелюючи до середньовічних авторів, Донцов намагався яскраво розкрити, а разом з тим і легітимізувати кілька ідей – ідею ієрархічного станового суспільства, ідею примату «абстрактних цінностей» над дочасними благами народу та його окремих представників, ідею мілітаризму та аскетизму. Чи заперечують ці ідеї подані Шевельовим цитати? Звичайно ж ні. Обов'язок володаря дбати про своїх підданих, в тому числі й про «чернь», заклик до любові й милосердя не суперечать тій думці, згідно з якою володар у першу чергу має дбати «про всю Руську Землю», і не лише про її дочасні інтереси, але й про її релігійне життя, а також про «абстрактну» славу. Так само метафізична універсальність Воплочення і Жертви Христа не заперечують станового поділу (подібно слова ап. Павла «Нема ні юдея ані грека, нема невільника чи вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі» (Гл. 3, 28), не означають, що християнство заперечує етнічний поділ людства або – що було би ще безглуздішим – поділу на чоловіків і жінок).

Бачення Шевельовим ідей Шевченка досить поверхнєве і перегукується із класичними штампами радянського літературознавства, згідно з якими наш національний геній був «атеїстом», «інтернаціоналістом» та «революційним демократом». Не варто заперечувати, що Шевченко все ж перебував під впливом окремих модерних ідей, проте тези Шевельова та його радянських колег не відповідають дійсності, адже перебільшують та абсолютизують (нерідко, шляхом нахабної фальсифікації) прогресистську складову світогляду поета і нівелюють його стихійний традиціоналізм. Елементами цього стихійного традиціоналізму можна вважати, приміром, тугу за минулим, елітаризм, пафосне несприйняття «современих вогнів», зокрема атеїзму (крім того необхідно пам'ятати, що окремі модерністські моменти світогляду Шевченка були пов'язані з його органічно ворожим ставленням до Російської імперії; про те, що протистояння з окупантами автоматично кидало українців у лабета прогресизму, уже неодноразово говорилося). Обґрунтовуючи власну традиціоналістичну концепцію, Донцов, з-поміж іншого, апелював до Шевченка як до барда українського лицарства («козацького панства»), а отже як до автора, котрому не була чужою ідея еліти. Зрозуміло, що Шевченко не був «ненависником гречкосіїв». Але таким «ненависником», як уже зазначалося у цій книзі, не був і сам Донцов. Донцова і Шевченка об'єднувало захоплення міфом українського лицарства. Так само їх об'єднувала відраза до плебейських і навіть рабських душ (передусім душ «дорогих земляків»). Донцов у своїй ідеологічній

творчості завершив те, що у своїй поезії започаткував Шевченко. Шевченко і Донцов були близькими по духу, і зауваження Шевельова лиш демонструють те, що цей противник українського націоналізму не розумів не тільки Донцова, але й Шевченка.

Нарешті, дивним є те, що Шевельов зачисляє Донцова до «людей маси» і протиставляє йому Х. Ортегу-і-Гассета. Зачислити до «людей маси» таку оригінальну, екстравагантну, нонконформістську особистість як Донцов є більш, ніж нерозумно. Щодо тези Шевельова про взаємну ідеологічну ворожість Донцова й Ортеги, то можна, приміром, звернути увагу на наступний фрагмент із «Бунту мас»: «Немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві – це поділ на два типи: ті, що від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають, а що для них жити – це бути щомиті тим, чим вони вже є, без зусилля самовдосконалитись, трісками, що їх несе течія». Український мислитель-традиціоналіст безперечно міг би підписатися під цими рядками іспанського філософа, адже у них – квінтесенція донцовського вчення про масу і провід.

У якомусь сенсі Х. Ортега-і-Гассет був дещо контраверсійним мислителем. Його не варто вважати традиціоналістом, однак і прогресистом він аж ніяк не був. Швидше, його можна вважати консервативним філософом. Водночас чимало ідей Ортеги-і-Гассета були досить слухними в плані формування саме традиціоналістичного світогляду, і саме до таких ідей апелював Донцов. Звернімось, наприклад, до наступної цитати із «Бунту мас»: «Я твердив, і щодня сильніше переконуюсь у тому, що людське суспільство, хоч-не-хоч, є завжди аристократичне самою своєю істотою, аж до такого ступеня, що воно є суспільством у міру свого аристократизму і перестає ним бути у міру того, як утрачає аристократизм». Далі Ортега конкретизує своє розуміння поняття еліти: «Нікому не спаде на думку, що, перед цим бурхливим клекотінням маси, аристократична постава – це скорчити маніжну гримасу, як панок з Версалу, і цим задовольнитися. Версаль (розуміється, Версаль гримас) – це не аристократія, – це повна протилежність: це смерть і гниття пишної аристократії. (...) Ні, хто відчуває глибоке покликання аристократій, того видовище маси хвилює і захоплює так, як різьбяр – вид незайманого мармуру. Суспільна аристократія нічим не подібна до тієї нечисленної групи, що претендує виключно для себе на назву “високе товариство”, що називає себе “високим колом” і живе просто таки взаємним запрошенням чи не запрошенням. Як усе на світі має свою вартість і своє призначення, так само має їх цей малий “елегантний світ” у межах безмежного світу, але призначення дуже підрядне і непорівняльне з геркулесівською працею справжніх аристократій».

Як бачимо, Ортега висловлював суголосні Донцову ідеї, писав, по-перше, про те, що наявність аристократії є річчю цілком природною, а її відсутність є аномалією, по-друге, що не завжди формальна аристократія є аристократією духу. Саме такої думки дотримувався Донцов, котрий розумів, що справжня аристократія швидше народжується у повстанських бункерах, аніж скніє в пустипорожньому блиску богемного життя.

Шерех-Шевельов, «ховаючи» Донцова, значною мірою промахнувся. Та й, зрештою, йому було досить важко влучити в ціль, адже Донцов перебував від нього на достатньо далекій відстані. В передмові до «Духу нашої давнини» її автор зазначав: «Не маю наміру погодити з собою своїх противників, тому не злагідною тону цієї книжки. (...) Писав цю книгу для немногих, бо немногим лиш дано звершити многе... Звертаюся не до безсоромних і розбійників, а до шляхетних; не до сліпих і дурних, а до мудрих і зрячих; не до слабих і трусів, а до мужніх. До тих, які покликані створити нову касту “лучних людей” – єдиний маяк у божевільнім хаосі нинішнього дня». З приводу елітарного характеру ідей та письма Донцова слушно висловився Роман Бжеський: «Донцов був “заважкий” для маси і тому не лише мало, жажливо мало людей засвоїло і зрозуміло те, що він писав, але й могли собі вороги українського націоналізму дозволити приписувати Донцову самі різноманітні власні вигадки, метою в його особі скомпрометувати український націоналізм» («Основи націоналістичного світогляду...»). Шевельов був далекою від Донцова, бо для нього «мудрість у розумінні Донцова» була «зовсім не мудрістю», тобто обидва інтелектуали перебували у відмінних парадигмах, у відмінних міфологічних системах, і мудрість одного сприймалася іншим як невігластво. Твори Донцова адресувалися не Шевельову, і Шевельов міг відповісти на них лиш своєю недолугою критикою.

Як представники різних міфологічних систем, Донцов та Шевельов були легітимними у межах цих систем, причому кожен із них не тільки мав окремі світоглядні аксіоми, але й по-своєму, відповідно до цих аксіом, сприймав «оточуючий світ» у досить широкому значенні цього поняття, включаючи, звісно, й інших авторів та їхні ідеї.

Згадувана апеляція Донцова до Шевченка, Ортеги-і-Гассета чи творів середньовічних українських авторів досить правдиво передавала ідеї чи почуттєвість тих авторів. Проте Донцов певною мірою «обрізає» повноту ідей цих авторів, брав від них те, що було для нього потрібним. Але при цьому важко звинуватити його у фальсифікації: потрапляючи у призму міфологічної системи, «проміння» ідей певного автора заломлюється і розсівається у специфічний спектр, і тому, коли ми читаємо у Донцова, приміром, виклад думок Т. Шевченка, то маємо розуміти, що це не «фальсифікований» чи «об'єктивно досліджений» Шевченко, а Шевченко передусім міфологічно інтерпретований².

Міфотворення як стиль рецепції (герменевтична стратегія) і стиль письма у випадку Донцова стосується більшості тих авторів, до яких він апелює і імена яких він, словами Шевельова, «пише на своєму прапорі». Це стосується як вітчизняних, так і зарубіжних авторів. Однак іменами Донцов не обмежується. Його також цікавлять епохи, народи, суспільні стани, історичні події, окремі ідеї. Усе це він «обрізає», формуючи цеглу, із якої зводить величні будівлі власних концепцій. Такий підхід цілком вписується в загальну логіку міфотворення, котру змальовують найрізноманітніші дослідники цього явища. Звернемось до міркувань двох із них – французького філософа-постмодерніста Ролана Барта та румунського традиціоналіста, історика і філософа релігії Мірчі Еліаде.

Постмодерніст Барт у своїй праці «Міф сьогодні» веде мову про «буржуазні міфи». Зрозуміло, що ці «буржуазні міфи» він розглядає і критикує не з позицій усвідомлення антитрадиційності сучасного йому світу, а з позицій досить деструктивних, хоча часом його зауваження є слухними і з точки зору традиціоналістичного світогляду. Та для нас важливо не це, а те, як Барт уявляє процес творення міфу і його морфологію. З-поміж іншого Барт говорить про «позбавлення історії» як про один із елементів міфотворення: «Міф позбавляє предмет, про який він повідомляє, всякої історичності. Історія у міфі випаровується, відіграючи роль якоїсь ідеальної прислуги: вона все завчасно приготує, приносить, розкладає і тихо зникає, коли приходить господар, котрому залишається лишень насолоджуватися, не запитуючи, звідки взялася уся ця краса».

Румунський традиціоналіст Мірча Еліаде, будучи фаховим дослідником релігії, присвятив надзвичайно багато уваги відповідно релігійним міфам. Проте залишаються цінними і його дослідження сутності міфу загалом, а також міфології нерелігійного характеру, приміром етнічної міфології. Говорячи про значення міфів для життя етносу, він протиставляє їм те, що зазвичай ми називаємо історією. «Історичність недовго чинить спротив корозійному впливу міфологізації. – Говорить Еліаде у “Міфі про вічне повернення”. – Сама по собі історична подія, якою б вона не була, не втримується в народній пам’яті, і спогади про неї запалюють поетичну уяву лиш у тій мірі, у якій ця подія наближена до міфічної моделі».

Обгрунтовуючи власну тезу, Еліаде наводить кілька прикладів: «У 1912 році солдати сербської армії бачили, як Марко Кралевич керував обстрілом замку Прилеп; декілька століть тому цей замок належав історичному Марку, і було достатньо одного героя, щоб колективна увага, пробуджена його подвигом, асимілювала його з традиційним архетипом із пісень про Марка»; «Ряд героїв руських билин більш за все мають історичні прототипи. Деякі герої Київського циклу згадуються в літописах, та на цьому їхня історичність закінчується. Неможна навіть точно сказати, чи є князь Володимир, центральний персонаж Київського циклу, Володимиром I, котрий помер у 1015 році, чи під ним розуміється його правнук, Володимир II, котрий правив між 1113 і 1125 роками. Історична достовірність образу і подвигів головних героїв циклу – Святогора, Микули і Вольги – майже зведена нанівець; в результаті вони стають надзвичайно схожими на героїв міфів і народних казок. Один із героїв Київського циклу, Добриня Никитич, котрого в билинах інколи називають родичем Володимира, славою своєю значною мірою зобов’язаний міфічному подвигу – він вбиває 12-голового дракона. Ще один герой билин – Михайло Потика – також убиває дракона, що вже хотів з’їсти дівчину, щойно принесену йому в жертву»³.

Далі, коментуючи українську національну міфологію, Еліаде говорить: «Таким чином ми ніби присутні при перетворенні історичного персонажа в міфічного героя. Мова йде про елементи надприродного, покликани допомогти легенді: наприклад, герой Вольга з Київського циклу здатен перетворюватися у птаха або вовка – правдивий шаман або персонаж зі старинних легенд... Ілля Муромець більше схожий на велетня із народних казок, адже він претен-

дує на те, щоб одночасно торкатися головою Неба, а ногами – Землі. Крім того, відбувається процес перетворення в міф історичного прототипу, котрий став героєм народних епічних пісень; перетворення здійснюється за зразковою моделлю: герої “виліплені” за зразком древніх міфів. Усі вони з’явилися на світ шляхом чудесного народження, і, як у Магабгараті і гомерівських поемах, принаймні один із батьків має божественне походження».

Отож, і Барт, і Еліаде протиставляють міф історії, «історичній об’єктивності». Зміст міфу є самодостатньою монолітною сутністю. Кожен міф є відтворенням певного архетипу; різні міфи можуть зводитися до одного архетипу так само, як намистинки нанизуються на одну й ту ж саму нитку. «Тіло» історичного процесу є джерелом матерії для виникнення (виготовлення) міфів; отримавши існування, міфи не обмежують його мету до ретрансляції досвіду минулого й виконують у структурі індивідуальної та суспільної свідомості більш основоположні функції.

Дмитро Донцов, формуючи власну ідеологію-міфологію, часто вдавався саме до «позбавлення історії» з одного боку і до певного «ліплення» за зразком древніх міфів» – з іншого. Тому не дивно, що Шевченко у його творах постає чистою антитезою до тодішніх прогресистських течій, Ортега – співтворцем традиціоналістичного світогляду тощо.

Як зазначає сучасний український дослідник В’ячеслав Артюх, «Відкриття можливостей міфу при конструюванні політичних ідеологій, започатковане Ф. Ніцше та Ж. Сорелем, захопило й Донцова. Присутність міфу в ідеології “чинного” націоналізму полягає насамперед у неусвідомленому наслідуванні форм міфічного мислення; тобто коли ми говоримо про цей рівень міфу в Донцова, то маємо на увазі, насамперед... певний спосіб організації подій минулого за архаїчними схемами світосприйняття. І хоча “міфізм” у Донцова як схема, форма реально існує в межах ідеологічної свідомості, але він вказує на об’єктивне існування постійних глибинних міфічних архетипів, без яких світ національного буття був би неможливим» («Про елементи міфічного в конструюванні української національної ідентичності...»). Враховуючи зауваження дослідника, можемо стверджувати, що Донцов своїм міфотворенням відродив ті елементи суспільної свідомості, які є іманентними самому національному буттю. Якщо ж екстраполювати міркування В. Артюха у площину традиціоналізму, то варто охарактеризувати міфотворення Донцова як таке, що перетворює традиціоналізм із «голої» історіософської концепції у цілісну і мотивуючу систему.

Не варто забувати, що в міфології є як позитивні, так і негативні персонажі. Власне, боротьба перших і других є одним із центральних вимірів міфу, в якому маніфестується фундаментальна онтологічна засада – протистояння абсолютного Добра з абсолютним Злом. Міфологічна система Донцова не є винятком. У ній протистоять різні епохи, різні мислителі, різні доктрини. Нюанси, котрі існували в «об’єктивній історії», нівелюються, їхнє місце заступають ідеали і антиідеали. Типовим негативним персонажем міфології Донцова є Михайло Драгоманов. Дещо незаслужено мислитель «демонізує» Пантелеймона Куліша, однак така «демонізація» постає як частково оправдана з огляду на важливість Шевченкового міфу. Щоправда, Донцов не завжди

користувався прокрустовим ложем «добрі-злі». Так, неоднозначно він сприймає Марію Башкирцеву. Іван Франко у рецепції Донцова «роздвоюється», причому кожна з його «половин» усе ж таки міфологізується: Франко як адепт «розуму владного без віри основ» і похідних від нього доктрин та Франко як палкий предтеча українського Мойсея і гострий викривач рабського духу багатьох представників власного народу.

Своєю міфологією Донцов неначе заново «зачаровує» світ, котрий «розчарували» століття секуляризації. Спочатку, однаке, ця «зачарованість» також несла на собі тяжке ярмо секулярності. Та згодом, із переходом на позиції християнського традиціоналізму, світ, відповідно, набуває рис християнської «зачарованості» – замість світу, у якому релігії відведено місце «приватної справи», постає світ, тотально пронизаний добром і злом, світ, що є ареною боротьби Христа і Антихриста.

Донцова нерідко звинувачували і продовжують звинувачувати у тому, що він ставив собі за мету виховати «односторонніх фанатиків». Ці звинувачення значною мірою відповідають дійсності, лиш «односторонній фанатизм» необов'язково є чимось негативним. Негативним він є, виходячи з тієї точки зору, згідно з якою людина мусить мати розтрошені, фрагментовані почуття, волю, світогляд. Але чим така людина краща від особистості з цілісним світоглядом, волею і почуваннями, від особистості «однієї любові і однієї ненависті»? Питання, звісно, риторичне. Заклики до боротьби з «одностороннім фанатизмом» лунали переважно тоді, коли цей «фанатизм» стосувався спочатку релігії, а згодом і національних питань. Водночас поборювання релігії чи націоналізму нерідко спиралося на власний фанатизм, в основі якого лежали ті чи інші прогресистські міфи («Прогрес», «вільнодумство», «свобода, рівність і братерство», «мир» тощо). Зараз, здається, багатьом «сильним світу цього» і справді є вигідним остаточне подолання «одностороннього фанатизму». Принаймні, це зауваження стосується опанованих лібералізмом суспільств: коли рівень «емансипації» досяг необхідної межі, будь-який фанатизм (у тому числі й прогресистський) стає непотрібний; навпаки, власть імущим є вигідними безвольні дивідуми⁴, адже їх надзвичайно легко тримати в покорі. На цьому тлі «односторонній фанатизм» Донцова постає як такий, що має виразно антитоталітарну спрямованість. Міфотворення Донцова безпосередньо спрямовувалося на виховання «одностороннього фанатизму» і в цій своїй спрямованості знаходило власне оправдання.

Говорячи про виправданість донцовського міфотворення, не буде зайвим навести наступні міркування. Достатньо контрверсійний український філософ і богослов о. Гавриїл Костельник в одній зі своїх пізніх робіт зазначав: «Ні св. Письмо не є непомильне, ні апостоли не були непомильні, ні Церква не є непомильна, ні вселенські собори не були непомильні. “Непомильність” – це поняття, яке на землі стосується тільки до машини, а людина – це не машина!» Коментуючи цей фрагмент, о. Олег Гірник говорить: «Бог, на думку Костельника, не вимагає від людини “непомильності” у справах віри, для нього важлива “тільки наша гра, наше змагання з загадковою темрявою, яка нас оточує» («Пошук ідентичності як “*principium movens*” творчості Гавриїла Костельника»). Тези о. Костельника, що заперечують доктринальну

непомилність, поза усяким сумнівом були єретичними, однак це не применшує цінності головного – розуміння життя як «гри», «змагання з загадковою темрявою, яка нас оточує». У цій «грі» важливим є сам момент вірності тій правді, у яку ти віриш. «Гру» породжує поєднання донцовських «чину задля чину» і «віри у свою Правду».

Костельникова «гра» можлива лише в «зачарованому» світі. Тут буде доречним навести міркування о. Павла Флоренського про «магічний» тип світовідчуття і про ті небезпеки, які несе йому «об'єктивний аналіз»: «Киты, на которых стоит земля, зверь Индрик, великорыбие – огнеродный змей Елеафал, Стратим-птица, баснословный Китоврас и др. – тут мы имеем дело, конечно, не с чем иным, как с кантовскими “предельными понятиями”, с “вещами в себе”, о коих не должно спрашивать, но в существовании которых невозможно сомневаться. Однако эти Grenzbegriffe (граничні поняття. – І.З.) необхідно розкладають, лише тільки ми починаємо аналізувати їх. Неведомое нисколько не томит среднего крестьянина, да, может быть, эта уравновешенность более мудра, нежели страдальческая пытливость и фаустовские порывы.

Ведь мы осуждаем жадность в пище. Но почему же в таком случае необузданное удовлетворение другой естественной потребности – познания – не считается пороком? Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти» («Общечеловеческие корни идеализма»; цитату мовою оригіналу подаю з огляду на особливості стилю, котрі, на мою думку, можуть бути втраченими при перекладі).

Повноцінне життя – це життя в повноцінному світі, а такий світ неодмінно має бути «зачарованим» і «магічним». Якщо злі маги «розчарували» цей світ, знищили тайну, вгамували «гру», позбавили людей істинних і по-справжньому необхідних їм знань, задуривши, натомість, їм голови своєю бісівською міфологією, тоді приходить час міфотворців-традиціоналістів. Саме таким міфотворцем був Дмитро Донцов.

Донцова непотрібно сприймати як науковця, хоча чимало його міркувань можуть бути слухними і цілком легітимними у сферах, приміром, історії чи літературознавства. Непотрібно механічно і абсолютизовано сприймати усе, що писав великий мислитель. Проте потрібно самого Донцова сприймати міфологізовано – так, як він сприймав середньовічних світочів мудрості або ж Сквороду та Шевченка. Впевнений, що Донцов посідає і буде посідати важливе місце у сьгоднішній та майбутній міфології Резистансу. Так само знайдуть собі місце у цій міфології і його численні соратники та учні.

«ДОНЦОВСТВО»: ПРОЛЕГОМЕНИ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ГОТИКИ

Поняття «донцовство» сьогодні вживають переважно у негативному значенні. Приміром автор цих рядків неодноразово зустрічав його в коментарях до різних Інтернет-публікацій, які, на перший погляд, навіть не стосувалися постаті видатного мислителя. Риторика, в контексті якої вживалося це поняття, була приблизно такою: «Залиште донцовство та інший тоталітаризм, який у Європі вже десятиліттями лежить на смітниках історії». І справді, багатьом «зачарованим на Захід» хотілось би, щоб українські націоналісти відмовилися від «донцовства» – це ж бо, мовляв, «не демократично».

Історія боротьби проти «донцовства» бере свій початок від ревізіонізму середини ХХ ст. Очевидно, зусилля діаспорних «борців із тоталітаризмом» виявилися мізерними, адже їхнім духовним спадкоємцям довелося заново боротися з ідеологічною спадщиною Донцова в уже незалежній, та ще неоколоніальній Україні. «Он зневажливо відмахується від самої згадки про Донцова зарозумілий панок “звідти” (з західної діаспори. – І.З.), який поняття не має про реалії нашої боротьби, за Україну звик боротися по західноєвропейських “клюбах”, а сюди приїхав, як Міклухо-Маклай до папуасів... – Змальовує картину антидонцовських виступів початку 90-х років Василь Іванишин. – А ось вигукує щось “антидонцовське” уже наш “борець”, останньою повністю прочитаною книгою якого була “Читанка” для другого класу і який ще не видушив із себе жодної власної фрази, як не тужився, але от випадково прочитав якусь брошуру – і бореться... А ось злегка деформує у зневажливій гримасі приклеєну телепосмішку демократичний златоуст, “розправляючись” із Донцовим не стільки з переконань, як із принципу: усе те нічого не варте, що вийшло з-під чийогось, а не його, златоуста, пера...» («Нація. Державність. Націоналізм»).

Нехай поняття «донцовство» й вигадане недолугими критиками та критиканами великого інтелектуала, але воно, гадаю, може прислужитися і в добрій справі. Власне кажучи, те, що поняття «донцовство» вживається переважно противниками Донцова, є його (цього поняття) перевагою: не сприймаючи Донцова не просто на світоглядному, але й на ментальному й естетичному рівнях, його противники артикулюють цим поняттям щось особливо сутнісне, що було в постаті та творчості натхненника націоналістичного руху. Противникам «інтегрального націоналізму» зробити це у якомусь сенсі легше, адже вони перебувають «збоку», на певній дистанції від ненависного їм «донцовства» у той час, як щирі прихильники Донцова, живучи всередині ідеологічної системи, не можуть повноцінно побачити її «гострих кутів»; ці «гострі кути», врешті-решт, краще відчуваються тими, кого вони непокоять, натомість ті, кому вони рідні, часом навіть не замислюються над їхнім існуванням.

У цьому розділі ми використаємо поняття «донцовство» як робочий термін, необхідний для позначення «гострих кутів» не лише Донцова чи вісниківства, але й націоналістичного дискурсу загалом. Квінтесенцією «гостроти»

цих «кутів» ми будемо вважати консервативно-революційні та традиціоналістичні елементи націоналістичного дискурсу, адже саме те, що спрямоване проти Модерну, власне і раниць розум та серця його adeptів. При цьому елементи «донцовства» з перспективи сьогодення отримують нове значення – стають пролегоменами революційної антисучасної ідеології, котру ми позначимо терміном «революційна готика».

Зазначу, що поняття революційної готики перегукується із запропонованою о. Олегом Гірником концепцією радикальної готики («RG»), під якою богослов розуміє «радикальне спрямування в бік консервативних християнських традицій; повернення в сучасне секулярне суспільство середньовічного релігійно-філософського світосприйняття, котре, власне кажучи, і було справжнім натхненником для готичного стилю в архітектурі й мистецтві Західної Європи». Цю свою концепцію (чи, точніше, протоконцепцію, своєрідний «ескіз») о. Гірник спирає на вісниківство: «Головна специфіка “RG” полягає в тому, що вона вибудовує світогляд на творах українських літераторів й публіцистів, котрі гуртувались довкола редагованого Дмитром Донцовим “Літературно-наукового вісника” (1922-1932) та “Вісника” (1933-1939). Мова йде про відомих українських письменників та громадських діячів міжвоєнного періоду: Олену Телігу, Олега Ольжича, Уласа Самчука, Євгена Маланюка, Юрія Липу та Юрія Клена (Освальда Бурггарда) та інших. Трійця останніх wraz з Д. Донцовим, як творці історіософських та культурологічних концепцій, забезпечили релігійно-філософські основи для сучасної “RG”. Живучи в екзистенційному напруженні “лімінального дискурсу” міжвоєнного періоду, вони мали загострене відчуття присутності зла не як абстрактно-філософського “браку добра”, а зла конкретного, воплощеного у реальних історичних подіях та географічних координатах, зла як “нечистої сили”» («Український греко-католицизм як релігійна субкультура: перспективи “теології визволення” чи апокаліпсис “радикальної готики”?»).

На «донцовство» ми поглянемо на прикладі творчості чотирьох націоналістичних авторів: історіософа, культуролога, поета-вісниківця Євгена Маланюка - представника «старшої генерації» націоналістів, «першого ідеолога ОУН» Юліяна Вассіяна, визначного теоретика і практика націоналістичного руху Ярослава Стецька та маловідомого у сучасній Україні націоналістичного публіциста Михайла Кушніра. Обране коло імен не даремне, позаяк охоплює декілька сегментів націоналістичного дискурсу, подає його досить широкий зріз. Це, у свою чергу, допоможе нам краще переконатися в тому, що «донцовство» було тотальним явищем, котре пронизувало увесь націоналістичний дискурс, а відтак увесь цей дискурс є відкритим для поглиблення його традиціоналістичної спрямованості.

Вісниківець Євген Маланюк є чи не найвиразнішим репрезентантом «готичної концепції» українського націоналізму. Поняття «готика» у творчості Маланюка має кілька смислових пластів, проте всі ці пласти, накладаючись, творять єдину семантичну цілісність. Готика для Маланюка – це й архітектурний стиль, і символ середньовічної Європи, і термін, пов’язаний з чеснотами державності, ієрархії, дисципліни.

Маланюка можна вважати ідеологом української готики, хоча засновком тих ідей та почувань, які він хоче донести до українців, є констатація «недоготичності» української нації. Україна, на думку Маланюка, в часи Середньовіччя «не доросла» до готики. Причина тому криється і в прийнятті християнства з Візантії (а не Риму), і в надмірній розніженості хліборобів «степової Еллади», і в ослабленні середньовічної державної традиції татарською навалюю. Промовистими є наступні поетичні рядки:

***Рослиною, що вирвана з корінням,
Ударами важких вітрів азійських,
Котилась Русь, як перекошиполе,
Чіпляючись останніх рубезжів,
Де під орлами Риму виростили
Священним пругом готиків струнких
Навік опанцеровані народи.
Там битви і молитви трудну путь
Проходили не в лагоді Еллади,
Не під безсилу мудрість Візантії,
А у міцній суворості зусиль,
Напружених божественним законом...***

Відтак, сенс готичних закликів Маланюка полягав у тому, щоб українці навчилися бути «опанцерованими», позбулися зайвої м'якості і сентиментальності. Для цього, на думку визначного вісниківця, необхідно було плекати «римський», «варязький», врешті-решт, «готичний» первень української духовності. Саме тому Є. Маланюк не просто не бачить у варязькому походженні української державності якогось негативу, але й підкреслює цей історичний і навіть історіософський момент: «Коли керуватися найпростішою логікою, що її часом звать “мужицьким розумом”, видається, що жодної проблеми, жодного “питання” у справі варягів і варязтва в нас немає. Щось аж дивне є в тім, що покійний Грушевський так пристрасно поборював, як він казав, “норманську теорію”, так пристрасно, що часом аж проти очевидних фактів.

Сказати б, що це б'є по нашій національній гордості? Та ж варяги (нормани) заклали підвалини Британської імперії, залишили своє ім'я у Франції (Нормандія), заснували свою державу на Сицилії. Нічого особливо приножучого для нас – перебувати в такому сусідстві – немає». Варязтво, на думку Маланюка, стало антитезою осілих землеробів і таким чином пробудило їх до державного життя: «Видається певним, що мусила з'явитись якась сила, якийсь чинник, що збудив осілого хлібороба, заколисаного геокультурними і геополітичними умовинами, до державного життя, який дав йому своєрідну мілітарно-державницьку “ін'єкцію”, який прищепив йому почуття “меча” і “держави”, коротше, виконав роль “Риму” в нашій історії. І таким чинником були, без сумніву, нормани, що їх наш літопис зве “варягами”» («Нариси з історії нашої культури»).

Могутня українська держава часів Середньовіччя, вважав Маланюк, була наслідком варязької «ін'єкції». Та цієї «ін'єкції» виявилось замало: «Ці

конструктивно-металеві впливи з часом розчиняються в “руським морі”, асимілюються в хліборобсько-полянським етнографічним тілі, – і так приходиться упадок Русі». Потім, щоправда, «значно ослаблене “місцевим” елементом варязтво було і в “Війську Запорозьким”», однак «розчинення» варязтва було безповоротним. Звідси походять «пасивна, жіноча, замріяна» суть українства і «брак мужеських, державно-творчих, римських первнів» в українській психіці («Буряне поліття»).

«Недоготичність» української нації проявляється і в релігійній сфері. «У нас фактично немає “Візантійського Саваофа”... – зазначає Маланюк у “Буряному політті”, – ані, тим більше, жидівського Єгови чи московського “Царя Небеснаво”, гнівного і караючого Бога», зате існує «майже еллінський антропоморфізм» – «олюдинення Божества». Очевидно, Маланюк не був симпатиком ні «Візантійського Саваофа», ні «жидівського Єгови», ні «Царя Небеснаво», адже в усіх трьох випадках спостерігається не творчий ріст до Господа, а трепіт раба перед деспотом. Проте в українській релігійності його усе ж непокоїла «відсутність активізуючого жаху перед Богом». Цей «жах», як бачимо, є саме «активізуючим» – він має не розчавлювати чи паралізувати людський дух, а, навпаки, мобілізувати його, поривати до творчості і боротьби, поривати вгору – до Неба. У есе «Наступ мікробів» Маланюк слушно розкрив сутність художньої творчості, твердячи, що «без морального напруження, без творчого вогню, без готичної скерованості до Отця всякої творчості, без віри – твору не буде. Буде – бездушна і бездиханна мертвечина, шматок неорганізованої духом і, значить, не опанованої формою хаотичної матерії». Те, що Маланюк говорив про художню творчість, стосувалося будь-якого виміру життя: усюди має бути готика – «готична спрямованість до Отця», вертикальна вісь напрути. Натомість в українській духовності мислитель бачив приземленість, горизонтальність, у кращому випадку – бароковість. На подолання цієї горизонтальності спрямовувалися зусилля більшості представників вісниківського середовища, ба, навіть, зовнішньо чужих вісниківству осіб.

Маланюк виявився тонким діагностиком не лише етнопсихологічних і геокультурних недуг українства, але й людиною, рентгенівський зір якої чудово бачив ракові пухлини всієї Західної цивілізації. «Усі сили матерії (косність, зло, секуляризована держава, “розум владний без віри основ” (Франко), ц. т. розум люциферський, той, що напродукував машини і нині “розбив атом”), направлені на знищення Святого Духа в людині і обернення людини – назад – в глину і порох, з яких колись Творець... створив Людину. (...) Океан тьми, океан зла затоплює поверхню планети. Чорні хвилі поглинають держави, країни, міста. Ще села світяться свічкою молитви й тиші. В цім морозі зла Церква – єдиний корабель» – ці слова, залишені Маланюком у нотатнику, чудово передають його відразу до плодів «Прогресу», точніше – передають відразу і надію, адже, маючи глибоку релігійну віру, поет бачив спасіння у Христовій Церкві – кораблі, затопити який неспроможна жодна буря у світі.

Цілісної традиціоналістичної системи Маланюк не побудував. Не побудував він, зрештою, навіть загальної концепції занепаду Заходу. Проте, записані у численних статтях, поезіях, есе та, що особливо цінно, нотатках, його міркування про минуле та сучасність безперечно можуть вважатися такими, що

належать до традиції української консервативної думки. Не творячи системи, міркування Маланюка усе ж дають відповідь, приміром, на питання про ідейний зміст занепаду. Величезна провина, вважає мислитель, лежить на раціоналізмі – самовпевненій вірі людини у власний розум. Звідси походить й історіософська відраза Маланюка до позитивних наук (це при тому, що за фахом Маланюк був інженером). «Це, власне, секуляризована наука, – говорить він у “Поезії і віршах”, – переставши бути “служницею теології” і все більше й більше піддаючи гіпнозу безобличної абстракції т. зв. розуму, “самоозначилася”, мовляв, до кінця. В своїм раціоналістично-позитивістичнім поганстві дійшла вона ще в минулім столітті – при величезних технічних своїх осягах – до повної затрати душі. І ось вона, навантажена матеріалістичною мертвеччиною, ще й нині по інерції б’ється головою об мур, намагаючись т. м. “розчепити атом”, мимо того, що найвидатніші фізики сучасності приходять до поняття Логосу, а науки “темного” Середньовіччя як алхімія чи астрологія фактично реабілітуються. Як і цілий ряд інших “темно-середньовічних” явищ (фанатична віра, корпоративна держава)...»

Однією із найбільш небезпечних рис утвердження раціоналістичної парадигми мислення, вважав Маланюк, є нечутливість до зла, неможливість відчутти в його конкретних виявах сатанинські впливи (самого Сатану мислитель позначав латинським «S.»). «З кінця XVIII ст., – пише Маланюк у нотатнику, – “атеїзм” і, тим самим, відкидання S.», «вік освіти і демократії кпив з існування нечистих сил і страшив темнотою “темного” Середньовіччя. (...) Середньовіччя (“темне”) – це було розбудження свідомості всього цього. Тоді люди бачили Зло, що втілювалося, XIX ст. – нічого не бачило, заколисане Оффенбахами й Фоєрбахами. Тепер знову бачимо». Середньовіччя у рецепції Маланюка постає як «рельєфна» епоха, епоха усвідомлення контрастів, епоха поляризації усього суцього за вісю «Добро-Зло». Вірячи в Бога, люди також глибоко вірили в існування Сатани і бачили плоди його діяльності. Це породжувало напружений і трагічний тип світосприйняття. Натомість атеїзм, вважає Маланюк, небезпечний не лише невірою в Бога, але й невірою в Сатану. Типовим виявом середньовічного світовідчуття можна вважати легендарний Собор Паризької Богоматері, де готична спрямованість вгору поєднується з демонічними химерами, що вказують на загострене відчуття й усвідомлення зла. Раціоналізм та матеріалізм зруйнували цю систему, зруйнували і храми, котрі тягнулися до небес, і химери, що фокусували людську увагу на наявному у світі злі й закликали з ним боротися.

Відомий французький філософ Жан Бодріяр ще у своїй дебютній роботі «Система речей» (1968 р.) зробив дуже влучне зауваження: «Чорний і білий кольори вже не мають тут своєї традиційної значимості, вони вириваються із рамок опозиції білого/чорного, отримуючи нову тактичну значимість в широкій різнокольоровій гамі»; «Ми живемо в царстві пастелі. Ті фарби, що домінують навколо нас... це, власне, не “щирі” фарби, розкріпачені в живописі як життєва сила, а фарби пастельні, котрі бажають бути яскравими, однак насправді лише позначають собою яскравість», при цьому «ті фарби, котрі демонструють себе відкрито, сприймаються як дещо агресивне». Інакшими словами, Бодріяр говорить, що в сучасному світі чіткість і органічність – опозиція

білого/чорного і яскравість природних барв – опиняються «поза законом», натомість легальними й легітимними стають пастельність, удаваність (симуляція), індіферентність (згодом, у своїй книзі «Божиста лівиця» Бодріяр констатував: «Починається золота доба індіферентності»). Пастельність з одного боку та відсутність опозиції чорного і білого з іншого власне і є наслідком руйнування глибоко християнського середньовічного світовідчуття. Націоналістична ментальність поза усяким сумнівом була ближчою середньовічній ментальності, аніж ментальності, котру змалював Бодріяр.

Завершення Другої світової війни стало межею, котра відділяє Модерн від Постмодерну. Філософія постмодернізму, висуваючи гасло боротьби з гранд-нарративами – ідеологіями та іншими «великими оповідями», – лиш обґрунтувала і посилила процес утвердження індіферентності. Цей процес був тотальним явищем, котре пронизувало як уми інтелектуалів, так і настрої досить широким верств населення. Невипадково, що постмодерністські настрої не були чужими українським противникам вісниківства. Так, приміром, у той час, коли Донцов та численні націоналістичні публіцисти закликали до боротьби з матеріалізмом, Юрій Шерех-Шевельов зазначав: «Мені здається, що многовікове змагання ідеалізму з матеріалізмом у філософії в наші дні переживає цей процес здійснення. Мине ще трохи часу – і всі побачать, що ідеалізм і матеріалізм поруч лежать у труні як поруч лежать гібеліни і гвельфи¹. Ми наближаємося до епохи, коли все можна перетворювати в усе. Ми наближаємося до зрозуміння, що прояви життя – безконечні в своїй різноманітності, індивідуальності, переплетеності, незалежності та взаємовизначеності водночас, – але що вони, ці прояви життя, разом з тим безконечно переходять один в один» («В обороні великих»). Такий «перехід один в один» був неможливим для тих, хто, кидаючи виклик духові часу, органічно тяжів до традиціоналізму і бачив світ у системі «біле/чорне», точніше – розумів життя як боротьбу Добра і Зла. До числа таких стихійних традиціоналістів належали й рядові члени ОУН, й інтелектуали рівня Донцова або Маланюка.

«Не треба бути містиком, щоб відчутти, що живемо в добі, коли присутність і активність Зла є майже наочна. – Зазначає Маланюк у статті “Про псевдонауковість марксизму”. – Ми... відчуваємо не лише присутність, а й саму природу Зла з такою гостротою, з якою сатану відчували хіба тільки люди Середньовіччя. Наявність демонізму в комплексі большевизму не підлягає сумніву, хоч як фальшиві “знавці”, прикриваючись нібито професійним раціоналізмом, стараються “раціонально” пояснити його при допомозі політичної економії, соціалізму, соціології і, розуміється, марксизму, марксизму “наукового». Фактично, Маланюк подібно до Донцова говорить про прихід Нового Середньовіччя. Екзистенційний досвід, отриманий українцями у боротьбі з більшовизмом і, загалом, під час Другої світової війни для нього є досвідом відновлення середньовічної почуттєвості. І цим досвідом необхідно було користуватися, природно вбачаючи у більшовизмі одне із втілень Антихриста і ведучи з ним безкомпромісну фанатичну боротьбу.

Щоправда, Маланюк належав до числа тих українських націоналістів, котрі бачили Антихриста не дише в СРСР, але й у імперській силі, котра нібито протистояла комуністичній надпотузі. «Рузвельт і Ко зробили з ССРР і США

сполучені посудини, – пише Маланюк у нотатнику, – і вони себе вже взаємно “догнали”, а в дечому й перегнали. Але – передовсім – вони топили Європу...» Не важко здогадатися, що у «сполучених посудинах» СРСР та США знаходився один і той же зміст, якась універсальна субстанція Зла, про кару для носіїв якого молив Господа поет:

***Воздай їм, Господи, за все, за все, за все!
За яд брехні, що просякає світ цей,
За засів зла, що згубу принесе,
За тих, що їх примушено скориться.
За душі розшматованих родин,
За вітер тундр і м'ясо Гірошіми,
Народу безборонного загин
І зимну лють у помсті нещадимій.
Воздай їм, Господи, за радіобрехню,
За телебруд і діточок розтління,
За виточену кров.
– Віддай вогню
Не тільки їх, а й згубне їх насіння!***

«Де ж вихід?» – запитує Маланюк сам у себе і тут же відповідає: «Готика!» Відвідуючи храми Нью-Йорка, який він називав «кошерною клоакою», мислитель залишив у своєму нотатнику надзвичайно цікаві спостереження. Збудована у готичному стилі католицька катедра св. Патріка у Нью-Йорку «є не лише навпроти Рокфеллер-Сентер, але й проти нього. Вона протистоїть Мамоні, Матерії, проминаючим “кесарям” і всілякому лже-духові». Водночас англіканський храм «власне не “протистоїть” (напр. славнозвісному Уол-стрітові, що є поруч), але, сказати б, “стоїть поруч”, “співіснує” в системі, де Богове й Кесареве не противляться собі, а співживуть з собою традиційно й побутово». Тому лише «готичний гімн одуховленого каменю», на думку Маланюка, «побідно змагається з бурунами і пливе по морю тьми», адже це – «єдиний рятунок, єдиний ковчег Ноя, єдине щось живе в хиткій непевності текучого зла». Мислитель зауважує подібність, котра існує між англіканством та московським православ'ям², і суть цієї подібності полягає в цезаропапізмі, зрозумілому досить глибоко і, навіть, метафізично. Історичний зміст і англіканського, і східного цезаропапізму подібний: підпорядкування Церкви інтересам держави чи примхам «сильних світу цього». Та Маланюк видить глибоше; можна сказати, що для нього цезаропапізм є якоюсь «антиготикою», перевертанням християнства з ніг на голову. Як готика постає із устремління до Отця, зі спертого на правильну ієрархію творчого пориву, так цезаропапізм виникає із хаосу і диспропорції, із люциферіанського бунту.

На сьогодні народжений із цезаропапістської сутності московського православ'я більшовизм може вважатися мертвим. Одначе сім'я цезаропапізму не зникло. Естафету цезаропапізму східного перейняв цезаропапізм західний, Антихрист втілюється не в більшовизмі, а в капіталізмі та лібералізмі, котрі значною мірою спираються на «здобутки» Реформації. За цих умов гасло ре-

волюційної готики означає відродження активного, безкомпромісного християнства, котре кидає виклик хаосу сьогодення, не боячись стати «неполіткоректним», таким, що не сподобається «сильним світу цього». Прикро, але й Католицька Церква, котру протиставляв західному і східному цезаропапізму Маланюк, ось уже близько півстоліття перебуває у кайданах специфічного сергіанства³. Це сергіанство проявляється по-різному. З одного боку воно постає у формі «невтручання в політику», з іншого боку – у намаганні наповнити християнським змістом виразно антихристиянський ідеологічний мейнстрім сучасності. І в першому, і в другому випадках Церква самоусувається, утікає з поля бою. Відповідь на питання «Де ж вихід?» залишається такою самою, як і в часи Маланюка: «Готика!»

Другий із названої четвірки, Юліян Вассиян, був професійним філософом, випускником Львівського та Карлового (у Празі) університетів, де й здобув у 1930 році ступінь доктора філософії. Власне кажучи, Вассиян поєднував у собі риси «професійного філософа» у модерному сенсі цього поняття і філософа у більш автентичному сенсі, у сенсі любителя мудрості. Важко заперечити, що справжніми любителями мудрості була більша частина учасників революційного націоналістичного руху. Чим же як не мудрістю була відчайдушна і жертвна боротьба за великі ідеали українського націоналізму? «Дорога до Бога веде через Батьківщину» – твердив Вассиян у своїй невеличкій замітці «Бог і нація», і багато молодих радикалів справді боролися за інтереси власної нації, щиро вірячи, що цією боротьбою вони служать Господу, ідуть до своєї Небесної Вітчизни. Що ж може бути мудрішим за прагнення до цієї Вітчизни повернутися? Крім того, в умовах революційної боротьби з її екзистенційною напругою і перманентністю «граничної ситуації» (Карл Ясперс) мудрість народжувалася набагато легше, ніж у кабінеті «університетського професора». Проте Вассиян поєднував у собі риси філософа-революціонера й модерного академічного філософа, причому друге майже не заважало першому. Юліян Вассиян є автором численних ідеологічних текстів. На Конгресі українських націоналістів 1929 року його обирають головою ідеологічної комісії. Під час проведення Конгресу він виголошує доповідь «До головних засад націоналізму», протягом 1929–1934 років виконує обов'язки ідеологічного референта Проводу українських націоналістів. Та разом із цим його публікації висловлюють академічне зацікавлення широким колом питань онтології, гносеології, антропології, геополітики, соціальної філософії та філософії історії. У світлі цього розділу нас цікавлять передусім ті міркування Вассияна, котрі мають виразно ідеологічний зміст і стосуються питань історіософії та соціальної філософії.

Однією із провідних тем історіософії Вассияна є християнство. В цьому, зрештою, немає нічого дивного, адже зацікавлення історіософським осмисленням християнства є природним не лише для мислителя-християнина, але й для нехристиянина, котрий хоче збагнути логіку і сутність розвитку Західної цивілізації. Вассиян досить глибоко і прискіпливо розкрив історіософський і культурологічний зміст синтезу християнства і етнічної субстанції європейських народів. Проте цей синтез у його рецепції доповнюється і увиразнюється метафізичним осмисленням християнства як факту, Воплочення

Божого Слова як радикальної космічної революції. «Світ білої раси, – говорить Вассиян у есе “Досконалість християнства”, – стоїть від двох тисяч літ під знаком жажливого вбивства свого пророка. Розп’яття – це нечувано бенгетний знак. Така емблема палить душу вогнем розжареного заліза. Поміж різними рефлексіями перед тим знаком виринає одна, найбільш знаменна: світ, в якому жив Христос і в якому розвинулося християнство, був не тільки злий, що треба було аж такого трагічного способу уґрунтування серед нього спасенної думки. Той самий світ був так сильно опанований взаємною ненавистю, що треба було з найсильнішим акцентом проповідувати противенство його гріху: любов. Погляд на Розп’яття невідступно прокладає образ якоїсь не обнятої безодні, виритої вибуховою силою велетенського катаклізму в серці космосу. Цей вибух розколов єдиний колись світ на дві нерівні, неоднакові частини, і від тоді запанували в душі людини неспокій і боротьба.

Можна сумніватися у доцільності християнських заповідей, відкидати християнську метафізику, не вірити в божественну природу Ісуса Христа, однак цей повний скептицизм і атеїзм є безсильним супроти християнства разом з його основником як історичного факту, що триває дві тисячі літ».

Отож, за Вассияном, тайна Воплочення і тайна історичного буття християнської релігії є «велетенським катаклізмом в серці космосу», інвазією чогось радикально чужого, сповненого святістю і любов’ю, у світ, переповнений гріхом і ненавистю. Історичний Ісус Христос у рецепції Вассияна постає якимось «чужаком» на тлі і юдейського, і греко-римського середовища. У Ньому, щоправда, філософ бачить «фаустівські», європейські риси, і це звучить як констатація архетипності, котра просякає відображене у біблійному просторі життя Ісуса Христа й історію християнської цивілізації Заходу: самі європейські народи, християнізувавшись, преобразилися, недостойно уподібнилися до власного Господа. Відповідно, християнство хоч і спиралося на певний ґрунт юдаїзму з одного боку і греко-римського середовища – з іншого, було також революцією світогляду і світовідчуття, і цю революцію годі пояснити якимись культурно-генетичними зв’язками. «Ні античний світ, ні східні впливи, – говорить філософ, – ні вкінці місцеве середовище юдаїзму не дають достатньої основи для Його появи. Христос на тлі своєї батьківщини якийсь чужий, душевно нежидівський, скоріше фаустівський, північний, ніж південний. (...) Дальша особливість: греко-римський світ є в усьому горизонтальний і самодоцільний... Християнство вносить у нього щось цілком протилежне, незрозуміле, чуже. Містичний елемент тогосвітності (трансцендентності – І.З.) – це, можливо, найбільша протилежність геленської іманенції». Далі, однак, Вассиян уточнює: «Але згадана чужість християнського дуалізму і трансценденції – тільки сповидна. Вже неоплатонізм заціплює в пластичну округлість античного натуралізму глибоку перспективу метафізики й містичизму. Поволі вдираються туди мотиви релігійності Сходу, повні магії, містики і надприродності. Християнство знаходить у тому підготовлений ґрунт, але ця з дійсності тільки формальна подібність замала, щоб з нею асоціювати суттєвий бік християнства, яким є незрівняний ні з чим в історії його моральний етос. Коли антична душа клала натиск на теперішність життя і бачила в ній істоту всього, християнська оцінювала земне існування як перехошову, дочасну,

підготовчу фазу до правдивого, вічного буття після тілесної смерті. Її духовне світло зверталося кудись у засвітню далечінь, воно видовжувалося в промінь напруженого хотіння, туги, надії, молитовного дождання великої переміни з дочасного в вічне. Для поганина дійсність в своїй повноті вже є тепер. Вона готова, скінчена, вловима. Для християнина все головне і правдиве, що лише буде колись. Його треба здобути, заслужити...»

Розмірковуючи над твердженнями Вассияна, варто наголосити, що давньоримська мудрість «Життя – це боротьба» в межах християнського світогляду набирає особливо глибокого сенсу. Мислення поганина досить обмежене, його свідомість прикута передусім до іманентного світу. Відповідно і боротьба у цьому світі є, переважним чином, боротьбою за виживання – вона позбавлена апеляції до трансцендентного, не несе з собою потужного метафізичного навантаження. Водночас християнський космос дуалістичний. Християнство не просто ділить «сущє» на трансцендентне та іманентне, але й уносить розділення у сферу іманентного, говорить про антагонізм Церкви і світу. Відтак, життя християнина – це не просто боротьба за виживання, але й постійна війна супроти світу. Глибшим виміром цієї боротьби є оте вдивляння у «засвітню далечінь», «видовжування в промінь напруженого хотіння, туги, надії, молитовного дождання великої переміни». І саме із цього «видовжування» і стала середньовічна християнська цивілізація Заходу.

Годі собі уявити світанок Середньовіччя поза християнською революцією – революцією не просто духовною чи світоглядною, але й космічною. Та Вассиян, як уже говорилося, прискіпливо розкрив і культурологічний вимір цього світанку. На думку українського філософа-націоналіста, в основі Західної християнської цивілізації лежить синтез Півночі і Півдня, цивілізованого Риму і варварських, передусім германських, племен континентальної Європи. У «Просторі між Москвою і Візантією», порівнюючи цей «простір» (себто Україну) із Заходом, Вассиян вказує на генезу останнього: «Рим був у відношенні до варварської Півночі передусім культурною, цивілізуючою і дисциплінуючою силою. Для морально здорового християнського суспільства розклад античної цивілізації з часів цісарського Риму не тільки що не був психічно небезпечний, а навпаки, він, як наглядний образ упадку, був душевно скріплюючий і викликав амбіції післанництва. Отже, з боку безпосереднього життя поганського Риму, що століттями купався в самоспальній гарячці звірячої тілесної розкоші, не йшла ніяка небезпека для морально-доброї, молодій та незіпсованій душі християнської громади. Завелика була формуюча потуга християнської релігії, щоб занепадна зараза конаючого поганства могла вжертися в міцне тіло молодого християнського організму. Християнство взяло зо старого світу його найздоровішу частину: організаційний досвід Риму і його монументальний твір – право. З такою зброєю в руках та з християнською ідеєю в душі йшов Південь на підбій Півночі. Хоч політично напрям подій ішов навпаки – Північ наступала на Південь – то релігійно, духовно і культурно пішов з Півдня велетенський наступ, гідний завойовницького розмаху античного Риму». «Примітивний світ північних варварів, – вів мову Вассиян, – зустрів на шляху розгону гідного противника, і ця боєва зустріч, з одного боку, універсальної релігійної ідеї, організаційної традиції та юридичної культури,

а з другого – бойового займанського духу, душевної простоти і культурного голоду витворили взаємне обостороннє доповнення, вирівняння».

Україна, вважає Вассиян, стояла осторонь цього синтезу: «Схід Європи виявляє хіба тільки формальну зовнішню подібність – християнський Південь і поганська Північ, – зрештою суттєвий бік його історичного процесу зовсім відмінний. Східний тип християнства вибував в абстракції, контемплациї, аскетизмі, втечі від життя. Коли західна Церква майже від початку оживлялася життєвим пафосом романської раси та озброїлася таким могутнім інструментом-зброєю як організаційний досвід державної римської традиції і в такому стані душевного оформлення приступила до своєї місії будівництва життя – постійного, щоденного, реального – то східна Церква згаданих суб'єктивних і об'єктивних передумов не мала. (...) Відома серед східного християнства ересиманія, буквоїдство, обрядництво... не могли б вибувати в умовах західно-римської дійсності, від століть заплідненої буйнородним насінням активізму, пафосу життя, гарячого темпераменту для дійсності та безпосередньої радості з реальної праці. (...) Не диво, що при відомій zasadі візантійського цезаропапізму наступальна сила східнохристиянської ідеї не могла навіть у слабій долі дорівнювати експансії західної Церкви».

Бачення Вассияном вад української духовності, української вдачі є подібним до ідей Маланюка. Як і Маланюк, Вассиян шукає їхню причину у прийнятті християнства з Візантії. Іншою причиною – і тут Вассиян знову ж таки мислить подібно до Маланюка – є природні характеристики корінного хліборобського населення України, поєднані із недостатнім впливом варягів. «Варяги принесли на українську землю духа північної раси і посіяли на ній здорові зерна. – Зазначає Вассиян у «Просторі...». – Та не вдалось їм закріпити за собою переваги і волево-індивідуалістичний душевний устрій тої активної і здобувчої раси розслабила і розм'якшила степова анархічна розчуженість. Сувора вдача лицарів півночі розтаяла у теплі південної сонячної Аркадії... Нині знаємо, що властивою причиною тієї просто безсилої розпорошеності ознак північної духовності була порівняно малочисельна поява варягів на півдні, отже заслаба потенційно домішка чужої крові, щоб стати вирішним типотворчим первнем психічної особовості. (...) Відома туга вікінгів за простором і величчю не зацвіла сильніше на староруському дереві...»

Критика Маланюком і Вассияном східної форми християнства, точніше – її згубного впливу на українську духовність, перегукується із міркуваннями Донцова, котрі той висловлював у статті «Патрія чи Еклезія?» У цій статті, відштовхуючись від дискусії між «латинниками» та «восточниками»⁴, Донцов наголошував на важливості засвоєння духу, а не форми західного християнства. «Авторитетною стане тільки та Церква, – зазначав редактор ЛНВ, – яка перейметься активним духом західного християнства (не його формою!), не духом клерикалізму (дрібничкової опіки світського життя), а, уживаючи терміну Г'її Гранде, – церковним імперіалізмом, який є виявом її сили, її післанництва, доказом її активності й життєвості».

Варто визнати, що і Вассияну, і Маланюку в їхніх оцінках західного християнства (латинського католицизму) бракувало критичної налаштованості. Приміром, у їхніх роботах важко знайти критику раціоналізму католицької

схоластики, хоч цей раціоналізм відіграв досить згубну роль в історії Заходу, прокладаючи шлях пізнішим деструктивним філософським течіям. Однак така диспропорція – визнання позитиву і байдужість до негативу – була досить оправданою з огляду на інтенції, котрі Маланюк та Вассиян вкладали у власні історіософські та культурологічні студії. Названі мислителі керувалися не так дослідницькою цікавістю, як інтимним осмисленням невдач національного минулого і палкою жагою ці невдачі виправити. А для цього необхідно було подивитися правді у вічі, усвідомити власні недоліки і намагатися їх подолати, маючи перед собою певний ідеал, котрий відшукувався у активному дусі західного християнства, у римській дисципліні, у гармонії діонісійського та аполонівського начал, що виникала із синтезу тієї дисципліни з вітальністю варварів-германців.

Осмислення Маланюком та Вассияном теми варязтва теж є співзвучним із поглядами Донцова, зокрема з його «расовою теорією», викладеною у «Дусі нашої давнини». Лише «неоманіхейські» світоглядні установки можуть якось заперечувати очевидний факт – особливості германського духу, що проявлялися у войовничості, дисципліні, схильності до державотворення. І Донцов, і Маланюк, і Вассиян цей факт враховували і, відштовхуючись від нього, прагнули воскресити українське варязтво, адже, як твердив Донцов, Україна «не встоїться» доти, «доки не знайде в своїм серці... давню варязьку міць» («Пам'яті В. В. Радзимовської»). Прагнення воскресити це варязтво чудово передають рядки зі статті Вассияна «Завдання української історіографії»: «Проблема варязтва – пекуча. Її треба не тільки ствердити як історичний факт, але наświetлити докладно її роль та форми впливів в утворенні людського типу на наших землях у давні часи. В зв'язку з упадком київської держави насувається сучасному українцеві низка рефлексій, яких гострота не зносить дотеперішнього рівнодушно-нейтрального відношення. Наші часи домагаються рішуче підкреслення первнів мужності і героїчності в подіях та особах рідного минулого. На долю традицій припадає в наш вік залізної логіки сили роль допомоги при творенні сучасного типу людини з лицарським обличчям, рішучого простотою духу й готовністю пробоевого чину. (...) Ситуація українського життя домагається сьогодні надзвичайного скріплення волевих емоцій в людині, щоб в короткому часі виховання кинути на кін історії готову армію, одушевлену запалом великого чину. Їй потрібне велике минуле з героїчними славами воїнів і полководців, щоб мати за собою певне моральне опертя – рацію продовження традиції, ступання слідами предків. У такому душевному наставленні доби немає місця для антинорманських теорій... Українська сучасність потребує мати у своєму історично-державному зав'язку «варязький ініціал»».

Можемо припустити, що відродження варязького первня української духовності для Вассияна означало не лише задоволення актуальних потреб національного життя – плекання мілітарності, необхідної для національного визволення та державотворення, – але й лікування прокази «Прогресу». Приміром, Вассияна турбували прогресистський пацифізм, культ життя як «найбільшої цінності», гедонізм і споживацтво: «Доки життя в формі підмету звертається в напрямі великих моральних завдань, отже доки воно є джерелом творчого прямування, доти мусить воно стояти на висоті виконної здат-

ності, бути особисто чинником виконання в умовах суворої дисципліни, самоопанування і життєвої простоти. Коли ж єдиним завданням стає зберігати саме життя, пропадає висока форма його підметної постави, нестає мети, що є рацією тієї постави, а на її місце появляється купецька діалектика здобування засобів до розкошів і забав. Тут розвивається нове мистецтво, техніка вибагливості, де втілюється вся винахідливість розуму аж до явного виродження в помислах розпусних веселощів та оргій» («Пацифізм і психологія української миролюбності»). Етос варязтва ніби протистоїть такому станowi речей, руйнує ідилію мирного забезпеченого життя, вносить творчий неспокій, породжує готичну налаштованість – підпорядкування життя чомусь такому, що є вищим за нього, що перетворює його із аморфної самодостатньої субстанції на виразний вольовий порив.

Не мав український філософ симпатій і до модерної ідеї рівності. «На прикладі рівності, – зазначає Вассиян у статті “Життя як ідея”, – вимовно проступає характерний усім чисто розумовим ідеям формалізм і схематизм. Рівність як ідея внутрішньо порожня й заступає свою життєву вбогість ригоризмом чистої норми, який в певних умовах може статися деспотизмом мертвої букви над творчим життям. Тоді роль ідейної норми не тільки спиняє життя, але послідовно його ломить, калічить і розкладає. Прижиттєві намагання рівності, очевидно, не є помилкою її визнаців у процесі її здійснювання, але конечністю основного світоглядного становища своєрідного типу людей, що, згідно зі своїм пересадним інтелектуалізмом, можуть в рівності знайти ідею, яку безоглядно хочуть здійснити безпосередньо в самому житті. У випадку рівності важко виправдовувати її доречність наявністю лінії найбільшого опору життєвого середовища, мовляв, сила опору супроводить всі великі ідеї. Пробоевість, переломовість і загальність – це, без сумніву, головні моменти динамічного виміру ідеї, однак вона опановує життя органічним формуванням його, а не панує над ним механічним втисканням його в аморфну рівність. У першому відношенні спротив є природним явищем безвладності фактичного стану й триває тільки до хвилини зустрічі й проникнення ідеї в середовище, після чого настає спонтанний процес розгортання, росту й розквіту. Ідея засягає внутрішній стан життя своєю вибуховою енергією й дає йому не тільки рухому спонуку, але й форму, обличчя. В другому випадку ідея не має з життям внутрішнього зв'язку, тому відказана на зовнішнє відношення до нього. Вона не може вроси в ґрунт і статися формальною засадою, отже мусить панувати над життям насильними засобами».

Як бачимо, Вассиян розглядає рівність як неорганічну, протиприродну ідею, котра є ворожою до матерії життя. Органічні ідеї запліднюють і оформлюють життя, хоча цей процес запліднення і оформлення може бути трагічним. Натомість ідеї, позбавлені органічної основи, гвалтують і калічать життя, існують винятково як накинене грубою силою доктринерство. Пов'язаний із варязтвом міфологічний комплекс може стати належним ідеологічним базисом для відродження української нації на органічних засадах ієрархії.

Ім'я Михайла Кушніра на сьогодні є призабутим. У післявоєнний час, на період якого припадає пік публіцистичної творчості доктора Кушніра, ідеологія українського націоналізму була сформована й кристалізована. Тому

творчість М. Кушніра певною мірою губиться поміж іменами більш відомих ідеологів-націоналістів. Однак це аж ніяк не заперечує оригінальності висловлених ним ідей. Тим паче, ці ідеї є актуальними не лише в українському, але й у світовому контексті. З огляду на незаслужену маловідомість постаті М. Кушніра, наведу невелику біографічну довідку (інформацію подаю згідно з некрологом, складеним М. Чировським).

Михайло Кушнір народився 23 травня 1897 року в Станіславі (нині - Івано-Франківську). Брав участь у боротьбі за незалежність України в рядах УГА. У 1919-1921 роках навчався в Академії мистецтв у Відні та Мюнхені. У 20-х роках був студентом Таємного університету, а згодом - Львівського університету Яна-Казимира, де отримав у 1931 році ступінь магістра філософії. Належав до УВО та ОУН, за що переслідувався польською поліцією. У 1928 - 1932 роках був редактором газети «Станіславські вісті». Після розколу в ОУН залишився на боці Бандери, хоча під час Другої світової війни брав участь у діяльності Українського центрального комітету, а також мав певне відношення до створення Дивізії «Галичина». Паралельно, працюючи на культурному відтинку, був директором театру ім. Івана Тобілевича. У 1948-1950 роках продовжував навчання у Гейдельберзі, де здобув ступінь доктора філософії. Був активним учасником різних діаспорних об'єднань; у якості інструктора займався ідеологічним вишколом молодих націоналістів - членів Спілки української молоді. У 1974 році М. Кушнір став професором Українського католицького університету у Римі.

Статті та есе М. Кушніра прикрашали собою низку діаспорних націоналістичних видань. Їхня проблематика була досить широкою - від геополітики та філософії до мистецтва і педагогіки. Окрім того, і в міжвоєнний період, і після завершення Другої світової виходили друком книги Кушніра: «Die Weise von Liebe und Tod» («Шлях любові і смерті»), Берлін, 1935, «Das Problem der Stilentwicklung in der Modernen Kunst» («Проблема розвитку стилю в сучасному мистецтві»), Гейдельберг, 1951, «Край і еміграція», Нью-Йорк, 1966, «Перспективи українського християнського націоналізму», Філадельфія, 1973 та ін.

Характерними рисами ідеологічних робіт М. Кушніра є сильні християнські акценти, консервативний песимізм, а також особлива увага до ідейно-філософського змісту процесу занепаду Західної цивілізації. Показовою тут є праця «Перспективи українського християнського націоналізму», в якій Кушнір пропонує читачеві власний погляд на історію європейської деградації і в якості ліків від хвороб сучасності пропонує концепцію «християнського націоналізму».

Поняття «націоналізм» Кушнір розуміє досить широко - так широко, що воно охоплює різні націоцентричні рухи в Європі ХІХ-ХХ ст. Зрозуміло, що не всі ці рухи орієнтувалися на християнство й традиціоналізм, і саме це, на думку публіциста, стало причиною історичної поразки цих рухів у боротьбі з соціалізмом та ліберальною демократією: «Майже в усіх країнах Європи націоналізми впали. Впали, бо не були християнськими, або були замало християнськими». Однак існування «нехристиянських» або «недостатньо християнських націоналізмів» не було якоюсь випадковістю: «Коли намагаємося ок-

реслити з християнського становища націоналізми нехристиянського типу в Західній Європі, мусимо ствердити, що вони були самі по собі певного роду ересю, – були одним із “ізмів”, одним із напрямків, зроджених у добі блукання людської думки, починаючи від часу Реформації, а ще більше від часу народження раціоналізму». Тобто «нехристиянський націоналізм», на думку Кушніра, є плодом Модерну, а тому не може бути радикальною антитезою до соціалізму чи демолібералізму.

І соціалізму та ліберальній демократії, і «нехристиянському націоналізму» Кушнір протиставляє «націоналізм християнського типу», під яким розуміє «національну ідею, сперту на основи християнського світогляду і на свідомість загальноєвропейської єдності». Мотив універсалізму й пан’європейської солідарності є надзвичайно відчутним у «Перспективах українського християнського націоналізму». Власне, універсалізм – це одна з головних рис, що відділяє «християнський націоналізм» від «нехристиянського націоналізму», для якого, натомість, є притаманним крайній національний егоїзм. Витоки останнього Кушнір справедливо шукає у Реформації: «Реформація у своїй істоті була розпутанням егоїзму, що панував у цих народів, які зірвали з Римом, зорганізуванням їх енергії для безоглядної, неперемінливої боротьби з іншими народами. Найкращою ілюстрацією тієї правди була боротьба Англії, що намагалася знищити потугу католицької Іспанії, підтримуючи піратство в тих роках, коли між обидвома державами формально панував мир».

Симпатії Кушніра безперечно були на боці традиційної, середньовічної Європи, об’єднаної християнським універсалізмом, а не на боці Європи модерної. Між обома Європами мислитель бачить надзвичайно глибоке світоглядне провалля. Ось що про свідомість середньовічного європейця Кушнір пише в нарисі «Щастя і покликання людини»: «Основою традиційного, християнського погляду на людину було переконання в ідентичності її щастя зі службою Богові. Бути щасливим – це значило бути милим Богові, а служачи Богові люди здобували власне щастя. Опертям для цієї концепції було поняття душі, особової, безсмертної, яка являлася Божим первнем в людині і яка була водночас її найглибшою істотою. Отже, щастя людини не було її виключно приватною справою, але мало об’єктивне і метафізичне обґрунтування. Воно було ціхою виконуваного покликання: людина, здійснюючи Божий закон, здобувала завдяки цьому власне радісне добро.

Ця концепція втримувала в рівновазі егоїстичні та понадегоїстичні елементи в людській натурі. Турбота про душу як початкова турбота людського життя була одночасно виконанням обов’язку й шуканням особистого щастя. Завдяки цьому дбайливість про власну долю ніколи не ставала тісним егоїзмом, а служба Богові ніколи не мала абстрактного і безособистого характеру. У перекладі на філософічну мову ті догми віри означали, що людина, яка певним окресленим способом дбає про себе, дбає водночас про цінні й об’єктивні закони буття».

Цілісний характер середньовічного християнського світогляду Кушнір підкреслює і в нарисі «Внутрішнє життя і зовнішня діяльність»: «Згідно з традиційною концепцією “віта контемплатива” стала вище, ніж “віта актїва”. Бо воно пов’язувало людину з Богом найбезпосереднішим способом, тоді як

створювані нами дочасні діла тільки посередньо вели до Нього. І хоча визнання вартості тих діл постійно в християнській мислі зростало, ніколи вони не були трактовані як самостійна дійсність. Їх завжди схоплювали в зв'язку з ідеєю Бога і з ідеєю вічного призначення людини. Вони були в суті речі якоюсь специфічною формою молитви... В їх генезі, як і в плодах, проявлялася воля і ласка Божа. Отже так сприймана діяльність мала бути не відізванням людини від внутрішньої духовної праці, а поширенням її засягу на матеріальну і суспільну дійсність».

Отже, Кушнір бачить світогляд середньовічного європейця інтегральним. Центром цього цілісного світогляду був Бог, служіння Якому являло собою вісь земного життя. Проте шлях до Бога не був подібним до, приміром, шляху, яким людина буржуазного суспільства прямує до багатства. Шлях до Бога – це не егоїстичний потяг до блага, а цілісне, повноцінне існування, сповнене турботи за долю інших. Кушнір змальовує теофанію, що пронизувала середньовічний космос: людина, вірячи в Бога і вважаючи Його центральним змістом власного існування, освячує служінням Господу усі сфери свого життя. Таке світорозуміння було досить близьким для українських націоналістів, які вважали службою Богу власну національно-визвольну боротьбу.

Гармонійний середньовічним світогляд був зруйнований гуманізмом, Ренесансом та Реформацією. «Розвій життя і думки в новітній Європі знівечив ту концепцію, викопуючи щораз більшу прірву між внутрішньою і зовнішньою діяльністю людини. Точка виходу того розвитку знаходиться в добі Ренесансу і Реформації. Ренесанс будив людські амбіції до незвичайних чинів, до великих досягнень, до небувалих відкриттів. Бекон настирливо заохочує саме до такої відваги, одночасно з назріваючим капіталізмом зросла любов до чину, що радше перетворював світ речей, ніж людські душі, що будував майбутнє радше на оптимістичних технічних утопіях, аніж на Апокаліпсисі. Людина щораз більше піддавалась запалові спільного влаштування себе на землі. Її духовні переживання і внутрішні турботи щораз далі відходили від тієї зовнішньої активності. Вони затрачували контакт із нею. Зовнішня діяльність абсорбувала душу людини тільки в сфері мотивів амбіції, користі, зиску. А люди, поглинуті багатотою і повною проблематикою внутрішнього життя, залишалися набоці, деколи трактовані як диваки, деколи навіть як паразити.

Реформація, протиставляючись католицьким догмам і інституціям, будувала поняття “земної аскези”, що полягала в повному, суворому й некорисливому відданню себе дочасній праці... Духовне життя сходило неначе вглиб – у країну, незалежну від справ земної організації. З лютеранізму виростав безоглядний культ держави, з пуританізму – пошана до капіталістичного господарства. А коли вигасли живі змісти релігійних переживань, збуджуваних тими реформаційними течіями, залишилася тільки гола захланність держави і капіталізму, що трактували людей як знаряддя» («Внутрішнє життя і зовнішня діяльність»).

Таким чином М. Кушнір наголошує, що такі антитрадиційні речі як капіталізм чи модерна держава виникли внаслідок руйнування середньовічного світогляду й виникнення модерного, картезіанського космосу, у якому людина перетворилася на відчужений суб'єкт, що існує в просторі, позбавленому

Божої присутності. Вона ставиться до цього простору як хижак до здобичі; радісну, мобілізуючу дух апокаліптичну перспективу вона проміняла на ілюзію «Прогресу», здобуття «земного Едему», та ці ілюзії раз за разом розбивалися, поступаючись місцем розчаруванню. Сучасну йому духовну ситуацію Кушнір змальовує досить різко: «Людина, обдерта з усіх вір, які допомагали їй жити, – є безрадна. Анонімна в анонімному бутті великого міста, підлегла немилосердним законам конкуренції без обличчя, вирвана з природного зіплення з якимсь органічним суспільним середовищем і з підвалин традиції, позбавлена ритуалів, міфів, оман, завмираючи у морозній смерті легенд, живе неправдивим життям, нещаслива, підлегла психозам, сповнена почуття вини. Нашою самотньою зброєю, але зброєю невблаганно деструктивною є гострота споглядання: бачимо себе надто докладно, щоб могли любити» («Стиль сучасної мислі»).

Прихильність до середньовічного світогляду часто проглядається у творах Кушніра. Наприклад, його націоналістичні міркування є подібними до міркувань Донцова. Як і метр націоналістичної ідеології, він розглядає націю, батьківщину передусім як об'єктивно існуючу ідею, тобто дивиться на неї через призму платонізму (середньовічного реалізму). Вдало такий погляд на націю він розкриває у «Перспективах українського християнського націоналізму»: «Вояк, який радо жертвує життям на полі бою, не робить цього у власному інтересі. А яке ж добро одиниці може бути визнане гідним посвяти для нього життя? Він не робить цього і для інших. (...) Добро всіх одиниць, узятих окремо, отже і їх суми, зрештою, не один раз стоїть у явній суперечності із поставою, яку вояк, що гине на війні, займає. Капітуляція завжди служить добру одиниці куди ліпше, ніж запекла боротьба. Чи не було б для нас, українців як людей, ліпше, коли б ми всі, добровільно, визнали себе москалями чи поляками? Або чи не було б ліпше для ірландців як людей, коли б вони віддавна визнали себе англійцями? А проте, скільки крові пролито в ім'я свободи України й Ірландії. Чи пролялась вона даремно?

А втім це річ очевидна, що вояк, який посвячує своє життя на війні, не посвячує його для суми інтересів людей таких, як він, але посвячує його для батьківщини, – отже для чогось, що є значно більшим, ніж сума одиниць». Батьківщина чи нація для Кушніра – це не територія і не сума людських одиниць, не те, що обмежується границями емпіричного досвіду. Модерне розуміння нації для Кушніра є чужим. Проте пропонуючи сприймати націю, насамперед, як ідею, філософ прокладає місток для відродження цілісного світогляду. Не поклоніння народу як «земному божкові» цікавить Кушніра, а шлях через службу нації до поклоніння Богові і з'єднання із Ним.

Природно, що Кушнір негативно ставився до Французької революції, вважаючи її важливим етапом європейського занепаду. Щоправда – і це цілком зрозуміло – він чудово усвідомлював, що ця революція стала звичним елементом прогресистської міфології. «Тому, що лише невелике число людей має на історичні події свій власний погляд, спертий на автентичному матеріалі і на певному розумуванні, – зазначає Кушнір у статті “Велике непорозуміння історії”, – більша частина подій минулого переходить до нас у конвенціонально зафіксованому вигляді. Цілі покоління живуть спрощеними, поверховими

і навіть примітивними уявленнями. До таких примітивних уявлень належить уявлення про Французьку революцію, яка, знаходячи відгомін в українських серцях, спрагнених волі, здобула і в нас популярність, хоча її злочинна сторінка дещо обмежує наш ентузіазм. Але, коли йде про погляди пересічного француза, ця революція залишилася для нього великим подвигом народу, який “зірвав пута” і “вигнав тиранів”. (...) Та, не зважаючи на цю офіційну сторінку революції, що є неначе криницею, з якої республіка черпає свіжість і рацію буття, вже віддавна, бо вже 150 років, зродились і зростають сумніви щодо правильності переказів у шкільних підручниках і в промовах міністрів».

Здрібніння людського духу, нищення гармонійного суспільного устрою, утвердження капіталізму з його егоїзмом і безпринципністю – саме такими Кушнір бачить наслідки перемоги Французької революції. «Єдиним “profiteurs” революції, – пише Кушнір у ційно цитованій статті, – була дрібна буржуазія: народна маса як така залишилася там, де вона була, значить на споді суспільства. Сконфісковані маетки шляхти могли купувати тільки заможні селяни або заможні міщани. І нараз, протягом ночі, постала нова верства “скоробогатків”, яка з упертістю неофіта трималася кожного режиму, що міг запевнити їй здобуту вчора власність.

З тих збагачених міщан і селян витворилася сучасна буржуазія – буржуазія, а не міщанство – тобто верства, яка дотримується матеріалістичних традицій, яка дивиться на справи Франції тільки з погляду власного інтересу. (...) Нова ера почалася саме по конфіскатах маетків еміграції і розпродажу церковних маетків: набуття їх різними міщанами і селянами піднесло цих людей на вищий рівень, творячи нову аристократію, чи “буржуазію”, яка спирала свою вищість тільки на маетковій підставі. Ця основна зміна була виразом найчистішого капіталізму, обгорненого, ніби гірка пігулка, срібним папірчиком. Нова верства, яка не мала своїх традицій, почала добиватися до уряду і судорожно трималася кожного режиму, що забезпечував їй посідання дібр. Отже вона служила і Революції, і Консулятові, і Цісарству, і Республіці, змінюючи за кожним разом кокарду і переконання. Наполеон, добре розуміючи цей новий вищий клас, намагався створити нову шляхту, яка спиралася б тільки на суспільних і воєнних заслугах. Із її рядів вирости численні маршали, князі, прізвища яких пригадували найбільші перемоги цісарства. Але й вони, ідучи за особистим інтересом, скоро покинули Наполеона, коли його зірка почала меркнути»⁵.

Варто ще раз наголосити, що Кушнір негативно ставився до модерної, централізованої держави, котра постала спочатку у вигляді абсолютної монархії, протилежної за своїм духом до монархій часів Середньовіччя, а потім, під впливом Реформації та Французької революції, почала набирати більш «довершених» форм. Піком модерної держави стали тоталітарні режими ХХ ст. На цьому тлі не дивно, що Кушнір досить критично ставився до італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму. Крайній етатизм цих ідеологій навіть наштовхує філософа на думку щодо їхньої ворожості духу націоналізму. «Фашизми, – говорить Кушнір у “Перспективах...”, – не були в своїй істоті споріднені з націоналізмом. Вони ставили своїм ідеалом не націю, а державу. Замість розвивати державне життя шляхом децентралізації,

що було ідеалом націоналістів, вони душили його тотальною системою. На місце нації-родини поставили механізм-державу, яка стала великою тюрмою, з прикметами, що під багатьма оглядами нагадують прикмети марксистської держави, створеної в Советській Росії».

Етатизму, культу всевладної держави, жажливому бюрократичному механізму Кушнір протиставляє органічність, що втілюється через принцип децентралізації, під якою, очевидно, варто розуміти як горизонтальну, територіальну децентралізацію, так і децентралізацію вертикальну – звільнення суспільства від надмірних контролю і опіки з боку держави. Щойно сказане аж ніяк не суперечить засадничим ідеям українського націоналізму, «тоталітарний» портрет якого продовжують малювати і по нинішній день⁶. Для українського націоналізму характерний визвольний етатизм – прагнення здобути власну національну державу, і в такому етатизмі немає нічого поганого. Водночас цілком зрозумілою і оправданою є ідея, згідно з якою підсумком Національної революції має стати виникнення держави з сильною, авторитетною і авторитарною владою, адже така влада просто необхідна для збереження і закріплення здобутків революції, їхньої охорони від внутрішніх і зовнішніх ворогів. Існування сильної авторитарної влади не означає побудови тоталітарного суспільства, адже для націоналістичного дискурсу не є чужими ідеї корпоративізму. Якщо завтра теперішня неоколонія революційним шляхом буде замінена справжньою національною державою, оптимальним для цієї держави стане поєднання авторитарної центральної влади з надійною виконавчою вертикаллю та розвинутою горизонталі самоврядування. Ці вертикаль та горизонталь зможуть поставити хрест на сьогоднішній демоліберальній системі і утвердити режим справжнього народовладдя.

Нагадаю, що ідеї корпоративізму були притаманними і для італійського фашизму, який критикує Кушнір, проте фашизм приніс ці ідеї у жертву концепції тоталітарної держави. Ця концепція значною мірою спиралася на погляди італійського філософа-гегеліанця Джованні Джентіле і в якомусь сенсі несла на собі модерний, прусський, лютеранський відбиток. В цей же час Католицька Церква пропонувала людству реалізацію принципу субсидіарності, згідно з яким держава не повинна втручатися у ті сфери життя суспільства, в яких воно здатне до самоорганізації. Зокрема, про субсидіарність говорилося у енцикліці Папи Пія XI «*Quadragesimo anno*» (1931 р.). «Наскільки несправедливо, – зазначав Понтифік, – відбирати у людини те, з чим вона може впоратись завдяки власній ініціативі і працьовитості, і віддавати спільноті, настільки ж несправедливо доручати суб'єктам вищого порядку те, що можуть зробити суб'єкти нижчого порядку» (Цит. за Компендіумом соціальної доктрини Церкви). Католицька думка, особливо соціальне вчення Церкви, а також філософія Жака Марітена, мали досить сильний вплив на формування ідей М. Кушніра. Тому, коли він говорить про децентралізацію і примат нації над державою, відчувається, з одного боку, вплив соціального вчення Католицької Церкви, а з іншого – органічний традиціоналізм автора «Перспектив українського християнського націоналізму».

Пропагуючи ідею «християнського націоналізму», Кушнір протиставляв її як комунізму та різним його ревізійністським течіям, так і ліберальній демо-

кратії із її супутником-капіталізмом. Власне, більшовизм і лібералізм, комунізм і капіталізм розглядаються Кушніром у якості союзників у боротьбі проти християнства та націоналізму. «Соціалістичний інтернаціонал збанкрутував по Першій світовій війні. Але, здається, здобув великих фінансистів і лібералів, – капіталістичний інтернаціонал, що працює з ним у тихому союзі. Це він перебрав команду на світовому фронті, що йде ламаною лінією до боротьби з націоналізмом. Лінія покручена, деколи входить глибоко в націоналістичний табір; підлазить підземними ходами до противника, оточує його невидними, але колючими запорами; діє серед противників конспіративно, підступно беручи на себе їх постать, починає від газів дуже лагідних, але одурманюючих» (Тут і далі «Перспективи...»). Очевидно, Кушнір подібно до Донцова усвідомлював факт існування «мафії», що діяла як проти націоналізму, так і проти християнства, хоч нерідко прикривала свої підступні плани ім'ям Христової науки: «Сотки часописів і журналів у т. зв. вільному світі, не виясненого походження, для молоді, жінок, для людей з високою освітою, філософічних, релігійних, гуманістичних, літературних – згідно і планово б'ють в націоналізм, а натомість поширюють ідею якогось світового уряду, пацифізму і міжнародного об'єднання. Витворюється якась могутня секта, що закидає свою сіль на всі ділянки думки і творчості, що послідовно бойкотує всякі вияви творчості в націоналістичному таборі».

Не обмежуючись національними рамками і мислячи загальноєвропейськими категоріями, Кушнір не оминув своєю увагою і християнський суспільний рух, що постав як католицька альтернатива соціалізму і спрямовувався на боротьбу за соціальні права робітництва на засадах суспільного вчення Церкви. Кушнір розумів переваги цього руху, однак добре усвідомлював і його обмеженість та інші недоліки: «Християнсько-суспільний рух є великою і незвичайно корисною силою, але він має з політичної точки зору один основний недолік: його думковою точкою виходу не є схоплення цілообразу політичних справ своєї країни, Європи чи світу, але є змагання виконати тільки одне, частинне завдання, а саме перевести або підготувати подумані по-християнськи суспільні реформи (...) ... в психології та поставі цього руху є невиходна вада, яка позначає цей рух дивною слабкістю: люди цього руху, в основі речі, не розуміють політики і нею не цікавляться. ... вони вносять до властивої політики парафіяльну вузькість овидів, добродушну м'якість, поступливість і нахил входить в непотрібні компроміси в усіх справах, крім лише тих, які сягають у ділянку засад християнської доктрини. (...) Це не є люди, які могли б стояти на висоті вимог політичного життя нашої доби: вони занадто м'які для керування політикою, вони замало мають в собі твердості, героїзму та духа боротьби і занадто наївні». «Християнсько-суспільний рух, – підсумовує Кушнір, – не репрезентує всієї політичної правди, за якою тужить Європа, але тільки її частину. І тому він теж не скоординує Європи».

Єдиновірною перспективою для європейських народів, вважав Кушнір, є приборкання власних національних егоїзмів і побудова націоналістичного шляху розвитку на засадах християнства й пан'європейської солідарності. «Повне розбиття Європи на атоми держав і народів, які рядилися своїм егоїзмом, – зазначає ідеолог, – було шкідливе. Єдність Європи є конечністю, але

надто далеке просунення цієї єдності було б також незвичайно небезпечно і шкідливе. Загальноєвропейська наддержава однаково советського чи несоветського стилю, була б в майбутньому таким самим нещастям, як панування в Європі крайньої засади єгоїзму і боротьби за існування.

Майбутнє Європи вимагає чогось зовсім іншого. Вимагає привернення давньої родини християнських народів. Родини народів, яка конечну європейську єдність погодила б із свободою і з відрубним, незалежним життям кожного народу зокрема». Тобто Європа, на думку Кушніра, має бути об'єднаною, передусім, духовно. Із духовної єдності може виростати певна геополітична інтеграція, проте ця інтеграція не має переходити межі слухності. Сьогодні правильність цього застереження є очевидною: побудований на засадах демокліберальної ідеології Євросоюз є колективною тюрмою європейських народів, причому не набагато кращою, а може й гіршою від іншого союзу – радянського. Альтернативою до такого стану речей є солідарність на засадах націоналізму, християнства та консервативно-революційних ідей різних контрсистемних рухів Європи. Можливо, така солідарність чимось нагадуватиме середньовічну єдність європейських лицарів: це буде станова, понаднаціональна солідарність революціонерів, що робитимуть виклик системі тоталітарного лібералізму.

Останнього зі згаданої четвірки – Ярослава Стецька – можна вважати одним із найавторитетніших націоналістичних ідеологів. Як і Вассиян, Стецько професійно вивчав філософію в університеті, що певною мірою позначилося на його ідеологічних працях, проте рівнем суто академічного зацікавлення філософськими проблемами Стецько безперечно поступався перед Вассияном. Натомість рисою, котра найбільше характеризує творчість цього ідеолога, є надзвичайно сильна зацікавленість соціально-економічною проблематикою. Так, одним із головних тверджень Стецька є те, що національна революція є неможливою без революції соціальної, і вірність цьому твердженню він проніс крізь усе своє життя. Загалом, Стецька можна сміливо вважати українським теоретиком «Третього шляху», що творить альтернативу як капіталізму, так і соціалізму, хоч, щоправда, у його творах відчувається певний присмак «лівизни», ба навіть прогресизму, що маніфестується на рівні риторики. На перший погляд дивним є те, що Стецько – виразний приклад націоналіста, вихованого на творах Донцова, – часто апелював до понять «прогресивний», «реакційний» чи «ретроградний». Проте не варто забувати, що цей самий Стецько також виразно стверджував неможливість націоналізму без традиціоналізму і мріяв про духовну революцію, котра вирве усю Західну цивілізацію із лабет матеріалізму.

Стецькове твердження про неможливість національної революції без революції соціальної має кілька вимірів. Передусім ідеться про зняття національною революцією низки соціальних проблем. Цю думку, коментуючи Стецька, слушно розкрив Василь Іванишин: «Національна революція підневільного народу щонайрадикальнішим чином вирішує і соціальні проблеми народу, бо усуває антинародне панування, формує національну владу, поневолених робить повноправними господарями, перерозподіляє суспільну власність на користь народу, забезпечує йому можливість економічного роз-

витку і т. ін.» («Українська ідея і перспективи націоналістичного руху»). Про це безпосередньо говорить і сам Стецько: «Першопричиною всіх соціальних лих, що переживають сучасні народи, є національне поневолення. Факт, що ворожа уярмленим народам влада, настановлена імперіальним большевицьким центром, керує цілим життям цих народів – визначає їхнє соціальне буття. Наша соціальна революція може бути лише національною» («Вся влада народам...»).

Другим важливим моментом, котрий пояснює тезу Стецька, є те значення, яке для національно-визвольної революції має мобілізація мас, котра, з-поміж іншого, повинна проходити й під соціальними гаслами. Промовистою тут можна вважати статтю «Дві революції...» У названій статті ідеолог акцентує увагу на двоєдиному характері Хмельниччини, котрий, на його думку, посприяв її переможному перебігу. «Богдан унеможливив ворогам вбивати клина поміж “чернь” і українську провідну верству, – йдеться у статті, – поміж соціальне і державне, бо він умів спрямовувати в одне русло обидві русії визвольного руху. Бо це незаперечний факт, що соціальний момент співви-рішаючий у національно-визвольному русі». Іншим був зміст Національно-визвольних змагань 1917-1920 років: «Одні, побачивши, що вона несе нові порядки, відреклися її, нап’ятувавши, як руїницьку силу... Вони говорили лише про національно-державне визволення і не пов’язували його із соціальним визволенням, мовляв, не знати, що ця потужна народна стихія викличе з нетрів своєї химерної природи. Нехтуючи соціальне питання, віддали його для використання ворогові через татарських людей, укапівців чи їхніх брюхо-вещьких. Інші ж, по своїй духовій структурі раби-недержавиики, знехтували суть – національно-державне визволення, а поклали все на соціальне і заїхали до інтернаціонального соціалізму, марксизму, як це сьогодні зветься, а вчора мало іншу назву, але, таку саму суть. Обидва ці однобічні погляди помилково розцінювали русійні сили нашого визволення, себто – нерозривне сплетення національного із соціальним та примат цього першого як передумови здійснення другого. У висліді переоцінювання одного, ми мали соціалістичний центр в Москві, що його визнавали українські соціалісти, які заперечували українську суверенність у ім’я інтернаціонального соціалізму, або інші, як протиставлення, виявили нахил до феодалізму, поміщицтва».

Третім, не менш важливим, виміром тези про неможливість національної революції без революції соціальної було, власне, бажання подолати антиномію капіталізму та соціалізму й утвердити, натомість, «Третій шлях» розвитку українського суспільства. Фактично, Стецькові, а також іншим націоналістичним авторам, котрі займалися соціально-економічною проблематикою, ішлося про те, щоб перемога національної революції була не лише формальним здобуттям Україною державної незалежності, але й радикальною зміною якісного характеру. Можна пригадати хрестоматійні слова із «Так говорив Заратустра»: «Вільним звеш себе ти? Твою панську думку я хочу чути, а не те, що ти із себе ярмо скинув. Чи належиш ти до тих, хто має право скинути з себе ярмо? Немало таких, що втратили свою останню цінність, коли звільнилися з рабства. Вільним від чого? Яке до цього діло Заратустрі! Але твій ясний погляд має сказати мені: вільним для чого?» Націоналістам ішлося не лише про

негативну свободу, про звільнення України від іноземних окупантів, але й про свободу позитивну, про здійснення власних ідеалів і реалізацію національної місії. З-поміж інших аспектів національної місії (приміром, геополітичного – знищення московського імперіалізму і утвердження нового порядку речей у Центрально-Східній Європі), націоналістам ішлося про соціально-економічний аспект – утвердження шляхом національної революції нового суспільного ладу.

Накреслюючи ескіз соціально-економічної системи, котра мала б панувати у майбутній українській державі, Стецько перш за все піддає критиці більшовизм та демоліберальний капіталізм. У своїй класичній роботі «Новий суспільний лад» (1938 р.) він зазначає: «Поняття приватної власності як “абсолютної” категорії компроментує принцип здорової індивідуальної ініціативності, запроваджуючи на її місце анархізм (цим власне й визначається демоліберальний капіталізм). В другу, ще більш абсурдну, крайність попадає комунізм. Ні один, ні другий із них не має в суспільному житті творчого застосування. Обидві ці системи призабули кардинальний життєвий феномен – націю, що є органічною синтезою й регулятором усього. (...) “Просимо, поможіть!” – бачимо на мурах міст, і образ заплаканої дитини, яка простягає руку, щоб зворушити серце... І це так зв. “суспільна опіка”! Коли це хтось зачисляє до шляхетних жестів людини, то ми далекі від ідей, що їх змістом є жебрацтво! Або інший образ: голодна дитина ділиться хлібом із собакою, а поруч... оргії zdeгенерованих багатіїв, що можливо тільки вчора продали зброю ворогам батьківщини і, не дивлячись на те, перебувають під охороною законів “великих демократій”! Стверджуємо: українській душі чужий демоліберальний капіталізм, як і його антипод, а водночас матеріалістичний спільник – комунізм».

Мислячи в межах антиномії ідеалізму та матеріалізму, Стецько розглядає капіталістичну та соціалістичну систему у якості «спільників», адже їх об'єднує одна й та ж сама риса – матеріалізм. Обом цим системам Стецько протиставляє «ідеалістичні (націоналістичні) рухи, які стають на шлях боротьби з “правими” й “лівими” інтернаціоналізмами⁸ та проведення далекоюсяжних соціальних реформ».

Якими ж мали бути соціальні реформи в націоналістичній державі? Яким має бути її соціально-економічний ідеал? Можна припустити, що принаймні у 30-х роках цей ідеал був недалекоим від вчення Католицької Церкви, лиш шлях утілення цього вчення Стецько бачив не в проповіді, а в революції. «Нічого не допоможе “Рерум новарум”⁹ ні “Квардагесімо Анно”, доки гасло лишатиметься пустою фразою!» – твердить Стецько в «Новому суспільному ладі», і його категоричність варто розуміти не як осудження змісту соціального вчення Церкви, а як несприйняття її пасивності у справі опору капіталізму.

Одними з найважливіших моментів соціально-економічної концепції Стецька є піднесена, «героїчна» етика праці та пов'язана з нею ідея нації як найвищого власника матеріальних дібр, зокрема засобів виробництва. Один із головних мотивів праці при капіталізмі Стецько слушно бачить в егоїзмі, у прагматичному бажанні особистої наживи. Натомість за умов «нового суспільного ладу» має панувати етика праці як служби власній нації, як форми самопожертви та творчої самореалізації¹⁰. Зараз, після того, як ідея праці була

спрофанована більшовиками, а на зміну комунізму прийшов дикий спожи-вацький капіталізм, запропонований Стецьком романтичний образ трудової діяльності здається дещо утопічним, проте, гадаю, він ще цілковито не втратив свого потенціалу і за сприятливих обставин може бути принаймні частково реалізованим. Що ж стосується ідеї нації як найвищого власника, то вона на сьогодні аж ніяк не втратила своєї актуальності, позаяк являє собою «золоту середину», котра оминає недоліки як крайнього індивідуалізму, так і крайнього колективізму.

Загалом, говорячи про антикапіталістичну налаштованість українського націоналізму, варто пам'ятати декілька моментів. По-перше, сам капіталізм є продуктом і водночас знаряддям розкладу традиційного ладу. Тому політичні сили, котрі піднімають знамено антикапіталізму, але при цьому не роблять ставку на соціалізм, можна вважати такими, що дотримуються консервативно-революційної стратегії у площині соціально-економічної проблематики. По-друге, дух капіталізму є чужий націоналізму як революційному руху. Капіталізм є наслідком вивищення третього стану, стану, найбільше поневоленого жадобою матеріальних благ. Активними і жертвними націоналістами, натомість, можуть бути лиш аристократи духу – ті, в чій системі цінностей матеріальні інтереси займають одне з останніх місць. По-третє, капіталізму чуже розуміння нації як солідарного організму, відтак і націоналізм, змагаючи до блага усієї національної спільноти, має вороже розцінювати капіталізм. Сьогодні український націоналізм є неможливим без антикапіталізму. Пануючий у теперішній неокolonії режим внутрішньої окупації має виразно олігархічний характер. Національна революція, нищачи цей режим, повинна також знищити олігархію, націоналізувати її майно, а також створити передумови для побудови такої соціально-економічної системи, котра не допускати-ме крайнього майнового розшарування. Майбутнє України лише в стратегії «Третього шляху». Антикапіталістична складова класичної ідеології українського націоналізму, зокрема творча спадщина Я. Стецька, може відіграти важливу роль у конструюванні цієї стратегії, хоч, зрозуміла річ, перш за все варто враховувати специфіку сьогоднішнього і до спадщини минулого ставитися творчо, а не механічно.

«Заземленість» Я. Стецька у соціально-економічну проблематику жодною мірою не означала його байдужості щодо інших сегментів націоналістичної ідеології. Тут насамперед варто відзначити глибоко християнський характер його творчості. Подібно до Степана Бандери, Стецько зумів пронести глибоку релігійну віру через горнило звиятальної революційної боротьби і виробити таким чином концепцію активного, дієвого, войовничого християнства, котре, у свою чергу, відповідало концепції Донцова. Можна сказати, що Стецько, як і багато інших учасників революційного руху, плекав кшатрійську, війську форму християнської релігії, і саме такої форми християнства нам не вистачає сьогодні.

Не погоджуючись із ревізіоністами, Стецько відстоював ту позицію, що український націоналізм є неможливим без християнства. У статті «Український націоналізм і християнство» ідеолог наголошує: «Кожній людині є іманентні віра в Бога і кожна націю так чи інакше формувала христия-

янська чи взагалі релігійна духовність, отже, фактично кожний націоналізм повинен займати конструктивно-афірмуєче відношення до релігії, бо немає націоналізму без традиціоналізму». «Ставши конструктивною традицією українського світу ідей, – продовжує Стецько, – християнство стало двигуном росту нації, її світоглядною базою, метафізичною основою, а через це інтегральною частиною українського націоналізму в ідеологічному і етично-моральному аспекті. Отже, християнський світогляд лежить в основі ідеології українського націоналізму». Як і Донцов, Стецько дивиться на єдність християнства та націоналізму в есхатологічній оптиці. Боротьба української нації з московським більшовизмом у його рецепції набирає рис протистояння Христа і Антихриста: «Київ проти Москви! Св. Софія проти Кремля! Печерська Лавра проти підвалин Кремля! Св. Андрій на горах Києва проти “мовзолею” безбожника-тирана Леніна. (...) В ситуації месіанізму Москви, що є месіанізмом Антихриста, тобто абсолютного зла, наш відклик до християнства, з'єднаного з ідеєю Батьківщини, є шляхом рятунку для України і не лише для України». Вкотре зауважу, що не варто в подібній риторичі шукати якоїсь виключно утилітарної «політизації» християнства. Християни часів Реформації бачили Антихриста у Лютері. Московські християни кін. XVII – поч. XVIII ст. бачили Антихриста у «реформаторі» Петрі I. Християни XX ст. цілком природно вбачали Антихриста у більшовизмі. Християнство неможливе без адекватної рецепції зла, у тому числі зла політичного. І якщо послідовники вчення Ісуса із Назарету ведуть політичну боротьбу, вбачаючи у ворогові власної релігії Антихриста, це лише свідчить про глибину їхньої віри. Ще в міжвоєнний час Стецько демонстрував жагу героїчного і трагічного християнства. «Між тим грядуть важкі події й конфлікти. – Зазначав він у “Новому суспільному ладі”. – Нові катакомби розкриваються перед справжньою Українською Церквою. Хто лякається їх – той не ввійде до Христового Царства!» У цих словах ми бачимо прихильність до активного християнства з одного боку та відродження есхатологічного світовідчуття – з іншого боку. Досить важко засумніватися у щирості цих слів, написаних молодим революціонером Я. Стецьком невдовзі після виходу з польської в'язниці.

Цікаво, що, попри принциповість у визнанні християнського характеру українського націоналізму, Стецько проявив глибоке розуміння духовної ситуації тих учасників національно-визвольного руху, котрі внаслідок певних обставин (приміром більшовицького виховання) не були практикуючими християнами. У статті «Національне чи соціальне?»¹¹ Стецько зазначає: «Боротьба чином, боротьба дією за ідеали є ближча і більш благословенна Богом, ніж тисячі проповідей, ніж мільйони слів і безліч трактатів про велич і славу Його. Той, хто взяв меч і бореться за правду Божу, хоч би й не усвідомлюючи собі цього, а навіть інколи розумом заперечував самого Бога, він уже стає воїном Христовим з Його благословенням. (...) ... немає права наступати на душі тих, що поки що не прийшли до усвідомлення правди Христової, але ділами й своєю жертовністю борються за неї». Перебуваючи після завершення Другої світової війни в умовах еміграції, Стецько досить швидко усвідомив ті небезпеки, котрі ніс із собою західний світ українським націоналістам. Промовистою тут є його стаття 1956 року «“Єретичні” думки». Демоліберальна система, котра

по завершенні війни остаточно почала набирати тоталітарних рис, бачиться Стецьком «недомаганням сучасного західного суспільства». При цьому чи не найбільш неприйнятною у його рецепції постає абсолютизація негативної свободи індивіда. «Свобода одиниці, – пише ідеолог, – не є вартістю самою в собі. Осягнувши її, людина мусить мати ще якийсь ідеал, що стає її властивою метою». Саме західне суспільство Стецько бачить «зматеріалізованим», «зо-портунізованим», «без пориваючих ідеалів», таким, у якому людина «часто “важить” стільки, скільки в неї на банківому конті (рахунку. – І.З.)». Одна з головних думок, котру намагається донести до свого читача Стецько – це заклик берегтися від ідейної та ментальної асиміляції, адже «приспосувавшись до оточення, тратимо власну високу мету нашої дії».

У статті «За християнський Київ проти безбожницької Москви» Стецько сподівається, що на Заході з'явиться «нова еліта суворих аскетів, героїв, пуритан», проте визнає, що наразі Захід є іншим – ліберальним та інфільтрованим «большевиками», під якими варто розуміти не лише безпосередніх симпатиків СРСР, але й ліваків-ревізіоністів (троцькістів, маоїстів тощо). На Заході Стецько бачить «безконечні афери в оточенні Білого Дому», «розпусу, пиятику, сексуальне збочення», «лжепророків», які «декларують кінець доби національної, християнської, релігійної взагалі», «“демократичну” еліту, без Христа і нації», котра «наближається до свого упадку». Не має Стецько якихось симпатій і відносно заохочуваних з боку США процесів євроінтеграції, відносно того, що «Вашингтон учепився анорганічної антифранцузької ідеї Європи, об'єднаної на взірець ЗДА (США. – І.З.)», позаяк «це повний нон-сенс, бо в Європі живуть самотні нації з тисячолітніми культурами, традиціями, історією, завершені духовні організми, а не мішанина людей різного походження типу ЗДА...» Попри згадувану вище прогресистську риторику, Стецько протиставляє деградованому Заходу Європу часів Середньовіччя. У «“Єретичних” думках» він пише: «Середньовіччя лишило нам, крім темних своїх сторінок, прикладні постаті ченців і лицарів, трубадурів і культ ідеальної любові». Люди традиційного суспільства, продовжує ідеолог, «горіли якоюсь великою, точно визначеною ідеєю, жили трансцендентним життям, а не лише погонею за мамоною». Натомість сучасна доба «хоче зробити людину незалежною від релігії і національної спільноти», «плекає до zenіту індивідуалізм як вияв всебічної волі людини від чогось, а не для чогось» і т. ін.

«Пробоем проти течії» – саме так, а не інакше можна охарактеризувати бачення Стецьком проблеми війни і миру. Очолюючи ОУН у самий розпал Холодної війни, Стецько став свідком небаченої доти пацифістської істерії. В українських націоналістів ця істерія не викликала радості принаймні із прагматичних міркувань, адже перспектива Третньої світової дарувала чергову нагоду для реваншу поневолених Москвою народів, натомість плекання пацифістських настроїв на Заході зменшувало шанси побороли комуністичну надпотогу. Проте Стецько демонстрував глибше бачення проблеми війни. Як віруючий християнин, Стецько не мислив пацифістськими утопіями, розуміючи, що війни у нашому недосконалому світі є майже неминучими. Відтак, він підкреслював певну користь, котру приносять війни для духовного життя людства. У статті «За християнський Київ...» Стецько зазначає: «Війна як

феномен зникнути не може, бо вона є не лише руйніним чинником, але й пробою моральних якостей та духовних сил одиниці, здібної вмирати за інших». Подібну думку він висловлює у статті «Український націоналізм і християнство»: «Нації є твір Божий. Боротьба поміж націями, війни, є також допустимі Богом, бо дають змогу вирощувати шляхетні характери – героїку, самопожертву. Роль християнства тут велика – воно ушляхетнює войовників...»

Варто також сказати декілька слів про бачення Стецьком проблеми ядерної зброї. Лідер ОУН не вважав, що Третя світова обов'язково має бути ядерною. Ба більше, він переконував, що для знищення більшовицької Москви тотальна війна є не обов'язковою. Такій війні він протиставляв партизанську війну, що має вестися під національно-визвольними гаслами. «В обличчі збільшеної загрози з боку Москви, – пише він з цього приводу, – перед вільним світом стоїть на вістрі меча альтернатива: надалі нехтувати непоборні національно-визвольні сили уярмлених Московю народів або прихилитися до цих самостійницьких антимосковських сил і таким способом забезпечити за собою наймогутнішу та найбільш далекострільну “ракету”» («Що треба протиставити Москві»). Подібні думки висловлює у своїй класичній статті «Питання атомної війни і визвольна революція» Степан Бандера. «Протибольшевицька, національно-визвольна революція, – зазначає Провідник, – розраховує на інший, протилежний, спосіб дії, ніж модерна змеханізована війна. Вирішальною діючою силою революції є людина, яка в ім'я найвищих національних і вселюдських ідеалів веде боротьбу з московсько-советським імперіалізмом і людиноненависницьким комунізмом». У наведених щойно словах з-поміж іншого ми бачимо принаймні імпліцитно виражене бажання протиставити людину і техніку, живу культуру і мертвоту цивілізацію, органічність і сатанинську машинерію. Політичний партизан – борець за національне визволення – відкриває собою горизонт партизана онтологічного, чогось радикально відмінного від навколишнього світу, зведеного недолугими архітекторами на уламках Традиції.

Щоправда, Стецько категоричного не заперечує можливості ядерної війни. «Для оборони вічних правд і добра треба жертвувати інколи дочасним. – Пише він у статті “Україна – революційна проблема світу”. – (...) Ми не сміємо матеріальні цінності ставити понад усе. Боронячи правду й наші права, спираймося на етичні вартості, а не тільки на утилітарні. За життя є цінніша справедливість і правда. А в тім, світ і так вічно тривати не буде, і ми не несемо відповідальності за кінець людства, яким нас лякають усі пацифісти й дефетисти. Якщо Провидіння введе праведних людей в таку ситуацію, що вони будуть примушені атомною зброєю засвідчити вірність засадам Божого порядку у світі, боронячи своєї волі й своїх прав перед наїзником, то це буде Божа воля, а не наша». Не варто розуміти слова Стецько винятково як полемічну фразу, кинуту у дискусії з пацифістами. Їхнім глибшим змістом є сильна віра в Бога, у Його Провидіння та справедливість. Сьогодні, в добу релятивізму, багатьом людям подібну логіку зрозуміти важко. Та Стецько мислить не в душі скепсису, що роз'їдає будь-які орієнтири, а в душі глибокої віри і чіткої картини світу, де існує чорне і біле, добро і зло, правда й неправда. Хтозна, як сьогодні виглядав би світ, якби по завершенні Другої світової Заходом правили не ліберали,

грошові мішки та вірні слуги закуліся, а справжні християнські політики, котрі не терпіли б більшовицького панування. Війна, справжні Хрестові походи, спрямовані проти людиноненавистницької антихристиянської і, зрештою, Антихристової системи, могли б дійсно мати спустошливі наслідки, проте їхній духовний вимір мав бути позитивним. «Може, саме тому, щоб все наново рятувати людину, яка забуває про своє призначення на землі, – йдеться у статті “Бунт проти матеріалізму”, – щоб відродити її духовно, потрібні злидні, війни і жертви, зокрема коли йде про зматеріалізовану частину людства, яка служить гедонізму і мамоні. Бо на руїнах матеріальної мамони, у стражданнях і злиднях, оновлюються правдиві вартості у житті людини. Тоді вона віднаходить свою втрачену духовність, свою гідність і своє правдиве призначення на землі»¹².

Коротко змалювавши окремі аспекти творчої спадщини Є. Маланюка, Ю. Вассіяна, М. Кушніра та Я. Стецька ми бачимо, що вони характеризуються рядом спільних або подібних прикмет. Усі четверо демонструють несприйняття напозір ворогуючих, а насправді єдиних у своєму матеріалізмі та егалітаризмі систем – лібералізму (разом із супутнім капіталізмом) та соціалізму.

У «Філософії політики» А. Дугін¹³ визначає консервативну революцію як «тотальну антитезу лібералізму, синтез усіх соціально-філософських елементів, що відкидають десакарлізацію, індивідуалізм, мінімальний гуманізм, капіталізм, утилітаризм, прагматизм, тобто сам дух Нового часу». Спадщина усіх чотирьох націоналістичних ідеологів безперечно вписується у обсяг такого узагальненого розуміння консервативної революції. Власне це і є «донцовством» класичної ідеології українського націоналізму. Не завжди націоналістичним ідеологам вдавалося звільнитися з-під влади Модерну, проте наявність досить виразної волі до Традиції у їхньому випадку є безсумнівною. Як пам'ятаємо, у статті «До старих богів» Донцов писав про предків, які «лишили нащадкам велику кількість мрій, поривів... цілу симфонію ідей, в яких вразливе вухо знайде свій сенс: ряд відірваних натяків, з яких думаючий політик випровадить ідеал нації». Відтак мислитель закликав «вловити цю нитку традиції, що зачали снувати наші предки, засвоїти собі їх досвід, сконденсований у переказах і чинах, і на цій підставі знайти формулу національного ідеалу». Сказане Донцовим можна застосувати і щодо нього самого, і щодо інших ідеологів націоналістичного руху: доповнити те, що було «натяком», увиразнити його, «заокруглити» в систему, зробити догмою актуального моменту боротьби.

Нині ми живемо в епоху не готичних соборів, а бізнес-центрів, та це не заважає нам будувати власні собори – готичні собори власних душ. Нехай остання теза не сприймається читачем як алюзія на Олесь Гончара. Імператив готичності – правильної ієрархії, творчої напруги і пориву до трансцендентного – виростає із плоскості сучасного існування як його антитеза. Ми чуємо «натяки» наших попередників, ми розуміємо їхнє значення, ми хочемо бути їм вірними. Зібравши ці «натяки», ми складемо маршову пісню непереможних колон, що вирушають у бій за Бога, Вітчизну, Традицію.

НАЦІОНАЛІЗМ ХХІ СТОЛІТТЯ: ОЧИЩЕННЯ ВІД СУГЕСТІЇ МОДЕРНУ

В основу назви цієї книги недаремно покладене протиставлення «Націоналізм versus Модерн» – не «Націоналізм contra Модерн», а саме «Націоналізм versus Модерн». Тобто я, пишучи цю книгу, не намагався показати націоналізм як щось винятково антимодерне, як щось таке, що радикальним чином протистоїть духові Нового часу і, зрештою, належить до «світу Традиції». Таке радикальне протиставлення є хибним. Не варто в українському націоналізмі ХХ ст. шукати чисту антитезу Модерну, не варто вважати націоналізм і Модерн чистою антиномією. Мова йде передусім про порівняльне, відносне, а не принципове протиставлення. Щоправда, не варто впадати у іншу крайність. Сьогодні ледве не аксіомами вважаються тези, згідно з якими нація і націоналізм є плодами Нового часу. Гадаю, з огляду на зміст прочитаної книги, шановному читачеві буде важко запідозрити її автора у стовідсотковій солідарності з подібними твердженнями. Проте вони не позбавлені своєї слушності, і їх необхідно враховувати не лише при вивченні історичного минулого, але й при будівництві стратегії прямування в майбутнє.

За поширеною версією, нація з'являється в Новому часі внаслідок руйнування станового суспільства і утвердження суспільства буржуазного, занепаду інституту монархії, а також заміни християнського універсалізму національним партикуляризмом. «Історичною батьківщиною» націоналізму за таких умов називається Велика французька революція. Якщо мислити категоріями марксистської методології, причиною перелічених трансформацій є розвиток продуктивних сил, котрий призвів до переходу від «феодальної» до «капіталістичної» формацій. Світліший розум побачить у цих трансформаціях передусім духовне та ідеологічне підґрунтя, котре варто шукати у пізньому та й, зрештою, класичному Середньовіччі, у жахливому падінні європейської думки, що розпочалося з раціоналізму схоластики, пройшло стадію номіналізму, набрало огидних гуманістичних форм, а потім виразилося у вульгарному емпіризмі та раціоналізмі картезіанського типу.

«Нація» як ідеал Великої французької революції прийшла на зміну традиційному становому устрою на чолі з монархом. Ця «нація» дійсно була продуктом Модерну. Її зміст складало емпірично сприйняте суспільство, котре, однак, сакралізувалося і цим давало підстави для творення «політичної релігії» (Ж. Кондорсе¹), суть якої полягає в обоженні земних речей (у даному випадку – нації як існуючого у часі і просторі суспільства). Антиреволюційна коаліція європейських монархій була одним із останніх відрухів християнського універсалізму – відрухом значною мірою інертним і механічним, позбавленим тієї життєвої сили, котра у Середні віки гнала європейських лицарів на звільнення Господнього Гробу. Вже Реформація означала крах цього універсалізму, а участь абсолютистської Франції у Тридцятилітній війні на боці антиабсбурзьких сил лиш підтвердила те, що у XVII ст. партикулярні дер-

жавні інтереси стояли вище спільності віри. У «Долі Росії» Ніколай Бердяєв небезпідставно наголошував, що «національні рухи ХІХ століття глибоко протилежні універсальному духу Середніх віків, котрими володіли ідеї всесвітньої теократії і всесвітньої імперії і котрі не знали націоналізму».

Чи існували в Середні віки якісь відповідники модерній «нації» та пов'язаному з нею націоналізму? В чому полягає різниця між тими відповідниками та властивими плодами Модерну? Важко навіть уявити заперечення, спрямоване проти факту наявності у середньовічній Європі вагомого і, головне, живого етнічного чинника. Щоправда, цей чинник був слабо відрефлексованим, етнічні відмінності усвідомлювалися не так гостро, як вони усвідомлювалися в модерному націоналізмі. Проте ця невідрефлексованість не є якимось недоліком; виразно усвідомлена, відрефлексована етнічна ідентичність модерного типу, артикульована в тих чи інших дискурсивних практиках, є значно слабшою за ту ідентичність, що існує стихійно і органічно, що, власне, саме існує, а не мислиться.

Також досить важко заперечити існування середньовічного патріотизму, котрий спирався на вірність сюзерену і охоплював передусім лицарський стан, однак цим станом не обмежувався. Те, що св. Жанна д'Арк – «проста селянська дівчина», як звикли про неї говорити, – взяла на себе місію національного визволення (чи то пак повернення трону і території законному суверену), напевно, не варто пояснювати одним лиш Божим втручанням. Очевидно, св. Жанна слухалася не тільки голосів святих, але й голосу власного патріотизму, і отриманий нею містичний досвід лиш підсилював цю даність.

У Новому часі змінюється як об'єкт, так і суб'єкт патріотизму. На місце вірності монарху приходять вірність політичній вітчизні і, нерідко, обоження власної нації. Водночас патріотизм стає більш егалітарним, його носієм в умовах Модерну має бути усе суспільство, і це не дивно, адже в Модерні носієм і джерелом влади є народ, а не Божий помазаник-монарх. Широкі маси населення за умов Модерну політизуються, тому на них і накладається *обов'язок* патріотизм; цьому, зокрема, сприяє освіта, що з часом стає загальнообов'язковою.

Відповідаючи на питання, наскільки чужим націоналізм є духові традиційного суспільства, варто з'ясувати, що саме в націоналізмі є сутнісним, а що – вторинним, акцидентальним. Якщо рухатися вище проілюстрованою логікою і вважати націоналізм продуктом Нового часу, тоді його сутністю є егалітаризм і обоження національної спільноти. Однак на цей егалітаризм та творення «політичної релігії» також можна поглянути як на акцидентальні риси модерного націоналізму. За таких умов сутнісне ядро націоналізму є таким самим, як і описані середньовічні явища. Етнічний розподіл людства, вкоріненість особи у спільноті й вітчизні, вимір жертвовності, пов'язаний із вірністю цій вітчизні, за умов Нового часу зберігаються, лиш у ряді випадків ці притаманні людському існуванню явища набирають форм, котрі відповідають парадигмі Модерну. Саме ці форми, а не сутність націоналізму можуть вважатися антитрадиційними. Тому розглядати націоналізм як явище винятково модерне і антитрадиційне неприпустимо. Швидше, мова повинна йти про втілення універсально-традиційного у формі, пов'язаний із розкладом традицій-

ного суспільства, і таким чином про його – цього універсально-традиційного – збереження попри антитрадиційний характер вектора часу. Універсально-традиційне за таких умов чи то маскується, чи то прилаштовується, однак не зникає, не сходить з історичної арени.

«Націоналістичні процеси» протягом тривалого відрізка часу дійсно йшли в парі з процесами «прогресивними». Слушно про виникнення національної держави в Італії пише Юліус Евола: «Загальновідомо, що національне об'єднання Італії йшло переважно під прапором ідеологій часів революції третього стану і “безсмертних принципів 1789 року”. Якщо б тодішній рух обмежився використанням цих ідей як винятково допоміжного засобу, відмовившись від них після об'єднання країни, Італія мала б шанс стати новою, сильною і органічною державою, гідною зайняти своє місце поміж великих європейських монархій. Проте згадані ідеології не лише збереглися, але й посилили свій вплив у об'єднаній Італії XIX – поч. XX ст.» («Фашизм: критика справа»). Як бачимо, Евола критикує не сам процес об'єднання Італії і навіть не те, що в цьому процесі були використані прогресистські ідеї, а те, що ці ідеї, врешті-решт, стали змістом політичної і соціальної дійсності Апеннінського півострову. Тобто те, що було акцидентальним, стало сутністю; ця сутність, як знаємо з історії, на початку XX ст. виразилася в анархії парламентаризму та небезпеці соціалістичної революції, і саме проти неї повстав італійський фашизм, який, однак, також містив у собі антитрадиційні риси.

Найбезпосереднішим ідейно-політичним утіленням Модерну є лібералізм, і саме для лібералізму Велика французька революція є «історичною батьківщиною». Натомість для націоналізму ця революція є «батьківщиною» лише його акцидентальних рис. У цих акцидентальних рисах націоналізму руйнівна природа Модерну втілилася відносно незначною мірою. Більшою мірою вона втілилася у соціалізмі, проте ця ідеологія виявилася нежиттєздатною, і найбільше зло Модерну знайшло своє втілення саме в лібералізмі. На цьому тлі аж ніяк не дивно, що Модерн у своїй соціалістичній та лібералістичній формах з часом продемонстрував ворожість до націоналізму. Зрештою, конфлікт між націоналізмом та лібералізмом, а також союз націоналізму й консерватизму почали спостерігатися ще під час Французької революції, стаючи більш помітними у XIX ст.

Німецький дослідник Дітер Лангевіше, очевидно чужий як націоналізму, так і консерватизму, зазначає: «Консерватизм і націоналізм одвічно були протилежними полюсами: інерція й рух. Коли в XIX ст. вони наблизились один до одного, почасті навіть злилися, то обидва зазнали змін. Консерватизму, що набув націоналістичних рис, пощастило... оновитися й знайти серед широких мас відгук, якого доти він, будучи традиційною ідеологією, не мав². Націоналізм, ця революційна в своїх витоках і прагненні до змін ідеологія, з кінця XIX ст. модернізував консерватизм і водночас зазнав узурпації з його боку» («Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі»). Синтез консерватизму і націоналізму можна було спостерігати ще у творчості Жозефа де Местра³. Водночас Французька революція мала виразно антинаціоналістичну рису, що полягала в нівелюванні органічного етнічного чинника, місце якого замінило юридичне громадянство; безпосереднім продуктом

Великої французької революції є ворожий націоналізму концепт політичної нації (Про антинаціоналістичний вимір Французької революції див. також нарис Едуарда Юрченка та Валентина Гайдая «Французька антинаціональна революція»).

Говорячи про синтез націоналізму та консерватизму, Дітер Лангевіше не помиляється, коли бачить цей синтез у «фашистських рухах», лиш «фашизмом» є як італійський фашизм та німецький націонал-соціалізм, так і низка інших націоналістично зорієнтованих рухів міжвоєнного часу. Усі ці рухи у тій чи іншій мірі були водночас і антимодерністичними, і сугестованими Модерном. Їхніми спільними рисами, що говорили про ворожість до Модерну, були антидемократизм, антикомунізм, антикапіталізм (останній, щоправда, не завжди був сильно вираженим). Натомість обоження нації, популізм, зосередженість на виключно земних цілях й ігнорування трансцендентних орієнтирів говорили про те, що усі ці «фашистські» рухи не звільнилися з-під влади Модерну⁴. Саме в контексті цих синтезованих, ідейно і духовно еклектичних рухів варто розглядати український націоналізм міжвоєнного та повноєнного часу.

Надзвичайно цікавим є факт, що міжвоєнна творчість Донцова, набираючи консервативно-революційних рис, на акцидентальному рівні утверджувала окремі елементи Модерну, і ці елементи мали шанс стати сутнісними. Небезпеку цього процесу відчувало консервативне середовище, зокрема інтелектуали з числа греко-католицького духовенства. Один із них, о. Микола Конрад, у своїй праці «Націоналізм і католицизм» вказував на те, що ще передвоєнний націоналізм був явищем, сугестованим Модерном. «Вправді, цей передвоєнний націоналізм, – зауважує богослов, – підпадав під вплив модерної ментальності, ліберальної й марксистської, та в своїх, головню політичних, виявах переходив межі слушності. Він прийняв в більшій часті демократичну платформу, плекав пересадний національний егоїзм (шовінізм), переймався духом імперіалізму і прямував до здобуття для своєї нації чужих багатств, чужих територій і колоній та намагався проводити, де лише вдавалося, як найширшу асиміляцію чужих народів. До таких виявів передвоєнного політичного націоналізму католицизм відноситься негативно, визначаючи для здорового націоналізму етичні границі справедливості й християнської любові». Націоналізм, що постав після Першої світової, бачився богословом у більш привабливому світлі, проте також непокоїв окремими негативними моментами. Більшої уваги цим моментам присвятив о. Гавриїл Костельник.

У «Релігійних фальшах нових часів» Костельник розглядає націоналізм як різновид «атеїстичних релігій», до яких також належали лібералізм та соціалізм, і говорить про його спорідненість з позитивізмом: «Давні атеїсти “позитивісти-раціоналісти”, коли раціоналізм... провалився, вишукали собі, відповідно до духа часу, нове позитивістичне божище – “націю”, і з “позитивістів-раціоналістів” перекинулися в “позитивістів-волонтаристів”»; «Націоналістична релігія належить до атеїстичних релігій. Історично та нова атеїстична релігія виводиться з позитивізму, який боготворив людську суспільність (Conte, Durkheim). Від боготворення суспільності до боготворення народу проста стежка». Теолога лякає в націоналізмі, насамперед, намагання

перетворити націю на Абсолют і вивести з цієї абсолютизації свою «націоналістичну етику», яку він вважає «ані правдивою, ані вистачаючою», адже «нарід не є Абсолютом, тому й не можна вважати його за Абсолют та ставити за найвище мірило доброго й злого».

Побоювання греко-католицьких душпастирів не були безпідставними. Цього у «Перспективах...» не приховував Михайло Кушнір: «Український націоналістичний рух народився серед генерації, що дихала атмосферою доби позитивізму. Це тавро позитивістичного думання, початково, слідне на українському націоналістичному русі. Небезпека піти в цьому самому напрямі, що й французький та італійський націоналістичні рухи, тобто у напрямі поганського визнання народу абсолютним добром і звільнення нації з пут етики, що зобов'язує одиницю, – певний час існувала».

Однак найгіршого не трапилося, націоналістичний рух позбувся власних квазі-релігійних аспірацій (прагнення стати «релігією» і перетворити націю на Абсолют) і підпорядкувався засадам християнства. «Український націоналістичний рух з кількох причин не міг відійти від основ християнського світогляду. – Зазначає М. Кушнір. – По-перше, люди, які його творили – це були люди незвичайної моральної вартості, беззастережно чесні, сповнені любові до батьківщини та почуття обов'язку й відповідальності, що походили з глибоко релігійних родин, які репрезентували найосновніші й найчистіші українські традиції, це значить традиції народу до глибини християнського. З природи речі, вони мусили інстинктивно наvertати до того, що було довічним змістом українського життя, а саме – до основ християнського світогляду й християнської етики.

По-друге, український націоналістичний рух... мусив, з природи речі, відповідати інстинктовій поставі народу і в сформулюваннях своєї ідеології давати вираз його збірним змаганням. А український нарід є християнським народом. Поза Іспанією немає другого народу в світі, який був би таким до глибини християнським, як ми. А історія нашої батьківщини, її довговікова боротьба в обороні християнства є цьому безсумнівним доказом».

Ще однією модерністичною рисою українського націоналізму міжвоєнного часу, рисою властиво «донцовською», був не просто національний партикуляризм, але й наголос на певному національному егоїзмі. Донцовські твердження про те, що існують нації, існує боротьба між ними й існує націоналізм, містили у собі досить мало спільного з універсалізмом часів Середньовіччя⁵. Проте ці твердження з огляду на ситуацію, в якій знаходилася українська нація, були більш, ніж оправданими. Перебуваючи під владою кількох окупантів, маючи покалічену колоніальну психіку, отруюючись деструктивними інтернаціоналістськими ідеями лівого штибу, українці потребували «ін'єкції» загострених національних почуттів включно з ненавистю до народів-завойовників. До того ж, ця ненависть не підносилася до рівня принципової засади, граючи лиш допоміжну мобілізуючу роль. Доказом цього твердження можна вважати легкість, з якою у повоєнний час українські націоналісти погодились співпрацювати з угорськими антикомуністичними силами, а також їхня готовність до діалогу з поляками в ім'я створення спільного антибільшовицького фронту⁶.

Нарешті, модерністичною рисою українського націоналізму була політизація широких мас населення. Однак ця політизація в умовах національно-визвольної боротьби також була необхідною. Міжвоєнний період був далеким від епохи, в яку долю Європи вершили відносно невеликі лицарські загани. Для поневоленої нації, котра прагнула стати незалежною, політизація мас була неминучою. Єдиною альтернативою націоналістичній політизації була політизація з боку окупантів, а отже – асиміляція. Щоб змагатися за свою свободу з модерними націями, українці самі мали стати модерною нацією, а європейські національні спільноти на той момент являли собою емансиповані маси з тенденцією до стандартизації⁷.

Разом із переліченими моментами модерністичного гатунку націоналістичний дискурс міжвоєнного часу (передусім сукупність ідей, пропагованих Д. Донцовим) характеризувався моментами антимодерністичного спрямування. Позитивістська налаштованість переростала саму себе: націоналістичний платонізм Донцова витворив особливий тип патріотизму, котрий кидав виклик духові часу і мав небагато спільного з позитивістським обоженням спільноти, на місце якої прийшла «абстрактна ідея», вірність якій нагадувала вірність лицаря своєму сюзерену. Властиво, націоналістичний рух стояв на тонкій грані поміж донцовською «абстрактністю» та ідеями, нав'язаними позитивістським духом, і ряд щасливих обставин нерідко змушував націоналістів робити вибір саме на користь «абстрактності».

Важливе значення мав ірраціоналізм донцовської філософії. Пропагований редактором «Вісника» волюнтаризм ніс із собою певні небезпеки. Він мав вимір суто модерного суб'єктивізму, що зводився до прометеївської «волі до влади». Іншою небезпекою волюнтаризму була можливість серйозного сприйняття і розвитку його онтологічних підстав, логічним наслідком чого був несумісний із християнством пантеїзм. Проте виховний зміст волюнтаризму в традиціоналістичній оптиці мав неабиякий позитивний потенціал. Волюнтаризм Донцова виховував людей віри і чину, людей, сповнених фанатизму і вітальності. Це, до речі, зрозумів о. Микола Конрад. Вказуючи на певні недоліки донцовської філософії та ідеології українського націоналізму загалом, теолог усе ж протиставляв їх духовності, виплеканій раціоналізмом та матеріалізмом. «Матеріалістично-лібералістичний дух так знечулив з'атомізоване людське серце, – зазначає Конрад, – що можуть мільйони людей у своїй власній хаті гинути під московським чоботом, а для Європи це “внутрішня справа чужої держави”, бо Європа не хоче псувати собі гешефту з Москвою... Так не було тоді, коли Європа жила християнським духом. Вистачило кілька жертв, що їх потерпіли християнські паломники, з руки сельджуцьких банд, – а заворушилася на голос Петра з Ам'єну ціла Європа. Така була тоді життява сила католицького духу». Противагу цьому духу – «духу ХІХ століття» – Конрад вбачає в націоналістичному волюнтаризмі, а тому мріє про наповнення націоналізму виключно християнським змістом: «Дай Боже, щоби і у нас ті два ідеалізми: релігійний і націоналістичний, католицьке “вірую” і націоналістичне “хочу”, гармонійно злучилися як два чисті тони української душі в один акорд, щоби розбудили наші зів'ялі серця – а повстане нова ера віри, любові й сили, національної могутньої єдності й одного непоборного фронту»;

«Сполука релігійного етосу з націоналістичним пафосом, – говорить Конрад, – це непоборна сила!», а «меч і хрест» – це «надія народів і людства на нове краще завтра».

Немає сенсу переповідати у цьому розділі інші традиціоналістичні та консервативно-революційні моменти націоналістичного дискурсу міжвоєнного часу. Натомість варто ще раз наголосити: цей дискурс, якщо дивитися на нього в системі координат «Традиція-Модерн», характеризувався певною еклектичністю, проте в жодному разі не був чимось засадничо антитрадиційним. Сутнісне ядро цього дискурсу складалося із цілком традиційних, універсальних, іманентних людському існуванню елементів. Враховуючи це, стає очевидно органічність еволюції націоналістичного дискурсу в бік традиціоналізму. Ба більше, у тому, що Донцов уже в період Другої світової війни сміливо підняв прапор «національного традиціоналізму», а згодом увиразнив і радикалізував свою традиціоналістичну концепцію, є щось воїстину провідційне. Революційний націоналістичний рух міжвоєнного часу мобілізував українство на благородну боротьбу за власне національне визволення і підготував ґрунт для протистояння із сатанинським більшовизмом Москви. Наступний крок, зроблений у бік «повстання проти сучасного світу», ще більше утвердив націоналізм у якості глибоко християнської, органічної ідеології.

Як уже говорилося, Донцов не створив цілісної традиціоналістичної системи. Такої системи не творить і «донцовство», традиціоналістичні мотиви інших націоналістичних ідеологів. Проте і традиціоналістична спадщина Донцова, і «донцовство» є передусім важливим прецедентом, котрий легітимізує посилення традиціоналістичної складової ідеології українського націоналізму, а таке посилення з огляду на обставини сьогодення є більш, ніж актуальним.

Сьогодні націоналізм, навіть якщо розуміти його у винятково модерному сенсі, знаходиться за бортом «Прогресу». Він не просто «неполіткоректний» – він засадничо чужий існуючій ідейно-політичній парадигмі. Сьогоднішній політичний мейнстрім є ворожим націоналізму, і націоналізм, відповідно, має вороже розцінювати цей мейнстрім. За таких умов для нього стає цілком природною ніша консервативного песимізму, усвідомлення того, що «вчора» було краще, ніж «сьогодні». Однак виникає питання: де саме шукати це «вчора»? За великим рахунком, кращим за сьогодення було «вчора» і ранньомодерної доби, і XIX ст., і міжвоєнного часу, і середини XX ст. Отож, краще орієнтуватися не так на «вчора», як на те, що за ним стояло, а саме на Традицію. Іншими словами, сьогодні націоналізм має не обмежуватися консервативним песимізмом, а остаточно перетворитися на форму традиціоналізму.

Український націоналізм, завдячуючи, насамперед, Дмитру Донцову, встиг чимало зробити на цьому шляху. По-перше, було підняте знамено традиціоналізму як гасла, а також створено світлий ідеал християнського Середньовіччя. По-друге, був задекларований примат релігії (християнства) над політикою; на противагу модерній моделі релігії як «приватної справи» утвердилася концепція «дієвого», «войовничого» християнства, концепція освячення політичної активності вищим релігійним сенсом, сприйняття усього суцього і, зокрема, політики, геополітики, ідеології тощо крізь призму бо-

ротьби Добра і Зла. По-третє, після Другої світової війни Донцов переріс модерний національний партикуляризм і прийшов до здорового християнського універсалізму. По-четверте, була висунута концепція ієрархічного станового суспільства; ідею націоналістичного ордену, що є складовою цієї концепції, можна вважати практичною моделлю здійснення принципу ієрархії за умов існування егалітарного суспільства.

Напередодні святкування 130-ї річниці від дня народження Донцова відомий критик його ідей, апологет лібералізму Олександр Зайцев вкотре висловив міркування щодо неактуальності націоналістичного метра: «Сьогодні місце “чинного націоналізму” Донцова – у музеї визвольних змагань, але ніяк не в нашій практичній діяльності. Він заслуговує поваги як яскравий епізод української інтелектуальної історії, але використовувати його як “методологію” для вирішення сучасних проблем було би помилкою, сумні наслідки якої неважко передбачити. Така анахронічна “методологія” завела б нас на манівці тоталітаризму зразка 1930-х років» («Донцов і ми: неювілейні думки до ювілею ідеолога “чинного націоналізму”»). Насправді, ідеологія українського націоналізму, сконцентрована навколо творчої спадщини Дмитра Донцова, на сьогодні являє собою потужну антитоталітарну зброю, яка, щоправда, спрямована не проти «тоталітаризму зразка 1930-х років», а проти тоталітаризму наших днів – демоліберального тоталітаризму. «Чинний націоналізм» Донцова, його волонтаристське «вино» продовжує п'янити тих, в чиєму серці не згасло полум'я благородства, продовжує надихати їх на прямування шляхом нонконформізму, незгідного зі «стабільністю», «розвитком» та «комфортом», котрі породжує у сучасній неоколоніальній Україні ліберально-демократична система. Але боротьба тих, хто повстає проти тоталітарного лібералізму, буде набагато успішнішою, якщо вони не обмежуватимуться «чинним націоналізмом», а приймуть і творчо розвинуть спадщину Донцова у всій її повноті, якщо протиставлять лібералізму християнській традиціоналізм.

Михайло Кушнір зазначав: «Український націоналізм перейшов велетенську еволюцію і мав могутній, творчий і спасенний вплив на життя української нації. Було б, однак, хованням голови в пісок, коли б ми твердили, що вже нічого не залишається до зроблення, що ідеал вже досягнений, що кінцева еволюція вповні dokonana, що не загрожують ніякі небезпеки і що навіть не було жодних небажаних вагань і наворотів». Дуже символічно, що його «Перспективи...» вийшли у світ окремою книгою⁸ у 1973 році – році смерті Донцова. Таким чином великий метр ніби передав естафету, і цю цитовані слова Кушніра закликають нас цю естафету прийняти. Мова не йде про те, що класична ідеологія українського націоналізму, представлена іменами Т. Шевченка, М. Міхновського, Д. Донцова, С. Бандери та Я. Стецька, застаріла і її варто відкинути, що існує якийсь «ретронаціоналізм», якому потрібно протиставити «новий націоналізм» (сьогодennя знає не один приклад подібного ідеологічного фантазерства). Навпаки, варто продовжувати лінію, котру накреслили згадані ідеологи, і ця лінія неодмінно має дійти до точки кристалізації націоналізму як традиціоналістичної і консервативно-революційної ідеології. А для цього сам націоналістичний дискурс, з-поміж іншого, необхідно пропустити крізь «сито» традиціоналістичної ревізії. Для того, щоб націо-

налізм в умовах Постмодерну залишався конкурентоспроможною ідеологією, потрібно максимально очистити його від сутестії Модерну і спрямувати на те, що пов'язане із Традицією. Зробити це не так вже й складно, адже, як було показано вище, сутнісне ядро націоналізму є універсально-традиційним. Дещо складнішою є інша проблема – проблема футуристичної візії.

Для українського націоналізму міжвоєнного часу була притаманною безпосередня візія перемоги – перемоги української і перемоги загальноєвропейської. Націоналісти жили й помирили в душі майбутнього тріумфу – звільнення всіх українських земель і здобуття самостійної соборної національної держави, а також революційного оновлення усєї Західної цивілізації. Нині⁹, можливо, подібний оптимізм відродити важко, проте, зрештою, він і не є обов'язковим. Якщо «обтяжувати» націоналізм традиціоналізмом, обрій його перемоги стає ще дальшим: на місце Національної революції, усунення антиукраїнського й антинародного режиму внутрішньої окупації і розбудови національної держави як безпосередньої мети націоналістичного руху приходять ще й вимога максимальної реставрації традиційного порядку речей чи то пак максимальної реалізації традиційних принципів у формах, що відповідають характеру сьогодення. Досягнення такої мети видається надскладним, але існує декілька «але». По-перше, історія нерідко ухиляється від лінії «реальності» і «перескакує» на магістраль, ймовірність якої вважали фантастичною. Так, приміром, наприкінці 80-х років минулого століття мало хто вірив у падіння Союзу і здобуття Україною незалежності. Проте СРСР із його надпотужною армією, «всемогутнім» КГБ та колосальною машинерією державної і партійної бюрократії перестав існувати, а Україна хоч і не стала повноцінною національною державою, усе ж здобула незалежність. По-друге, в межах християнського світогляду, тим паче, світогляду християнсько-традиціоналістичного, справжній обрій перемоги криється не так у історичній, «зовнішній» перемозі, як у перемозі трансцендентній, і тут вісниківська філософія трагічного оптимізму набуває особливо гострої актуальності.

Говорячи про «оптимістичний» вимір націоналізму, розрахунок на безпосередню історичну перемогу, варто пам'ятати, що сильна українська держава, котра має постати внаслідок перемоги національної революції, не вигідна ні Москві, ні Заходу. Стати на шлях національної революції сьогодні означає зробити виклик майже усьому світові. Проте інакшого шляху немає, альтернативою такій сміливості та відчайдушності є лиш подальша стагнація. У разі перемоги національної революції Україна має бути готовою потрапити в міжнародну ізоляцію. Та це дасть змогу максимально реалізувати не лише стратегію національного відродження, але й стратегію консервативно-революційних перетворень. Сильна протидія з боку демоліберального Заходу фактично розв'яже руки націоналістичній владі, надасть їй можливість не рахуватися із «догмами» лібералізму і вести, натомість, політику, котра відповідає християнським засадам та національним інтересам.

Можливість вести самостійну політику і орієнтуватися на «власну правду» чудово доводить приклад Ірану. Будучи за часів шахського режиму маріонеткою США, Іран після перемоги Ісламської революції спромігся стати незалежним геополітичним чинником, а також подолати страхітливі наслідки се-

куляризації. Ісламська республіка Іран заявила про себе у світі, в якому дійсно існувала боротьба між донцовськими «дияволом і Вельзевулом». Проте, звільнившись з-під влади одного полюсу зла – Сполучених штатів, – Іран уберігся від долі йти у фарватері політики іншого полюсу – більшовицької імперії. Типологічно Ісламська революція була досить схожою на Громадянську війну в Іспанії, котру сміливо можна вважати тогочасним Хрестовим походом¹⁰. Іспанія генерала Франко, яку ставив за приклад українцям Дмитро Донцов, зуміла витримати тривалу міжнародну ізоляцію, тиск із боку не лише комуністичних, але й демоліберальних сил. Згодом, щоправда, тиск із боку Заходу послабився, й Іспанія, на превеликий жаль, пішла шляхом інтеграції в євроатлантичний ідеологічний та геополітичний простір. Генерал Франко не створив надійного механізму збереження здобутків християнсько-націоналістичної революції, віддав трон не традиціоналістично налаштованим карлістам, а поміркованому Хуану Карлосу, і тому після смерті каудильйо Іспанія остаточно перейшла на хибний шлях розвитку. Ірану подібної долі вдалося уникнути, і завоювання Ісламської революції на сьогодні є збереженими. Сьогоднішній Іран – це живий приклад і джерело натхнення для націоналістів усієї Європи, для тих, хто не хоче бачити власні народи похованими в домовині, що носить назву «Європейський союз». В тому числі Іран є прикладом і для українських націоналістів, є прикладом і доказом того, що принципова націоналістична боротьба є перспективною.

Якщо говорити про зміст майбутньої держави, то цей зміст варто бачити у «золотій середині» поміж романтичним бажанням максимально відтворити традиційний порядок речей і тверезим усвідомленням існуючого стану справ. Можна у чомусь погодитися із сучасним українським політологом і дослідником традиціоналістичних та консервативних ідей Святославом Вишинським, котрий наголошує на неможливості повноцінної «християнської реконквісти» на теренах навіть Східної, відносно консервативної Європи і пропонує, натомість, помірковано секулярну модель європейського майбутнього (Див. приміром його статтю «Європейський проект: між Традицією та (після) модерном»)¹¹. Тверезий погляд на реалії українського сьогодення змушує нас усвідомити, що майбутня українська революція не може бути безпосереднім християнським аналогом Ісламської революції в Ірані. Українське суспільство значною мірою секуляризоване, духовенство традиційних християнських Церков далеко від ідеї радикальних, волонтаристських кроків і налаштоване на компроміс із сучасним світом. Все це змушує прислухатися до голосу здорового реалізму і кладе печатку цього реалізму на візії майбутньої революції та національної держави.

Назагал, сьогодні є актуальною концепція Степана Бандери, котра розділяє пропаганду зовнішню і пропаганду внутрішню, тактичні кроки націоналістичної політики і догматичні засади націоналістичного світогляду. Націоналістичний актив має виховуватися на твердих засадах християнського традиціоналізму. Світлий ідеал Середньовіччя, вірність християнській релігії, елітаризм, культ лицарства – усе це має бути невід'ємною складовою націоналістичного виховання. Що стосується зовнішньої пропаганди, то її гасла повинні бути максимально популярними і доступними для мас. Релігійна

складова націоналістичної пропаганди може відіграти свою позитивну роль, та абсолютизувати її не варто. Націоналістична пропаганда має мобілізувати своїми гаслами та ідеями максимальний відсоток вірян і практикуючих християн і не забувати при цьому про людей релігійно індіферентних. Останніх, з-поміж іншого, можна мобілізувати боротьбою проти псевдоцінностей демоліберальної ідеології. Найближчим часом, у зв'язку з інтеграцією України в євроатлантичний простір, можна сподіватися на посилення тенденцій, спрямованих на утвердження гомодиктатури та гендерного божевілля. Ці тенденції зачіпають не лише практикуючих християн, але й людей, котрі дотримуються традиційних сімейних цінностей у їхній світській редакції. Націоналістична пропаганда, висуваючи антилібералістичні гасла, повинна охоплювати і перших, і других. Водночас варто пам'ятати, що використання у цій пропаганді традиціоналістичних ідей нерідко буде схожим на метання бісером. Необов'язково розповідати масам про красу ієрархічного станового суспільства – достатньо того, що ідеал цього суспільства надихатиме і дисциплінуватиме революціонерів. Завданням українських націоналістів є максимально поширити національну ідею, згуртувавши під її прапором необхідну для революційних перетворень критичну масу, і вже потім, після перемоги національної революції, перед націоналістами розкриється широкий обрій для реалізації традиціоналістичних ідей.

Релігійний бік майбутньої національної держави повинен визначатися пошуком оптимальної моделі християнського відродження нашого народу. Та при цьому слід пам'ятати, що надмірна опіка з боку держави може лиш спрофанувати релігію. Навіть питання уроків християнської етики в школах є надзвичайно делікатним, таким, що не терпить механічного, бюрократичного підходу. Так, загальнообов'язковість уроків християнської етики може бути оправданою в західних областях країни, однак видається досить проблематичною на теренах Наддніпрянщини. Держава має створити якнайкращі умови для діяльності Церкви, та виконувати функції Церкви вона не може. Щоправда, вона може повернутися до ролі арбітра етичних питань. Відомий англійський соціолог Зігмунд Бауман якось зауважив, що після «смерті Бога» «до померлого Бога приєдналася держава», тобто, що держава перестала визначати етичний стандарт. Ситуація має змінитися, і держава, тісно співпрацюючи з Церквою, повинна стати охоронцем етичних вартостей. Цю функцію вона може виконувати як шляхом культивування здорової моралі, так і шляхом репресивних заходів щодо її ворогів. У першому вона повинна поступатися Церкві, у другому – співпрацювати з недержавним християнсько-націоналістичним сектором.

Не варто майбутню національну державу уявляти державою поліцейською. Звісно ж, сильна державна влада, маючи низку внутрішніх та зовнішніх ворогів, буде змушена вдаватися до жорсткої силових політики. Однак у цій справі їй має допомагати організований на орденських засадах націоналістичний рух. Децентралізація і принцип субсидіарності, про які йшла мова у попередньому розділі, можуть бути реалізованими і в мілітарній та репресивній сферах. Правове державне поле повинно дозволяти активному, ідейному і здібному до мілітарної праці націоналістичному елементу виконувати

важливу роль у суспільному житті. Одним із аспектів цієї ролі має бути усунення деструктивних чинників. Фронт боротьби повинен бути тотальним: від безпосередньої ворожої агентури та політичних середовищ до представників освіти, мистецтва тощо, котрі відіграють негативну роль у суспільному житті і своєю працею загрожують християнській духовності та національним інтересам. Приміром, безпосередній державний тиск на представників вищої школи (передусім гуманітаріїв), котрі отруюватимуть розум та серця українських студентів хибними ідеями, буде зайвим (навпаки, держава має забезпечити вузівську автономію як відповідну принципу субсидіарності форму низової самоорганізації). Натомість недержавні націоналістичні структури, використовуючи адекватні форми силового впливу, змусять горе-інтелектуалів або стати на шлях виправлення, або покинути викладацьку та наукову працю і спуститися на той суспільний рівень, котрий є для них природним.

Певен, що органічна протидія розкладницьким силам створить належні умови для духовного відродження нашого суспільства. Водночас сам націоналістичний рух покликаний стати становим хребтом української нації. Нам, зрозуміла річ, не вдасться відтворити станове суспільство середньовічного типу. Однак націоналістичний рух має принаймні намагатися сформувати собою нову аристократію. Ідея такої аристократії сьогодні спрофанована, її профанує сьогоднішній псевдоелітаризм, котрий панує за умов капіталістичної системи. Та будь-якому критику ідеї відродження аристократичного ладу можна відповісти словами Донцова: «Демагоги, які теревеняють про “народ” (якого хочуть обернути в рабство) і про “малу людину”, окричують цю нову аристократію як нову касту визискувачів. Ні! Це будуть люди, які погорджують в ім'я вищої цілі всім, що дороге “малій людині”: вигодами, спокоєм, ідилією, безпекою, кар'єрою, грошем, теплим домашнім кутком і достатком, забавами і насолодами шлунку і сексу» («Рік 1918, Київ»).

Важливо зазначити, що націоналістичний рух може серйозно спричинитися до оздоровлення українського християнства. Слушну думку з цього приводу висловлює один із лідерів сучасного націоналістичного руху Дмитро Ярош: «Духовні семінарії мають відродити войовничу християнську вдачу українських священиків, стати центрами лицарської духовності, кадровою базою для відродженої єдиної Христової Церкви. Ця підготовка українського кліру має вестися в одному напрямі – оголошення і проведення переможного Хрестового походу за відродження Християнської України і Європи, проти сил світового зла. А Націоналістичний Орден має брати у цьому безпосередню участь – як ідейну, так і кадрову: ми підготуємо для Церкви кандидатів у священики». («Українська революція: XXI століття»).

Геополітика майбутньої української держави повинна визначатися з позицій опору московському та західному імперіалізму, а також мондіалістським тенденціям загалом. Виникнення мілітарно, економічно і духовно сильної держави зі столицею в Києві змусить наших західних та південно-західних сусідів – Польщу, Угорщину і Румунію – позбутися власних квазі-імперських прагнень і стати нашим союзником у боротьбі з глобалізмом. Усі три названі держави характеризуються значним рівнем підтримки націоналістичних сил і високим рівнем релігійності. Тому можна сподіватися, що встановлення у

них консервативно-націоналістичних режимів є справою часу. За таких умов Україна разом із цими державами, а також, потенційно, балканськими народами і Прибалтикою може створити потужний геополітичний блок, об'єднаний на засадах збереження національної ідентичності, відродження християнської духовності та опору мондіалістським силам. В обличчі небезпек, котрі несе нам сьогодні, націоналісти Європи мають відкинути історичну ворожнечу і намагатися творити спільний фронт боротьби¹².

Внутрішня політика української держави з-поміж усього іншого має орієнтуватися на горизонт архефутуристичної стратегії розвитку людства¹³. Надзвичайно велике значення для української держави повинні мати питання екології. Причиною багатьох екологічних негараздів сьогодні є хижацький капіталізм. Це стосується як світового, так і українського контекстів. Націоналістична влада, здійснюючи власну економічну політику, має чітко усвідомлювати, що метою будь-якої господарської діяльності є не збагачення як самоціль, а служба вищим інтересам. Не допускаючи до користування українськими ресурсами транснаціональні корпорації, націоналізувавши стратегічні галузі виробництва, унеможливаючи появу нової олігархії і здійснюючи політику автаркії, націоналістичний режим зможе організувати економічне життя в країні таким чином, щоб воно забезпечувало інтереси усього суспільства коштом найменшої шкоди для екології і навіть спрямовувалося на її (екології) відновлення. На місце модерної людини-хижака повинна прийти людина, котра за своє ставлення до довкілля відповідає не лише перед співвітчизниками, але й, передусім, перед Богом (детальніший огляд цієї проблеми див. у моїй статті «Націоналістичний рух і проблеми екології»).

Надзвичайним завданням, із яким зіткнеться державна влада, є деурбанізація. Варто визнати, що Маланюкові села, які «світяться свічкою молитви і тиші», майже відійшли в небуття. Тут, звісно, ситуація різниться в залежності від регіону. Західна Україна демонструє найкращий рівень збереження патріархальних рис села, хоч і там у цьому відношенні існують численні негаразди (фактично, ми можемо говорити не про рівень збереження картини, а про рівень збереження її клаптиків, на яких ще вловлюється світлий образ минулого). Натомість ситуація у Центральній та Східній Україні досить критична. Нам не потрібно ідеалізувати сучасне українське село. Набагато краще уважно проаналізувати стан речей і відштовхуватись від усіх його негативних та позитивних моментів. Першочерговою справою на шляху деурбанізації України є припинення самої урбанізації, що стане можливим за умов економічного відродження села, відповідної пропаганди, державної програми заохочення людей, котрі хочуть повернутися до села із міста, а також подолання хворобливої манії до здобуття вищої освіти. Створюючи належні умови для відродження екології та органічних суспільних пропорцій, деурбанізація також може стати базисом для духовного відродження нашої національної спільноти. Тактика прагнень «тут і зараз» не завжди спрацьовує, і, можливо, найсвітліші консервативно-революційні бажання не один раз розіб'ються об стіну реалій повільного і рутинного процесу відродження традиційного порядку речей. Та інший шлях уявити важко: упавши в ущелину і чудом зберігши життя, необхідно, докладаючи максимум зусиль, лізти вгору; бачачи, як смерч Історії до самого

фундаменту зніс будинок, необхідно відбудувувати його також із самого фундаменту. Та тут виникають закономірні питання: чи не завелика глибина падіння, чи здатен хтось встояти супроти смерчу?..

Змальований вище сценарій перемоги національної революції не обов'язково спрацює. Якщо він спрацює, і Україна дійсно почне рухатися націоналістичним і християнсько-традиціоналістичним шляхом розвитку, то невідомо, як довго вона зможе втримуватися на цьому шляху. І справді: чи зможе консервативно-революційний волонтаризм ефективно протистояти антитрадиційним вітрам Історії? Це питання залишається відкритим, адже, мислячи по-християнськи, ми не сміємо присвоювати собі роль провидців і бути певними, що майбутнє буде саме таким, а не інакшим. Християни покликані жити в апокаліптичній перспективі, у стані вічної духовної напруги. Безсумнівною є наша земна смерть і апокаліптична розв'язка Історії. Натомість віра в той чи інший сценарій майбутнього є недостатньо виправданою.

Нині, коли за глобальними тенденціями все частіше проглядає лик Антихриста, ми повинні орієнтуватися на два варіанти розгортання Історії: або милосердний Господь дозволить нам чи нашим нащадкам започаткувати новий цикл, або ми виходимо на безпосередню «фінішну пряму». Яюсь однозно розв'язати цю дилему ми не можемо, адже «Про той день і годину ніхто не знає, ані ангели небесні, – лише один Отець» (Мт. 24,36), «Не ваша справа знати час і пору, що їх Отець призначив у Своїй владі» (Ді. 1, 7). Та наявність дилеми не означає неодмінної фрустрації. Сьогодні, коли традиційний християнський світ зруйнований, але християни ще не перетворилися малочисельну і переслідувану «секту», коли усе ж таки є що захищати і відроджувати, ідея християнсько-традиціоналістичного Резистансу продовжує мати сенс. Можливо, настане така мить, після якої активна оборона і контрнаступ стануть неактуальними, коли християнам варто буде остаточно самоусунутись із політичної сфери, обмежившись найважливішим – вірністю Господу, зворотнім боком якої стане непримиренність супроти апокаліптичного Звіра (не активний спротив, а «несхиляння колін», неприйняття його псевдоправд як найрадикальніша форма протесту). Та зараз шанс на земну перемогу, на преображення земного життя згідно з Законом Божим існує, тож відмовлятися від ідеї активного Резистансу непотрібно.

Сьогодні непотрібно відмовлятися від образу земної перемоги – ні від ідеї національної революції, ні від ідеї відродження Європи. Водночас варто чітко усвідомлювати, що сама боротьба, спрямована на осягнення цієї перемоги, є цінністю-в-собі, є автоматичною перемогою християнсько-традиціоналістичних сил. Саме цю думку я намагався донести до своїх читачів у кількох відносно нещодавніх публікаціях. Так, у статті «Оптимізм, або Чому я не вірю у перемогу націоналістичного руху» зазначалося: «Я розумію, що націоналістичний рух, приміром, в Україні може не стати чинником докорінних змін у Європі та світі. Але відмовлятися від подібного месіанізму непотрібно, адже, маючи візію Новітньої Реконкісти, можна принаймні боротися за статус “провінції” чи “периферії”. У всякому разі, зважаючи на специфіку сучасності, бути на її периферії краще, ніж в центрі – з периферії ближче до Бога. (...) ... я не вірю в те, що українці “приречені на перемогу”: нехай націоналізм і не врятує

Україну, але націоналізм, що реактуалізує традиціоналізм і впливає із християнства, може врятувати багатьох українців. Саме в цьому полягає його глибинний сенс».

Цю ж думку я висловлював статті «Contra spem spero: національно- та консервативно-революційна перспектива», підкреслюючи, що найважливішим аспектом націоналістичної боротьби є її внутрішній вимір: «Ідейний чин, акт нонконформізму, акт спротиву несправедливості, недосконалості, несвободі, акт творення чогось нового, більш досконалого – все це стосується виміру віри. Ідейний чин – це чин віри. Його соціальний аспект – це лише “верхівка айсберга”, що відображає порівняно незначну частину його реальності. Глибинна сутність ідейного чину лежить не в системі “Я – суспільство” чи “Я – Історія”, а в системі “Я – Бог”. (...) Такий підхід не означає негачії соціального аспекту ідейного чину чи ідейної (і активної!) життєвої позиції загалом. Усвідомлення системи “Я – Бог” вищою реальністю нашої дії і нашого життя не заперечує реальності систем “Я – суспільство” та “Я – Історія”. Усвідомлення вищої реальності не заперечує реальності нижчої. Навпаки: коли існує бачення чіткої ієрархії реальностей, є можливою своєрідна “еманація” реальності вищого характеру на реальність нижчого характеру. Коли ми розглядаємо ідейний чин як акт віри, акт нашого зв’язку з Богом, то цим не заперечуємо, а лише освячуємо соціальну площину цього чину. (...) Впевнено робити свою справу, виконувати власну місію необхідно під кутом зору Вічності. Той, хто так чинить, – іде до перемоги. Він іде до перемоги навіть тоді, коли це буде перемога тих, “хто вистояв серед руїн” (Ю. Евола). Перемога “зовнішня”, історична, соціальна передбачає відповідну “санкцію” Бога, Котрий краще за нас знає, куди повернути магістраль Історії. Ми ж, спираючись на Божу благодать, передусім маємо вірити у свою внутрішню перемогу. Ця віра – реальніша за будь-яку аналітику, за будь-яке раціоналістичне прогнозування, бо вона пов’язує нас із Вищою Реальністю, з Богом, в порівнянні з Яким все інше є суєтою суєт».

Будь-яка діяльність людини має оцінюватися під кутом зору її трансцендентного покликання. Водночас це покликання є невід’ємним від діяльності у сфері іманентного. Людина не може йти до Бога інакше, ніж живучи земним життям. Ця інтегральність є досить очевидною в умовах традиційного суспільства, та в умовах суспільства модерного вона руйнується. Навіть християни незахищені супроти духу часу і нерідко розділяють перше і друге. Ідеологія модерного українського націоналізму розвивалася у той час, коли західні люди все більше поневолювалися кайданами іманентного, забуваючи про трансцендентне. Націоналісти стояли перед величезною небезпекною перетворити націю на божество і цим обмежити власні світоглядні горизонти. Та цього, дякувати Богу, не сталося. Не сталося через високий рівень релігійності членства націоналістичних структур. Не сталося через органічний характер серцевини націоналістичної ідеології. Не сталося, бо, можливо, саме Провидіння заклало в динаміку розвитку ідеології українського націоналізму консервативно-революційну складову.

Нині, стоячи на могилі Модерну і вдивляючись у мерехтіння постмодерної вакханалії, нам у деякому відношенні легше відродити в собі традиційний

дух, аніж нашим попередникам. Ми можемо дозволити собі розкіш перебувати під слабшою сутестією Модерну, і цією розкішшю ми зобов'язані скористатися. В ситуації парадигмального переходу ми здобуваємо неабияку можливість стати Дон Кіхотами – людьми, вільними від отруйних випарів Історії. Ця ситуація допомагає нам віднайти інтегральний спосіб власного існування і, відповідно, зрозуміти істинний сенс нашої боротьби.

Повторюся, що Донцов, попри нев'янучу актуальність багатьох його ідей, сьогодні, у першу чергу, є прецедентом, який легітимізує можливість націоналізму як форми традиціоналізму. Нині ми маємо остаточно утвердитися у вірності такому розумінню націоналістичної ідеології, бо в іншому випадку націоналізм не матиме ніякого сенсу. Він розчиниться у мерехтінні пустопорожніх знаків, які в умовах Постмодерну лише створюють ілюзію Життя. Він стане недієвим супроти тоталітарного лібералізму. Він перетвориться на симулякр, знак, що не відсилатиме нас до якоїсь вагомої сутності.

У концепції Донцова досить важливу роль відіграють віра і любов. Віра піднімає людину над багатьма ворожими «правдами» і відкриває дорогу для сприйняття Істини. Любов допомагає цією дорогою рухатися. Героїчні сторінки боротьби українського націоналістичного руху минулого століття є результатом плекання віри й любові. Без цих чеснот не було б ні звитяги, ні мужності, ні відданості. І саме ці чесноти повинні бути нашою зброєю сьогодні – зброєю, що допоможе позбутися «правд» Модерну і не повірити у «правди» Постмодерну, зброєю, необхідною у прямуванні до Вічності.

ПРИМІТКИ

Метеор таврійського нонконформізму

1. У статті «Студентські роки д-ра Дмитра Донцова» його пізніший співробітник Михайло Гікавий наводить цікаві свідчення Валентини Яновської-Радзимовської, з якою Донцов у студентські роки мав особливо приязні відносини: «На моє запитання, чому не вийшла за нього заміж, відповідала, що д-р Донцов ніколи не мав для неї часу (піти на концерт або на прохід), бо все писав статті, доповіді для студентських товариств у Петербурзі, Києві тощо, дуже багато читав, а також купував різні цінні книжки».

2. Сосновський, Михайло (1919-1975) – український громадський діяч, науковець. Певний часом був членом ОУН, однак звідти, незадовго до смерті, його було виключено. Є автором однієї з найґрунтовніших розвідок, присвячених Д. Донцову. Ця розвідка являє собою типову спробу прикритої «об'єктивним аналізом» детронізації Донцова, спотворення і заперечення низки його ідей. Та попри це, праця Сосновського залишається класичною, зокрема через комплексне, синтетичне висвітлення емпіричного фактажу.

3. У монографії, присвяченій постаті В. Яновської-Радзимовської, Іван Розгін твердить, що Донцов при перетині кордону користувався паспортом на ім'я О. Яніцького; цим паспортом, очевидно, Донцова забезпечила Радзимовська.

4. Потоцький був ліквідований у якості репрезентанта польського домінування в Галичині. Січинський після відносно нетривалого перебування за ґратами втік із тюрми і, врешті-решт, оселився у США. За своїми переконаннями Січинський був людиною лівих, соціалістичних поглядів, та його чин прислужився плеканню в Галичині націоналістичного духу, посприяв радикалізації галицької молоді.

5. Боберський, Іван (1973-1947) – педагог, громадський і політичний діяч. Пропагуючи спорт, стояв біля витоків стрілецького руху, чим посприяв мілітаризації галицьких українців.

6. Мілюков, Павло (1959-1943) – російський політик, історик, публіцист. Лідер конституційних демократів, депутат Державної думи кількох скликань, член Тимчасового уряду.

7. Слід зауважити, що, порвавши з соціал-демократією і критикуючи у доволі гострих формах її вождів, Донцов не декларував себе категоричним противником будь-кого, хто перед Першою світовою належав до революційного руху (це, зрештою, було б лицемірством). Навпаки, він щиро зізнавався, що «з широкого загалу нашої інтелігенції все, що було в ній ідейного, або поринало в революційний рух, або в науку» («Пам'яті В. В. Радзимовської»), говорив, що в «ту глузу ніч перед відродженням нації» до української соціал-демократії «йшло все здорове, все чесне і сильне в нації, всякий, хто хотів прислужитися національній справі...» («Дон Кіхотам монархізму»). Показово, що перша цитата взята зі статті, написаної уже в період по завершенні Другої

світової, тобто в той час, коли мислитель стояв на твердих традиціоналістичних позиціях. Очевидно, він розділяв тих, хто належав до соціал-демократичного руху волею обставин, і тих, хто дійсно мав гнилу душу, для якої сприйняття лівацьких ідей було цілком природною річчю. Досить промовистою тут можна вважати постать видатної поетеси Лесі Українки, котра для Донцова з часом стала пророком не тільки націоналізму, але й традиціоналізму. Леся дійсно мала певні симпатії до революційних лівих ідей, однак, як я вже зазначав у своїй роботі «Християнство і ритми цивілізації...», її «приваблював сам дух революції – дух, сповнений волонтаризму та життєвості, – однак це швидше зумовлювалося інтуїтивною тугою за минулим, “тугою за героїчним” (Дмитро Донцов), а не відданістю тогочасним “прогресивним” інтелектуальним течіям. Саме тому, очевидно, значний пласт творчої спадщини Лесі Українки (переважно поеми та драматичні твори) стосується історичної тематики».

У вогнях Національної революції

1. Йдеться про російського письменника Льва Толстого (1828-1910). Донцов часто критикував погляди Толстого, зокрема його псевдохристиянський пацифізм.

2. Савонарола, Джироламо (1452-1498) – визначний релігійний і політичний діяч, монах домініканського ордену. Спостерігаючи розгул гуманістичних ідей, формування буржуазної влади та моральний занепад духовенства, своєю активною місіонерською працею Савонарола породив хвилю духовного оновлення. Його проповіді мали надзвичайний успіх: величезна кількість людей калялася, відверталася від гедоністичних орієнтирів, поглиблювала релігійне життя. Особливий успіх діяльності домініканського проповідника мала серед молоді. Активність Савонарола серйозно турбувала фінансово-політичні кола, котрі мали вплив на Церкву. Як наслідок, великого християнського праведника було відлучено від Церкви і вбито як еретика. Цим Савонарола значною мірою повторив долю св. Жанни д'Арк.

«Вісник» і лицарі трагічного оптимізму

1. Книш, Зіновій (1906-1999) – український політичний і громадський діяч, член ОУН. Впливаючи на Провід українських націоналістів, значною мірою спричинився до розколу ОУН. До кінця життя був вороже налаштованим до «бандерівського» крила організації. Серед членства Революційної ОУН побувала версія, згідно з якою Книш був московським агентом (Детальніше про неоднозначну роль Книша у розколі ОУН див. у книзі В. Косика «Спецоперації НКВД-КГБ проти ОУН...»).

2. Звертають на себе увагу слова, залишені Є. Маланюком: «Без постійного променювання “Вісника” на Харків і Київ (а там його читали чергами і розповсюджували у виписках) – не можна собі уявити ані культурно-політичного процесу 1923-1933 років, ані центральних подій того процесу: т. зв. літературної дискусії 20-их років і всього того, що так чи інакше зв’язане було з іменами Миколи Зерова і Миколи Хвильового, які насмілювалися не тільки цитувати авторів “Вісника”, а й – що “найстрашніше” – резонувати статті його “страшного” редактора» («1922-1962»). Тема «ЛНВ і радянська Україна» надалі залишається не до кінця розкритою. В її орбіті знаходиться ряд питань в діапазоні від технічних обставин поширення ЛНВ до повної картини інтелектуального впливу Донцова на підрадянську дійсність. Цікаві спогади про сприйняття Донцова українцями, що знаходились під радянською окупацією у 20-30 роки, залишив Євген Алетіяно-Попівський (Див. його нарис «Слово як криця»).

3. Коцюбинський, Юрій (1896-1937) – український політичний діяч радянського спрямування, син відомого письменника Михайла Коцюбинського. Відіграв важливу роль у встановленні в Україні радянського окупаційного режиму. Згодом, у 1937 році був репресований.

4. Мануїльський, Дмитро (1883-1959) – радянський партійний і державний діяч. Попри власне українське походження, характеризувався крайніми антиукраїнськими поглядами.

5. Значна частина брошур із «Книгозбірні Вісника» була перевидана у 2011 році єдиною книгою під заголовком «Національні лідери Європи» (редактор – Олег Баган). Праця Ростислава Єндика «Адольф Гітлер» не увійшла до видання, адже, на превеликий жаль, значний відсоток нашого суспільства ще досі обтяжений «антифашистською» міфологією, котра заважає зрозуміти контекст, у котрому діяло вісниківське середовище, а також ті прагнення, які воно переслідувало.

6. Те, що антинацистський курс Революційної ОУН був наслідком добре засвоєних уроків донцовського волонтаризму, не викликає сумнівів. Вельми промовистими є слова зі «Вступного слова» Дмитра Донцова до книги Ярослава Стецька «30 червня 1941 року»: «Акт скінчився хвилиною невдачею. Але яскраве проголошення гасла державності – не автономії, не федерації, не союзу... а твердо проголошена воля нових “лицарів абсурду” йти “проти всіх”, проти всяких “обставин”, – ось що запалило душі воїнів УПА, ось що двигнуло їх до чину проти двох великих держав, що займали Україну! Хоч була їх меншість, хоч мали вони могутніх ворогів і зайлих наклепників серед “рідних братів”, – не ті наклепники, не чужі ідоли, не “реальні політики” мобілізують дух нових “лицарів святих” на Україні. Акт 30 червня був чином, який голосно заявив, що Україна не зрікається свого повного права панувати на своїй Землі, ні своєї Правди, незважаючи на жертви. *Contra spem spero!* (...) Безкомпромісне проголошення своєї правди і воля “лицарів абсурду” чином, наперекір стихіям, “світ запалили”, гнилий, здегенерований світ брехні і насильства в ім’я своєї Ідеї»; «Противники цього Акту, противники націоналістичної ідеї і чину взагалі, цього значення не хочуть, властиво не можуть, бачити. В їх очах це

була “романтика” тих, які не числилися ні з своїми силами, ні з обставинами...” Дійсно, і Акт 30 червня, і подальший антинімецький спротив важко розглядати поза контекстом донцовського волонтаризму – філософії трагічного оптимізму і «лицарства абсурду».

7. Типовий приклад чи то нерозуміння, чи то фальсифікації ідеї «аморальності» дає «двійкар» Р. Ільницький у своїй книзі, присвяченій конфлікту в ОУН (р). «Опозиція критикувала Донцова, – пише Ільницький, – за голошені ним засади аморальності в політиці і виступала проти аморальної практики стосовної в ЗЧ ОУН, головню деякими її формаціями (т. зв. Служба Безпеки). Опозиція виходила з загального заложення, що чиста справа вимагає чистих рук і чистого сумління. Великої і благородної цілі визволення українського народу не можуть досягти люди, виховані в душі аморальності хоч би й прислоненої фразами про “добро справи”. При тому опозиція заперечувала погляд, що сильною людиною може бути тільки людина безшабашна, брутална, підступна й жорстока. Навпаки: сильною, жертвенною, героїчною і твердою може бути тільки моральна людина».

8. Характерним є свідчення, залишене О. Штуль-Ждановичем відносно О. Ольжича: «Як це парадоксально не бриніло б – для Ольжича джерелом революційного натхнення, джерелом відчуття суті й мети української націоналістичної революції – було саме заглиблення в минулі тисячоліття. У тисячоліття, коли не було техніки, коли не було змоги убивати людину на віддаль, коли не було ніяких діалектик і ніякої змоги прикривати факти лускою гарних слів. Коли людина була стільки варта, скільки сама могла робити, не ховаючись за ніякі фасади облуди і брехні» («Революційний шлях О. Ольжича»).

9. Це дещо парадоксально, але зміст трагічного оптимізму дуже добре вловив критик Донцова Юрій Шерех-Шевельов, котрий назагал був далеким від розуміння ідей та ментальності вісниківства. Націоналістичну почуттєвість він слушно назвав «сп’янінням тверезістю», і в цьому визначенні криється уся суть ситуації, за якої трагізм, оптимізм та реалізм є нероздільними. Реалізм трагічного оптимізму непогано розкрив католицький критик Олександр Мох: «Колись Д. Донцов написав про Ольжича, що в нього нема нічого з комплексу попередніх діб рабства, що він увесь “пан”. Це правда. Його світогляд оформлений, світ він сприймає таким, як той є, і приймає закон боротьби. Є в нього справжність і простота справжнього воїна, для якого все зрозуміле і безсумнівне: те, що є, піти і взяти, що не дається – здобути. В Ольжичеві наче встала якась антична постать юнака, яка, побачивши наш світ, без здивування і сумнівів іде просто його перебудувати» («Книжки і люди»). Цікаво, що до поняття трагічного оптимізму звертався також французький філософ-персоналіст Еммануель Муньє, котрий, щоправда, сполучив чимало вдалих міркувань із ідеями лівого спрямування. «У своєму погляді на історію людського роду, – переповідає погляди філософа один із дописувачів “Визвольного шляху”, – ... персоналізм, навіть приймаючи до уваги можливість близької загибелі світу, не падає в песимізм, ані не наближається до понурого “катастрофізму”. Його світогляд можна порівняти до віри старого християнства, яке в своєму очікуванні близького кінця світу... не піддавалося жахові й зневірі, а готувалося до

початку нового життя і разом із цим діяло й творило ще інтенсивніше, ще з більшою енергією, ніж перед тим» (О. П., «Ідеологія “лівого християнізму”»).

Від волюнтаризму до «національного традиціоналізму»

1. Легіонерський рух під проводом Корнеліу Зеля Кодряну характеризувався надзвичайно сильно вираженим релігійним (християнським) компонентом, чим вигідно відрізнявся від нацизму та навіть італійського фашизму. «Релігія є для нас відправною точкою, націоналізм – наслідком» – говорив Кодряну і пояснював: «Ми не займаємось політикою. (...) У нас є дещо більше. У нас є релігія! Ми – лицарі сильної віри. У вогні цієї віри ми згораємо, вона повністю володіє нами, ми служимо їй із останніх наших сил». Сам легіонерський рух формувався на чітких орденських позиціях, національна революція мислилася, передусім, як ідеалістична революція, спрямована проти матеріалізму (капіталізму та комунізму), попри виразно народний характер, рух характеризувався органічним антидемократизмом.

2. Схоже, ряд «традиціоналістичних» мотивів сучасники зуміли побачити і в «Націоналізмі» Донцова. Наведу характерний фрагмент із рецензії Олесея Бабія: «Велику роль в житті нації приписує автор традиції, і в її зникну (зникненні. – І.З.) бачить він одну з причин нашого лихоліття. Ця думка приходить до нас в пору, коли візьмемо під увагу, що демагогія розрослася в нас до таких меж, що навіть лідер есерів заявляє у “Новій Україні”, що держава Володимира Великого – це не наша держава, бо тоді влада була не народна, а монархічна. А вже про антитрадиціоналізм комуністів – не треба згадувати. Їх вульгарне відношення до традиції – відоме». Ймовірно, «традиціоналізм» цієї епохальної праці варто вбачати в риториці, подібній до риторики статті «До старих богів». «Нація глядить у минуле, – йдеться в “Націоналізмі”, – звідки в традиціях шукає свою відправну точку... (...) Мусимо усвідомити собі криваві зусилля минулих поколінь, щоби знати як іти далі до тієї самої мети».

3. Прихід нової доби, цілком протилежної розкладницьким тенденціям XIX ст., на прикладі подій у Іспанії вдало розкрила Олена Теліга. «Всі ми пам'ятаємо безприкладний вчинок кадетів Альказару, і ніхто їм не може закинути невиконання свого обов'язку. – Пише вона у статті “Сила через радість”. – В яку бездонну розпач попали б юнаки з психікою XIX-го століття, сидячи стільки часу в мурах старого замку. (...) Пригадую, читала я в часописі лист якогось кореспондента з Іспанії. Він оповідав, як сидів колись в каваренці, близько прифронтової смуги, де відбувалися бої. Каварня була порожня, й настрій у кількох людей, що опинилися там, дуже пригнічений, бо невідомо було, що їх чекає за хвилину. Але в сусідній кімнаті грав патефон і якийсь молоде товариство весело розмовляло і танцювало танго. Кореспондент-чужинець був здивований, так як були б здивовані наші народники. Бавитися в той час, коли під боком іде забава не на життя, а на смерть! Але ще більше він був здивований, коли двоє панів з того товариства глянули на годинники, швидко

вхопили свою зброю, що лежала десь в куті, і – попросившись з товариством – просто від танго відійшли туди, куди кликали їх переконання і, може, смерть. Одним з тих хлопців був молодий Прімо де Рівера, розстріляний пізніше червоними. І таке поступовання характеристичне для сучасної молоді. Шалена любов до життя і шалена погорда смерті. Чи може бути більш прекрасне і глибоке з'єднання?»

4. Марітен розрізняє «теоцентричний гуманізм» епохи Середньовіччя, «антропоцентричний гуманізм» Модерну та майбутній «інтегральний гуманізм». Таким чином термін «гуманізм» реабілітується, адже він, за Марітеном, не обов'язково пов'язаний із антихристиянським гуманізмом Нового часу і може слугувати для позначення теоцентричного світогляду.

Однаке така реабілітація видається досить контрпродуктивною, оскільки на рівні термінології (і, фактично, на рівні гасел) розмиває чітку межу між світом християнської духовності і світом, породженим апостазією.

5. Цікавим є фрагмент із повоєнної статті Донцова «“Модерні” суєслови в новому кожуху»: «“Модерний” стиль життя “прогресивного” суспільства має непереможну принаду для породи людей, обдарованих “рабським мозком” і “рабським серцем”, як їх прозвав Франко. Модерні убрання бітників і бітничок, порнографічна “ поезія” модерних віршомазів, псевдонаука Маркса і Фрейда, модерна християнська “гуманність” до бідних чорних та жовтих і дружні розмови з советськими неронами, без слова співчуття до мільйонів білих християн, обернених у большевицьке рабство; модерні “пацифісти”, що забороняють усякий спротив московській тиранії; архітектура модерних церков з плоским дахом, щоб прибити дух людини до землі й не дати йому знестися вгору до Творця...» Як бачимо, Донцов ставить буквальну «антиготичність» в архітектурі (тим паче, сакральній) в один ряд із іншими проявами виродження. Зрештою, те, що архітектура є безпосереднім індикатором стану духовності, цілком очевидно. Неважко порівняти архітектурні шедеври минувшини з потворною спадщиною радянських часів або ж сучасними новобудовами.

6. Ще на межі XIX-XX ст., коли ієрархічний суспільний поділ був, фактично, вже зруйнованим, Католицька Церква твердо стояла на позиціях захисту ідеї ієрархії. Ось що, приміром, пише Папа Лев XIII у енцикліці «*Quod apostolici*»: «Адже Той, хто створив усі речі і керує ними, упорядкував їх у своїй передбачливій мудрості таким чином, що нижчі досягають своєї мети за посередництвом середніх, а середні – за посередництвом найвищих. Подібно до того, як Він побажав, щоб в самому Царстві Небесному хори ангелів були відмінними й підпорядковувалися друг другу, подібно до того, як Він установив у Церкві різні ступені орденів, що мають відмінні функції, так, щоб не всі були апостолами, не всі богословами, не всі пастирями (Рим. 13, 1-7), Він встановив і в світському суспільстві різноманітні ордени, що різняться за достоїнством, згідно з правами і владою, щоб держава, так само, як Церква, була одним тілом, складеним із великої кількості членів, одні із яких нехай почитаються більше, ніж інші, але всі нехай будуть необхідними друг для друга і турбуються про спільне благо» (Цит. за книгою Марселя Лефевра «Вони Його зрадили...»). Таким чином, Папа не лише захищає ієрархічний суспільний устрій,

але й обґрунтовує його, посилаючись на загальну ієрархічність суцього. Вищий релігійний сенс суспільної ієрархії має ще один вимір. «З давніх часів, – коментуючи одну із книг Бердяєва пише В. Мартинець, – йшла в людстві боротьба космічних первнів (начал), первнів нерівності, отже ієрархії, з первніми хаотичними, то є атомістичними й механічними. В людській масі бушує хаос, і суспільний космос твориться й охороняється з великим зусиллям. У масі, у натовпі є завжди бездонна тьма. Всі нові і нові напливи тьми, хаосу, в історії називаються приходом варварів зовнішніх і внутрішніх. Ціла тьма людської маси не може бути допущена нараз до вищого світла. Людська маса виходить з царства тьми по ступнях, в процесі вихови (виховання. – І.З.). Тою дорогою охоронялася якість від знищення її кількістю, а через це сама кількість велася до просвітлення. Кожний ієрархічний устрій був спробою відмежувати духовне життя від влади хаотичної природи, творити первні оформлюючі, які би ставляли границю стихійному розливу» («Микола Бердяєв і його філософія нерівності»).

7. На противагу найвішим прогресистським теоріям, згідно з якими релігійні вірування розвивалися еволюційно (від тотемізму, фетишизму, анімізму та шаманізму до складніших політеїстичних культів, а згодом і монотеїзму), наприкінці XIX – на початку XX ст. була сформована концепція первісного монотеїзму. Ця концепція значною мірою спиралася на численні етнографічні дослідження, а також практику місіонерської роботи серед «примітивних» племен, які попри наявність віри у божеств нижчого рівня, також вірили у Єдиного Бога-Творця. «Якісь-там дикі політеїсти, – пише на сторінках “Вічної людини” Гілберт Честертон, – розповідали місіонеру свої заплутані міфи, а він розповів їм про доброго Бога, Котрий чисто духовний і судить людей за істиною. Туземці перелякалися, ніби хтось видав їхню таємницю і закричали: “Атахокан! Він говорить про Атахокана!” Можливо, ввічливість і, навіть, скромність не дозволяли їм згадувати Атахокана. Можливо, у них, на відміну від нас, це ім’я не згадують надаремно. Можливо, старий Бог був пов’язаний зі старою мораллю, котра здалася зтяжкою у лиху годину. Нарешті, спілкування з бісами буває більш модним, більш витонченим, як і в наші дні». Дуже часто віра у Бога-Творця була вірою у «відпочиваючого Бога». «Численні примітивні племена, – говорить Мірча Еліаде, – особливо ті, котрі затрималися у своєму розвитку на стадії мисливства і збиральництва, мають уявлення про Верховну Істоту, котра майже не бере участі в релігійному житті» («Аспекти міфу»). Еліаде описує випадки, коли про «відпочиваючого» Єдиного Бога згадували у крайній потребі – коли інші боги не допомагали. «Відпочиваючий Бог» дуже схожий на християнського Бога, Котрий «помер» у процесі секуляризації. Як відомо, однією із важливих стадій секуляризації був деїзм – віра у Бога-Творця, Першопричину світу, що не втручається у справи свого творіння, тобто віра у того ж самого «відпочиваючого Бога», у «лїнивого Бога», Deus Otiosis. З часом цей «лїнивий Бог» деїзму поступово перетворюється на конвенціональну норму, а згодом – проголошується фікцією і остаточно «помирає». На його місце приходять нові боги – Людина, Людство, Нація, Клас, Гроші, Шлунок, Секс тощо; людство приходить до нового язичництва.

Це язичництво, зрозуміла річ, постає у ролі постхристиянства, постмонотеїзму. Цілком імовірно, що подібною була генеза дохристиянського язичництва. Принаймні, така версія підкріплюється етнографічними дослідженнями і, перш за все, логічно випливає із засад християнської релігії. «Бо, пізнавши Бога, – пише про язичників апостол Павло, – не як Бога прославляли, але осуєтілись у мудруваннях, і притемнилися їхнє нерозумне серце. Заявляючи, що вони мудрі, стали дурними і проміняли славу нетлінного Бога на подобу, що зображує тлінну людину, птахів, четвероногих і гадів» (Рм. 1, 20-23).

8. Маніхейство – загальна назва низки псевдохристиянських сект, для яких був притаманним радикально виражений дуалізм у сприйнятті світу. Автентичне маніхейство пов'язане з іменем перського мислителя Мані, котрий створив синкретичну релігійну систему, що поєднувала елементи юдаїзму, християнства, гностицизму та зороастризму. У Європі найпоширенішими виявами маніхейства були богумільство та альбігойство або ж катаризм (перше пов'язувалося з балканським регіоном, друге локалізувалося передусім на півдні Франції, хоч і виходило за її межі). В основі маніхейства лежить ідея засадничого дуалізму Всесвіту: матерія проголошується творінням злого бога і, відповідно, злом-у-собі, духовна сфера – творінням доброго бога (у християнстві, натомість, усе суще вважається створеним Єдиним Богом; сфера матеріального набирає негативних характеристик лише тоді, коли бунтує проти сфери духу).

9. Трансгуманізм – популярна сьогодні концепція технічного «вдосконалення» людини включно з ідеєю перетворення людини на кіборга. Елементарними формами практичного трансгуманізму можна вважати поширення пластичної хірургії або ж надмірну прив'язаність сучасної людини до препаратів психологічної дії (як заспокійливих, так і збуджуючих).

10. Обсяг поняття «консервативна революція» не є сталим. У різних контекстах, у різних авторів це поняття може змінювати своє значення. Так, популяризатор і дослідник традиціоналістичних та консервативно-революційних ідей А. Дугін у своєму нарисі 1991 року «Консервативна Революція (коротка історія ідеологій Третього Шляху)» говорить не лише про течію консервативної революції в Німеччині, але й про найрізноманітніші націоналістично зорієнтовані рухи першої пол. XX ст. У іншому своєму нарисі – «Логіка вічності» – Дугін розуміє консервативну революцію значно вужче. У своїй праці, присвяченій М. Гайдеггеру, характерними засадами німецьких консервативних революціонерів Дугін називає «політичний романтизм та ідеалізм нової Німеччини; ідею необхідності повернення Європи до традиції і міфу, до коріння; імператив одночасної боротьби з лібералізмом (Англією, США) і марксизмом (СРСР) як двома виявами одного й того ж самого нігілізму (прагматичного, в одному випадку, і пролетарського – в іншому); ніцшеанський діагноз гуманітарної хвороби Європи і потребу нового героїзму тощо». У праці польського дослідника Збігнева Миколейка «Міфи інтегрального традиціоналізму...» говорить про те, що консервативна революція є «скептична, стоїчна, песимістична і водночас повна ентузіазму і бажання боротьби (...) Є антиматеріалістична, антираціоналістична, антипозитивістська, антидетер-

міністська». Якщо розуміти консервативну революцію настільки широко, то не лише спадщина Донцова, але й ідеологія українського націоналізму загалом підпадає під її категорію.

Щоправда, існує найвужче значення консервативної революції, пов'язане з осмисленням і подоланням європейського нігілізму. Мова йде про «консервативну революцію», котра мислиться в контексті ситуації «старі боги пішли, а нові ще не прийшли», ситуації ніцшеанської Надлюдина, покликаної стати «переможцем Бога і Ніщо». Нігілізм в межах подібної філософії мислиться неоднозначно: за С. Вишинським нігілізм у консервативно-революційному полі постає як передумова катарсису – «віднайдення найглибшої опори в Ніщо як в онтологічній підставі Всього» (Див. його дисертаційне дослідження. Цікаві розвідки щодо подібного «ніцшеанського» виміру консервативної революції належать також сучасній українській дослідниці Олені Семеняці (Див. її статті у списку використаної літератури)). Таке розуміння консервативної революції є дещо проблемним з точки зору християнського традиціоналізму, і застосовувати його відносно ідейної спадщини Донцова, на мою думку, не варто. У цьому тексті я намагаюся використовувати терміни «консервативна революція» та «консервативно-революційний», відштовхуючись від своєї «золотої середини» у їхньому розумінні.

11. Не варто забувати, що ґенонівське розуміння поняття «традиція» усе ж не володіє якоюсь загальною монополією на істинність. Дуже промовистим є фрагмент праці французького ідеолога «нових правих» Домініка Веннера «Histoire et traditions des Européens» (російською цей фрагмент перекладений під заголовком «Жить согласно собственной Традиции»), в якій Веннер критикує універсалізм і «анти-історичність» «Традиції» Ґенона, протиставляючи їй етнічний і цивілізаційний партикуляризм. Апелюючи до поняття «традиція» Донцов безперечно був ближчий до Веннера, ніж до Ґенона, однак, апелюючи до національних та загальноєвропейських традицій (з маленької літери), він тим самим апелював до Традиції як до їхнього джерела.

12. Поняття «епістема» запропонував французький філософ-структураліст Мішель Фуко. Він, зокрема, ділив історію Нового часу на три періоди – ренесансний, класичний і модерний. За кожним із цих періодів стояла відповідна епістема як певна світоглядна і ментальна матриця, що характеризується, передусім, чіткими онтологічними та ґносеологічними засадами. Дугін пропонує використовувати подібну методологію для погляду на усю світову історію, лиш вживає поняття не «епістема», а «парадигма». Буквально парадигма – це «те, що стоїть за явищами», тобто те, що є відносно них первинним і визначає їхній характер. Дугін виділяє три головні парадигми – Премодерн (парадигма традиційного суспільства), Модерн та Постмодерн.

Битва за націоналізм

1. Багряний, Іван (1907-1963; справжнє прізвище – Лозов'ягін) – український письменник та політичний діяч. У 30-х роках був репресований радянською владою. Зблизившись із українським підпіллям під час Другої світової, після її завершення усе ж перебував в опозиції до націоналістичного руху. Був одним із засновників Української революційно-демократичної партії.

2. Донцов нерідко використовував ім'я Сартра як символ духовного загрози Заходу. Сартр для нього належав до типу літераторів і мислителів, «розкоханих в низьких інстинктах людського тілесного, нездисциплінованого Я, яке без Бога обертається в худож'яче „я”» («Якою має бути література?»). Можна сказати, що несприйняття Донцовим Сартра розпочалося ще тоді, коли він відмовився сприймати... В. Винниченка. Мова йде не лише про критику Винниченка як політика, але й про критику Винниченка як мислителя та письменника (історію цієї критики можна розпочати з написаної у 1917 р. рецензії на роман Винниченка «Божки»). Світло на цю проблему кидає у своїй статті «Винниченко, Грушевський, Сартр...» відома діаспорна публіцистка Софія Наумович, котра підкреслює світоглядну близькість українського та французького інтелектуалів-ліваків. «Насамперед треба сказати, – йдеться у статті, – що нігілістична філософія Сартра, якою він одурманює світового міщанина, послужила Винниченку півстоліття раніше для деморалізації і розкладу української інтелігенції. Не знаємо, чи Сартр читав Винниченкові твори, хоч це цілком імовірно, бо він міг ознайомитися з тими Винниченковими творами, що друковані московською мовою». Схожість філософських засад та їхнього художнього вираження у Сартра та Винниченка Наумович ілюструє на прикладі романів «Зрілий вік» першого та «Чесність з собою» і «Божки» останнього. Типологічна схожість Винниченка і Сартра лише підтверджує тезу Донцова «є дві літератури, як є два типи людей»: обидва письменники належали до єдиного типу, типу безперечно деструктивного. Богдан Пастух слушно називає конфлікт Донцова і Винниченка «конфліктом двох онтологій». Так само можна назвати конфлікт Донцова із Сартром та його епігонами. Якщо Сартр спустився майже на саме дно дезонтологізації, то Донцов дивився на нього із надійної вершини метафізичної укоріненості.

3. Свою роботу в середовищі української еміграції Петров проводив до весни 1949 року. Опісля, ймовірно через небезпеку розконспірації, повернувся до СРСР. Відразу ж після таємничого зникнення Петрова вороги Револуційної ОУН почали звинувачувати її в тому, що Петрова, нібито, убили співробітники СБ ОУН. Уже в 50-х роках на Заході з'явилися відомості, що Петров спокійно працює в СРСР, проте не всі їм вірили. Нарешті у 1984 році, тобто за чотири роки до перевидання творів за редакцією Шевельова, радянський журнал «Київ» опублікував статтю Зіновії Франко «Він не встиг написати мемуарів – слово про розвідника, вченого В. П. Петрова». Короткий огляд перипетій, пов'язаних із розкриттям та зникненням Петрова див. у огляді «Московський агент Віктор Петров», а також у книзі легенди СБ ОУН Степана Мудрика-Мечника «Люди, роки й події».

4. У своїй рецензії Лев Шанковський упевнено доводить, що спогади Шумука були частково сфальшованими співробітниками радянських спецслужб. Ця версія нещодавно була підтверджена відкриттям львівського історика Руслана Забілого, який в одному зі збірників «Трудов высшей школы КГБ» знайшов статтю, що розкривала механізми поширення чвар в еміграційному середовищі і, зокрема, давала відомості про фальсифікацію спогадів Шумука. «Наприклад, – зазначалося у статті, – для издания за границей была направлена по контролируемому каналу книга отбывшего наказание в Дубравном ИТУ Данилы Шумука, являвшегося в 1942-1945 годах одним из руководителей окружного провода ОУН. В рукопись были включены дезинформационные сведения о жестокости боевиков СБ, фанатизме и ограниченности “проводников”, о кровавых расправах бандеровцев над мельниковцами». Та незважаючи на це, існують підстави вважати, що написані співробітниками КГБ вигадки усе ж спиралися на загальну канву розповіді Шумука.

5. Думка про те, що псевдонімом «Р. Мох» підписувався Дяків-Горновий, є досить поширеною. Так, підписана цим псевдонімом праця «Перспективи нашої боротьби» увійшла до діаспорної збірки Горнового 1968 року. «Р. Мох» та Горновий ототожуються у монографії Олександри Стасюк «Видавничка пропагандивна діяльність ОУН...» Водночас інший дослідник – Володимир Мороз – у своїй присвяченій Горновому праці заперечує таке ототожнення.

6. Донцов наводить реальний факт, котрий сильно вплинув на формування поглядів Теліги. Як зазначає Роман Кравчук, Телізі «запалися в пам'яті військові марші та демарші у Києві – свої та ворожі, але особливо день 31 серпня 1919 року, коли золотoverху столицю звільнили об'єднані Українські Армії... Не могла забути юнака на коні, що пронісся вулицею, стріляючи з револьвера та радісно вигукуючи: “Снова б'юм русских”. Юнак в її увяві трансформувався на “казкового лицаря”...» («Вогняні межі» Олени Теліги).

7. У біблійній історії виходу ізраїльтян із Єгипту Датан та Евірон постають як заколотники, котрі бунтували проти Мойсея й не вірили у здобуття Землі Обітваної.

8. На тлі питання про вірність повоєнної Револуційної ОУН засадам, пропагованим Донцовим, не буде зайвим згадати про т. зв. Осередок ідеологічних студій ім. Степана Бандери та його друкований орган – двомісячник «Клич нації». Осередок заявив про себе на початку 70-х років, коли провід ОУН очолювався Ярославом Стецьком; перший номер журналу «Клич нації» вийшов у світ влітку 1971 року. Редактором журналу і, ймовірно, лідером Осередку був Мирослав Рудий. Осередку вдалося долучити до співпраці Дмитра Донцова та деяких інших націоналістичних публіцистів, зокрема колишнього редактора ОУНівської газети «Шлях перемоги» Бориса Вігошинського.

Осередок ідеологічних студій позиціонував себе як групу членів ОУН, незгідних із політикою Стецька. Офіційний організаційний провід звинувачували у «новодвійкарстві», відході від чистоти націоналістичної ідеології. Перша редакційна стаття, що мала назву «Наше завдання», так висвітлювала

позицію осередку: «Випускаючи в світ перше число “Клича нації”, перш усього мусимо вказати на пекучу потребу такого саме періодика, доступного для ширшого круга визнаців і симпатиків української націоналістичної ідеології. Нашою ціллю не є журналістичне чи інше конкурування з існуючими вже під теперішню пору періодичними й неперіодичними публікаціями українського націоналістичного середовища, але заповнити прогалину там, де вона існує: Стати речником сміливої, ясної і безкомпромісової націоналістичної думки. (...) ... “Клич нації” не є виданням т. зв. організаційним, одначе Осередок ідеологічних студій ім. Степана Бандери, який цей періодик публікує, вірить в Революційну ОУН, уважаючи, що саме вона... має можливість стати найбільш відповідним речником українських національних інтересів, становлячи авангард українського народу в його боротьбі за своє повне національне визволення». У пізнішій статті, підписаній іменем Романа Жарського (автентичність імені встановити не вдалося), говорилося наступне: «Ми, українські націоналісти, члени ОУН, стояли і твердо стоїмо на становищі, що ідеологія українського націоналізму, схоплена ідеально в “Націоналізмі” Донцова та незлічених інших його писаннях, ніяких змін не потребує і потребувати не буде! А це тому, що Донцов писав про життєві проблеми української нації, а не партії або угруповання; тому, що він до тих проблем підходив зі становища таких ідейних велетнів української нації як Шевченко чи Леся Українка; тому, що він плекав лицарські традиції нашого народу та боровся за незмінну правду, українську правду, як це він постійно підкреслював; тому, бо він заступав таку істину (визнавану зрештою в різних народів з великими традиціями) як та, – про конечність існування провідної верстви в народі. (...) Ми всі, націоналісти-революціонери, ніяких змін в нашій ідеології не бачимо потреби робити, бо ви (очевидно помилка, мається на увазі “ми”. – І.З.) її прийняли як життєві правди, які постали ефемерично, але які існують завжди» («Ідеологічне баламучення»).

Серед звинувачень, спрямованих у бік Стецька та його політичної лінії, був компроміс з ідеологічними суперниками ОУН, а також підтримка з боку ОУН українських дисидентів в УРСР, в яких автори «Клича нації» безпідставно бачили не націоналістів, а націонал-комуністів (слід зазначити, що ОУН, хоч і намагалася позитивно використати потенціал дисидентського руху, усе ж критикувала його, вказуючи, що потрібно боротися під гаслами не демократизації, а національного визволення). Цікавим було звинувачення ОУН в замовчуванні ірландської проблеми. Так, стаття Б. Вітошинського «Національна революція чи “нові стежки”?» пригадувала членам ОУН, що приклад визвольної боротьби ірландців виховував націоналістів міжвоєнного часу, та зараз ОУН не береться за публічну підтримку ірландського руху в Ольстері «з тактичних мотивів», а саме з огляду на дружбу з Великою Британією (для справедливості варто зауважити, що ірландський рух на той момент був частково перейнятий лівацькими ідеями; разом із симпатіями до соборницьких прагнень ірландського народу «Клич нації» висловлював осуд баскським сепаратистам із ЕТА; при цьому осуджувались, власне, не сепаратистські прагнення, а марксизм і промосковська налаштованість борців за

визволення Країни Басків (Див. статтю Б. Вігошинського «В обороні перед червоним заливом»). Також представники Осередку звинувачували ОУН не лише в відході від позицій Донцова, але й у тиску на мислителя в останні роки його життя. Автор, що підписувався іменем Романа Жарського, у статті «Диверсія проти націоналістичного руху» звинувачував ОУН у тому, що вона, нібито, в останні роки життя Донцова здійснювала на нього тиск, зокрема фінансово його шантажувала, вимагаючи припинити співпрацю з журналом «Клич нації» (листування Донцова, котре могло б підтвердити факт тиску з боку ОУН, за словами Жарського було вилучене прихильниками Стецька). Врешті, вже після смерті Донцова представники Осередку звинувачували ОУН у тому, що та... поставила на могилі мислителя задешевий пам'ятник (Див. статтю без підпису «Черговий антидонцовський крок групи Стецька»).

ОУН відповідала Осередку взаємністю і звинувачувала його у диверсійній роботі. 18 жовтня 1971 року ОУН видала повідомлення, в якому засудила «Клич нації», пригрозивши санкціями тим своїм членам, котрі будуть цей журнал підтримувати. Чи й справді діяльність Осередку була «диверсійною» та ще й інспірованою ворожими спецслужбами, сьогодні з упевненістю на всі сто відсотків говорити важко.

Автор цих рядків, не знаходячи ніяких розвідок, присвячених діяльності Осередку, і не маючи можливості зайнятися цією темою більш детально (для цього необхідне ґрунтовне дослідження закордонних архівів визвольного руху), звернувся з запитаннями до сучасного історика і публіциста Віктора Рога, котрий був задіяним до націоналістичної діяльності, мав широкі можливості як для вивчення діаспорних документів, так і для спілкування з представниками старшої генерації членів ОУН. У відповідь на питання п. Віктор зізнався, що також цікавився історією Осередку, проте чогось певного для себе не з'ясував. ОУНівці, котрі повернулися з діаспори, і, зокрема, Слава Стецько, спілкувалися на тему Осередку «неохоче». Цей факт міг свідчити про те, що за Осередком усе ж не стояла агентурна робота Москви, і його діяльність спиралася на щирість та ентузіазм вихованих на творах Донцова націоналістів (відтак Слава Стецько не хотіла говорити на цю тему, щоб, з одного боку, не визнавати слушності аргументів авторів «Клича нації», а з іншого боку – не очорнювати імена тих, хто «пішов проти течії» виключно через власну щирість та принциповість). Можна сказати, що ревізіонізм Стецька у реценції авторів «Клича нації» був перебільшений. У статті «Будьте чесні!» редактор журналу М. Рудий зізнався, що ще до початку публічної діяльності Осередку Я. Стецько визнавав слушність пропозицій щодо боротьби з «демократизацією» ОУН. Ба більше, кроки по боротьбі з «демократизаторами» дійсно робилися, прикладом чого можна вважати виключення з ОУН М. Сосновського. Не будучи, як і кожна смертна людина, ідеальним, Стецько до кінця свого життя намагався і в ідейно-теоретичній, і практичній площині іти вузьким, справді революційно-націоналістичним шляхом (огляд ідеологічної спадщини Стецька див. у розділі «“Донцовство”...»). Та все це не скасовує кількох тверджень. По-перше, навіть за умов визнання Донцова беззаперечним авторитетом існували розбіжності між «чистим націоналізмом» Донцова

та практичною лінією ОУН (ці розбіжності існували не лише при Стецьку, але й при Бандері). По-друге, відносно мирне життя у «вільному світі» давалося взнаки і проявлялося на рівні поступової ментальної асиміляції, котра, зрештою, могла призвести до асиміляції ідейної. Це, а також прихід до ОУН нового членства сумнівної якості, породжувало прогалину між реальним станом речей та ідеалом, якому були вірними окремі націоналісти, і саме ця прогалина давала підстави для критики, котру демонстрували представники Осередку.

По той бік «свободи, рівності, братерства»

1. Пор. слухне викриття прогресистських ідеалів митрополитом Андреем Шептицьким: «А що не можуть до того самолюбства признатися, мусять свій провід сперти на обман, на брехню, на публічну “опінію загалу”, яку самі через пресу викликають і обробляють, а не приймають як об’єктивний, від них незалежний факт. Тоді розумом досліджувані і представлені потреби поодиноких фахових груп людей заступають не раз цілком оперті на обмані гасла, що домагаються не свободи, а сваволі, не братерства, а поневолення братів, не рівності, а перемоги слабших і менше здібних... Ніякої об’єктивної критики не знають, проповідь Євангелія стає для них небезпекою, свобода слуг Божих - нездійсненою претензією. Замість давати народові мудрий провід... вводять у суспільне життя роздори, домашні війни, нічим необмежену партійність і відзначаються шаленою захланістю на гріш, безсоромним хабарництвом, легковаженням людської одиниці, безнастанним попранням усяких її прав, безмірним хотінням у все мішатися... Бога відрікаються, Церкви не признають; моральністю для них – самоволя, закон для них – безправство».

2. Більшість лівацьких рухів другої половини ХХ ст. були не лише духовними союзниками великого капіталу, але й його фактичними маріонетками. Як переконливо показує ряд дослідників, лівацтво було то «контрольованою опозицією», то безпосереднім інструментом політики західних спецслужб та представників економічних надпотуг. Важливу роль тут відігравали ідеологи фрейдомарксизму, зокрема представники Франкфуртської школи Адорно і Маркузе. Ідеї останніх широко використовувалися при «де-нацифікації» Німеччини, котра спрямовувалася не так на покарання реальних нацистських злочинців, як на комплексне калічення психіки німецького народу, знищення в ньому прихильності до консервативних і патріотичних цінностей. Численні тестування, яким піддавалися німці, мали на меті своєрідну «психологічну евгеніку»; згідно з їхніми результатами люди, що характеризувалися прихильністю до патріархальних цінностей, повинні були опинитися на соціальному дні, натомість девіанти отримували непогані можливості для соціального росту. Шляхом досить підозрілого опанування академічного середовища ідеї франкфуртців були поширені у інших країнах Заходу. Дуже показово, що фрейдомарксистки не лише співпрацювали з ЦРУ, але й фінансувалися Рокфеллерами. Про тісний союз лівацтва та провід-

них сил на Заході див. перекладену російською мовою книгу Пола Ґотфріда «Дивна смерть марксизму», а також працю Керрі Болтона «Revolution from Above» (з робіт останнього перекладеною українською є змістовна, хоч лаконічна стаття «Твітеристи всього світу єднайтеся! Цифрові нові ліві як контрольована опозиція»). Про конформізм «революціонерів» 1968 р., а також їхню інтеграцію до ліберально-капіталістичного істеблшменту див. у статті Алена де Бенуа «Інтелектуальний пейзаж Франції».

3. Тома Кемпійський (1380-1471) – католицький монах, автор знаменитої книги «Наслідування Христа». Франсуа-Рене де Шатобіран (1768-1848) – французький політик, письменник, мислитель. Дотримувався консервативно-католицьких, роялістських поглядів, в літературі був представником романтизму. Ім'я Гермеса Трисмегіста асоціюється з синкретичним божеством і, водночас, автором низки теософських текстів. Ранні християнські автори говорили про Трисмегіста як про реальну особу.

4. Досить детальні свідчення про обставини похорону Дмитра Донцова дає Михайло Гікавий: «Тут хочу залишити для нащадків опис похорону сл. п. д-ра Дмитра Донцова, який помер після тяжкої недуги в шпиталі у Монреалі, а 4-го квітня був похований на цвинтарі в Бавнд-Бруці, Н. Дж. в Америці, при церкві-пам'ятнику рівноапостольного Андрія. Там була відправлена панахида о. пропресвітером Павлом Фальком. По панахиді труну відвезено до церкви-пам'ятника, переповненої людьми. Труну внесли в церкву приятелі і однодумці Покійного, а за труною ішли з прапорами кол. вояки українських армій і делегати від укр. організацій, товариств, установ. Св. Літургію відправив о. прот. А. Селепина – голова Консисторії У[країнської] П[равославної] Церкви, якому сослужили чотири священники. Потім промовляв о. прот. Селепина з амвону про цінну працю д-ра Дмитра Донцова – ідеолога українського націоналізму, безкомпромісного борця з ворогами Християнської України. Після панахиди вояки винесли домовину на цвинтар. (...) По Літї Провідник ОУН Дост. Ярослав Стецько виступив із цінною промовою про творчість та впливи вчення д-ра Дмитра Донцова...» («Незабутній Дмитро Донцов»).

5. Стаття була опублікована в журналі «Клич Нації». Згідно з повідомленням редакції, її, виконуючи волю покійного, передала представникам журналу Н. Геркен-Русова.

Міфотворення як стиль: як читати Донцова?

1. Варто зауважити, що проблема дефініції поняття «міф» є досить складною. «Важко знайти таке визначення поняття міфу, – зазначає у “Аспектах міфу” Мірча Еліаде, – котре було би прийняте всіма вченими і в той же час було доступним і для неспеціалістів. Хоч, зрештою, чи можливо взагалі знайти те універсальне визначення, котре здатне охопити всі міфи і всі функції міфів у всіх архаїчних і традиційних суспільствах? Міф є однією з надзви-

чайно складних реальностей культури, і його можна вивчати та інтерпретувати в найчисленніших і взаємодоповнюючих аспектах». Думки Еліаде щодо проблеми визначення поняття «міф» чимось перегукуються із міркуваннями Рене Генона, котрі той висловлює з приводу «невловимості» поняття метафізики: «А зараз поставимо питання: чи можна дати визначення метафізиці, як ми її розуміємо? Ні, адже дати визначення – це завжди обмежити, а те, про що йде мова, в самому собі є воістину і абсолютно безмежним, і, відповідно, не може дозволити обмежити себе жодною формулою і жодною системою» («Східна метафізика»). І міф, і метафізика належать до «світу Традиції», світу, в якому людське мислення не спотворене надміром дискурсивності, не зведене до холодної раціональності і обмеженості енциклопедичних знань. Тож у тому, що обидва терміни втікають від чіткої дефініції, немає нічого дивного.

2. Вже після написання цього розділу я ознайомився зі статтею С. Квіта «Тарас Шевченко як міт у творчості Дмитра Донцова» (2003 р.), де автор називає Донцова «чи не найяскравішим “мітологізатором” Тараса Шевченка» і виокремлює найважливіші риси «Шевченка як міфу».

3. Не буде зайвим зауважити, що предметом міфологізації у пісенній творчості ставала навіть постать С. Бандери. Приміром, у ряді народних пісень Бандера, котрий не брав безпосередньої участі в організації УПА, постає як її бойовий командир, «завзятий лицар» тощо (Детальніше див., зокрема, статті Г. Дем'яна «Степан Бандера в українському пісенному фольклорі» та Є. Луньо «Степан Бандера в пісенному фольклорі Яворівщини»).

4. Термін «дивідуум» відображає антропологічну дійсність, що існує в умовах Постмодерну. Дивідуум є протилежністю не лише інтегральній людській особистості традиційного суспільства, але й модерному концепту людини-атома (індивідуума, «неподільного»). На відміну від людини-атома, дивідуум уже за визначенням є подільним, фрагментованим і, звісно, апріорі відчуженим від власної людської сутності.

«Донцовство»: пролегомени революційної готики

1. Прихильники Папи (гвельфи) та Імператора Священної Римської імперії (гібеліни) під час їхнього протистояння в епоху класичного та пізнього Середньовіччя.

2. Попри своє критичне ставлення до усього російського і, зокрема, до московського православ'я, Маланюк мав певні симпатії до старообрядців, позаяк вбачав у них прецедент відновлення автентичного християнського духу, несумісного з духом цезаропапізму. «Історія московського “расколу”, – пише він у статті “До проблеми большевизму”, – це історія московського релігійно-національного мучеництва, – це історія процесу систематичного морального і фізичного гвалтування царизмом московської національної душі, її релігійної свідомості, її етичних основ, її, сказати б, “святая святых”, ба того мінімуму “свободи”, який залишає навіть рабам найбільш деспотична влада».

3. Поняття ересі сергіанства пов'язане з іменем митрополита, а згодом і патріарха Московського Сергія (Страгородського), котрий займав відверто конформістську позицію відносно більшовицької влади. В широкому сенсі термін «сергіанство» можна використовувати в сенсі так чи інакше вираженого конформізму щодо антихристиянської державної влади загалом.

4. Два угрупування в середовищі греко-католицької Церкви, котрі змагали, відповідно, або до латинізації обрядового життя, або до його очищення від латинських нашарувань і плекання, натомість, східної обрядової ідентичності.

5. Закінчуючи статтю, Кушнір усе ж висловлював надію на воскресіння Франції: «Очевидно, навіть на дні недолі проблискує світло надії: якийсь геній раси, яка велетенськими ділами позначила себе в історії, може пробудитися в цьому народі, ніби іскра, яку роздує вітер подій. Чи є цим генієм де Голь? Ще рано, щоб можна було на це відповісти. Може він є тільки предтечею того, хто поведе французький народ до обнови. В кожному разі, реакція мусила б бути повна, а напрям шляху протилежним до теперішнього. Роблячи висновки з історичного досвіду, треба сказати, що для цього потрібне могутнє й – обов'язково – болісне потрясіння. Бо тільки з болю страждань родяться великі речі, і тільки з крові виростають герої. Рантьєри, які, сидючи у своїх підміських домах, обчислюють заощаджені франки, не можуть передчувати світання...»

6. В деяких випадках ретрансляція звичних кліше про «тоталітарний» характер українського націоналізму і, особливо, ідейної спадщини Дмитра Донцова набирає безумовно кумедних рис. Уявлення окремих представників академічного середовища про націоналістичний «тоталітаризм» чудово ілюструє наступний фрагмент присвяченої Донцову дисертації Віктора Резніка: «Д. Донцов віддавав перевагу політичним системам тоталітарного типу (італійський фашизм, німецький націонал-соціалізм, ленінсько-сталінський більшовизм тощо). Він бачив ідеальну українську державу з політичним устроєм, який спирається на охлократичні засади, коли невелика партія “орденського типу” накидає свою тоталітарну волю решті суспільства. Він до кінця залишався вірним принципу вождизму. Згідно з моделлю Д. Донцова, влада має належати не натовпу, а невеликій структурі, що стоїть над ним, – партії “орденського” типу. Охлократична еліта експлуатує пасивність, слабкість і неорганізованість мас і править ними, застосовуючи силу, терор і демагогію. Отже, запропонована Д. Донцовим система влади свідомо ніколи не дала б повстати громадянському суспільству, а тому була б нездатною створити модерну націю. Вона була б найпрямолінійнішим, найжорстокішим і найпримітивнішим суспільно-політичним режимом». Як бачимо, дисертант-«донцовознавець» – політолог за фахом – відкрив новий тип охлократії, при якій, як це не парадоксально, «влада має належати не натовпу». Про те, що дисертант принципово не відрізняє партію від ордену, годі й говорити.

7. Фактично, у випадку апелювання Стецька до прогресистської риторики ми бачимо, як сильно міфологія «Прогресу» може афектувати людське мислення. Щоб вирватися з силового поля прогресизму, необхідно не лише відкинути його головні концепти, захопитися ідеалами традиціоналізму тощо, але і вдатися до термінологічної ревізії.

8. Розмежування у політичній топографії «правого» і «лівого» досить проблематичне. Точніше, проблемним є чітке означення меж ідеологічної «правизни». Якщо вважати критерієм розмежування «правих» і «лівих» шкалу «традиційність-прогресизм», то націоналізм варто відносити до правих ідеологій. Натомість якщо прив'язувати «правизну» до економічної проблематики, зокрема захисту капіталістичної системи, то націоналізм, зрозуміла річ, правим у жодному разі не є. Саме в такому сенсі Стецько протиставляє націоналізм і лівим, і правим.

9. «*Regum Novarum*» – написана у 1891 році енцикліка Лева XIII, котра дала поштовх розвитку соціального вчення Католицької Церкви як альтернативи і капіталізму, і соціалізму.

10. Назагал, ідея радісної, творчої праці була достатньо поширеною в націоналістичному середовищі. Це з-поміж іншого можна пояснити оптимістичною налаштованістю самих учасників революційного руху: з радістю, добровільно віддаючись стихії національно-визвольної боротьби, націоналісти вважали, що їй пересічні продуценти тих чи інших дібр, маючи високу мету – службу власній нації, – за сприятливих умов також підходять до власної праці з позицій героїчної етики. Окрім Стецька чималу увагу питанню праці присвячував Євген Онацький (Див. наприклад його статтю «Ідея праці як етична підстава суспільства», а також ширшу роботу «Спрага справедливості»).

11. Ця стаття була підписана криптонімом «В.А.Ш.». На авторство Стецька вказують стиль і, особливо, проблематика статті.

12. Не лише серед широкого загалу людей, що цікавляться ідеями консервативно-націоналістичного спрямування, але й серед дослідників залишається маловідомою концепція, озвучена у 1933 році діячем гетьманського руху в Канаді Володимиром Босим. У виданій того року книзі «Розвал Європи й Україна» Босий передбачив неминучість Другої світової війни, яка, на його думку, мала відновити у Європі цивілізацію традиційного типу. Передбачаючи взаємну боротьбу ліберального, більшовицького та «фашистського» блоків (до «фашизму», щоправда, Босий мав певні симпатії), український монархіст пророкував їхнє взаємне виснаження. Виснажуючи ці блоки, війна також мала нанести велетенського удару по інфраструктурі міст; село, натомість, повинно було зазнати менших жертв. За таких умов, перебуваючи в стані духовного потрясіння, представники європейських народів мали знову об'єднатися довкола Папи Римського і відродити власні держави на засадах монархізму. Не реалізувавшись, концепція Босого, однак, висловлює щирі душевні прагнення людини, котра бридилась матеріалістичною цивілізацією і прагнула відродження традиційного суспільства навіть, як сказали б прогресисти, такими «нелюдними» засобами. Короткий виклад ідей книги Босого див. у моїй статті «Український археофутуризм міжвоєнного часу...»

13. Щоб уникнути хибного розуміння мого ставлення до А. Дугіна, до якого я вже апелював вище, зауважу наступне. Імперські погляди Дугіна є безсумнівними. Однак це, на мою думку, не заперечує значення Дугіна як мислителя-традиціоналіста. Категоричне несприйняття Дугіна, приміром, окремими представниками вітчизняного академічного середовища свідчить не так про

патріотизм, як про їхню національну і політичну інфантильність, пов'язану з браком надійного світоглядного базису, наявність якого могла б забезпечити адекватну, цілком безпечну рецепцію ідей російського філософа. Водночас потрібно пам'ятати, що нездатність самого Дугіна вийти за межі імперської парадигми політичного мислення лиш збіднює його концепції. Той же тон, котрий був продемонстрований Дугіним під час революційних подій в Україні, узагалі є принизливим для інтелектуала. Власне ставлення до постаті А. Дугіна, а також констатацію приреченості імперського шляху розвитку Росії я вже висловлював у статтях «“Розподіл Росії” як альтернатива утопіям євразійства» та «Поza межами соліпсизму Александра Дугіна».

Націоналізм XXI століття: очищення від сугестії Модерну

1. Запропонований французьким просвітником Жаном Кондорсе (1743-1794) термін «політична релігія» перегукується з ідеєю «громадянської релігії» іншого філософа-просвітника – Жана-Жака Руссо (1712-1778). Майже синонімічним, але більш загальним є поняття «світської релігії».

2. Тут німецький дослідник безперечно лукавить. Прогресистські ідеї завжди опановували уми еліти, і вже через еліту – настрої маси. Натомість широкі маси населення нерідко демонстрували власну консервативність. Дуже показовим є приклад Французької революції, що стала наслідком поширення прогресистських ідей насамперед серед еліти (в т. ч. й аристократії). Натомість Вандейське повстання свідчило про всенародну підтримку консервативних цінностей.

3. Влучні зауваження з цього приводу робить П. Геніфе: «Цікаво, як де Местр говорить про націю. Його роздуми здивували б контрреволюціонера, а революціонер навряд чи їх відкинув. Саме тут, у питанні про націю, шляхи революціонерів і де Местра сходяться, хоч сам він цього, напевно, не хотів. Де Местр, зрозуміла річ, повністю відкидає ідею нації як результату договору, об'єднання рівних, котре створене актом волі і може, відповідно, бути ліквідованим новим рішенням. Він, як і Берк, вважає, що націю у жодному випадку не можна ототожнювати з нинішнім поколінням. (...) Нація існує сама по собі». У тому, що де Местр не відкидає націю, а наповнює її поняття органічним змістом, можна знову ж таки побачити консервативно-революційну стратегію мислення.

4. Ця констатація, звісно, не є категоричною. Той же легіонерський рух у Румунії на перше місце, як уже зазначалося, ставив саме релігію. Релігійний компонент був сильно виражений в окремих сегментах франкістського табору в Іспанії (зрештою, захист Церкви був одним із головних гасел антиреспубліканського повстання). Усі націоналістично зорієнтовані рухи міжвоєнного часу можна розкласти у широкий спектр за ознакою трансцендентної чи іманентної орієнтації – піднесення на перше місце релігійних мотивів чи обожнення нації.

5. Показовими є рядки близького до вісниківства Олеса Бабія: «Шпенглер цікавить нас в першій мірі як крайній націоналіст, як речник тих політичних кіл Німеччини, для яких людство є фікцією, а єдиним реально існуючим організмом суспільним є нація» («Освальд Шпенглер»). Фактично, у цитованих рядках маніфестується не просто партикуляризм чи егоїзм, але й національний соліпсизм.

6. Характерним свідченням націоналістичного благородства, котре не має нічого спільного зі сліпотою шовінізму, можна вважати наступні рядки з книги «30 червня 1941 року»: «Перебуваючи у травні 1941 р. у Варшаві, я зустрів випадково на вулиці Прахтля-Моравянського, прокурора з Львівського процесу КЕ ОУН на ЗУЗ. “Я є Ярослав Стецько з КЕ ОУН з Львова”. Прокурор зблід. “Пригадую, пригадую”... по-польськи мимрить. “Будьте спокійні, ми Вас не видамо німцям. Це не є стиль українських націоналістів. І невідомо, чи не треба буде нам ще спільно діяти”...»

7. Ще одним питанням, котре дещо відхиляється від основної лінії нашої розмови, але є доволі важливим, є питання націоналізму і монархії. Справа в тім, що сьогодні, абсолютно безпідставно, існує думка, згідно з якою націоналізм та ідея монархії є несумісними (нібито націоналізм вимагає республіки, а інститут монархії йому чужий), і тому націоналізм є несумісним із традиціоналізмом. Елементарним запереченням цієї думки є історія різних націоналістичних рухів у Європі, котрі або толерували монархію, або навіть виступали за її відновлення. Так, монархічна влада в Іспанії була відновлена саме завдяки перемозі франкістів (інша річ, трон протягом тривалого часу залишався порожнім, адже Франко не довіряв королю Альфонсу XIII, котрий добровільно зрікся престолу й капітулював перед розкладницькими силами). Французький ідеолог і політичний діяч Шарль Морас, який справив чималий вплив на Донцова, вибудовуючи концепцію «інтегрального націоналізму», твердо стояв на роялістських позиціях і прагнув відновлення королівської влади у Франції. Що стосується українського націоналізму, то націоналістам ішлося не так про республіку, як про міцну незалежну державу. Тобто питання устрою цієї держави для них було досить вторинним. З гетьманцями (модель монархії яких, між іншим, була досить далекою від традиційних уявлень) ОУН вела політичну боротьбу так само, як і з переконаними республіканцями УНРівського середовища. Ідея монархічної влади не знайшла свого відображення в націоналістичному дискурсі передусім тому, що в Україні не було не тільки тривалої монархічної традиції, але й достойного претендента на те, щоб таку традицію започаткувати (з ОУН плідно співпрацював Вільгельм Габсбург, проте ніяких монархічних прагнень цей палкий патріот України, здається, не плекав).

8. Окремі частини «Перспектив...» були опубліковані раніше у націоналістичних часописах.

9. Ця книга писалася протягом квітня-жовтня 2013 року. Відповідно, пишучи заключний розділ, я відштовхувався від політичної ситуації, котра існувала восени того року, і деякі мої тези необхідно сприймати саме в контексті тогочасної ситуації. Готуючи книгу до друку, я відмовився від ідеї внести зміни до її заключного розділу з урахуванням суспільно-політичних змін, що відбу-

лися в країні. Станом на квітень 2014 року є очевидним фактом те, що національна революція ще не перемогла, а якщо й називати події листопада-лютого 2013-2014 років національною революцією, то за цією революцією має неодмінно відбутись революція націоналістична. Саме це й спонукало мене не вносити зміни до заключного розділу.

10. Тезу про типологічну схожість Іранської та Іспанської революції висловлюють навіть ліберальні теоретики. Показовим тут можна вважати американського соціолога релігії Пітера Бергера, котрий, обґрунтовуючи власну концепцію десекуляризації, ставить приклади Ірану та Іспанії в один ряд (Див. його статтю у культовому збірнику «The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics» (1999 р.), із появи якого власне й розпочалися численні дискусії про т. зв. десекуляризацію та постсекулярність).

11. Мова йде про «вимушену» секулярність, котра диктується не ідеалом, а існуючим станом речей. Релігійний, «теологічний» компонент за умов існування цієї секулярної моделі має бути втіленим в життя настільки, наскільки це можливо.

12. Надійним союзником української держави повинні також стати національно-революційні рухи тих європейських країн, у яких продовжуватимуть існувати демоліберальні режими. Ці рухи фактично можуть виконувати роль «п'ятої колони», зміцнюючи таким чином силу і престиж України і ослаблюючи її противників. Важливим напрямком співпраці повинні бути ісламські країни, незгідні з утвердженням мондіалізму.

13. Концепція археофутуризму запропонована французьким філософом, ідеологом «нових правих» Гійомом Фаєм (Див. його однойменну працю). Попри те, що не з усіма думками Фая можна погодитися, його концепція є досить привабливою, позаяк накреслює технічний бік традиціоналістичної стратегії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Алетіяно Є. Слово як криця / Є. Алетіяно // Визвольний шлях. – 1974. – Кн. 3-4 (312-3).
2. Ареопагит, Дионисий. О небесной иерархии [електронний ресурс] / Дионисий Ареопагит. – Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/content/dionisiy-areopagit-o-nebesnoy-ierarhii>.
3. Ареопагит, Дионисий. О Церковной иерархии [електронний ресурс] / Дионисий Ареопагит. – Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/content/dionisiy-areopagit-o-cerkovnoy-ierarhii>.
4. Артюх В. Про елементи міфічного в конструюванні української національної ідентичності (на прикладі публіцистики М. Костомарова та Д. Донцова) / В. Артюх // Вісник Сумського державного університету. – 2007. – №2.
5. Бабій О. Освальд Шпенглер / Олесь Бабій // Національна думка. – 1926. – Ч. 4.
6. Бабій О. [Рец. на:] Дмитро Донцов: Націоналізм. Львів, 1926, стор. 250 // Національна думка. – 1926. – Ч. 3.
7. Баган О. Геополітичні стратегії Дмитра Донцова і посилення українського націоналізму на початку ХХ ст. / Олег Баган // Український націоналізм: історія та ідеї. Науковий збірник. Вип. I / За ред. О. Багана. – Дрогобич: Посвіт, 2009.
8. Баган О. Ідейна еволюція Дмитра Донцова у ранній, соціалістичний, період творчості / Олег Баган // Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2011. – Вип. 70 (№3).
9. Баган О. Націоналізм і націоналістичний рух / Олег Баган. – Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 1994.
10. Багрянний І. «Тріумф» рабовласників / Іван Багрянний // Ми ще повернемося! – 1955. – Ч. 3.
11. Бандера С. Питання атомної війни і визвольна революція (3) / Степан Бандера // Визвольний шлях. – 1958. – Кн. 2/50 (124).
12. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
13. Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали / З. Бауман. – Лондон: Блэкуэлл, 1995.
14. Бачинська-Донцова М. [Рец. на:] В. Домонтович, «Доктор Серафікус», накладом В-ва «Українська трибуна», Мюнхен, 1947 // ЛНВ. – 1948. – Кн. I (на чужині).
15. [Бжеський Р.] Паклен Р. Основи українського націоналізму і українські націоналісти / Р. Паклен. – Т. 3. – Чужина, 1978.

16. [Бжеський Р.] Задеснянський Р. Правда про Мосендза і його твори. – Б.м., Б.р.
17. [Бжеський Р.] Задеснянський Р. Україна (Курс українознавства для гуртків молоді та самоосвіти) / Р. Задеснянський. – Віндзор, Б.р.
18. Бедрій А. Вплив Дмитра Донцова на формування ОУН / А. Бедрій // Авангард. – 1983. – Ч. 3-4 (168-169).
19. Бенуа А. де. Інтелектуальний пейзаж Франції / Ален де Бенуа // Бенуа А. де. Против либерализма (к Четвертой политической теории) / Пер. фр. и предислов. А. Дугина. – СПб.: Амфора, 2009.
20. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев – М.: Наука, 1990.
21. Бердяев Н. А. Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы / Н.А. Бердяев. – М.: Феникс, ХДС-пресс, 1991.
22. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М.: АСТ, 2005.
23. Бодрийяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр; [Перевод с французского и сопроводительная статья С. Зенкина]. – М.: Рудомино, 2001.
24. Бодрийяр Ж. Божиста лівиця / Ж. Бодрийяр; Пер. з фр. Л. Кононович. – Львів: Кальварія, 2007.
25. Бойко Ю. Основи українського націоналізму / Юрій Бойко. – На чужині, 1951.
26. Болтон К. Твітеристи всього світу єднайтеся! Цифрові нові ліві як контрольована опозиція [електронний ресурс] / Керрі Болтон. – Режим доступу: <http://ntz.org.ua/?p=3197>.
27. Босий В. Розвал Європи й Україна / Володимир Босий. – Монреаль: Католицька Україна, 1933.
28. Вассиян Ю. Досконалість християнства / Ю. Вассиян // Вассиян Ю. Суспільно-філософічні нариси. – Чикаго, 1958.
29. Вассиян Ю. Життя, як ідея / Ю. Вассиян // Пробоєм. – 1941. – Число 7-8 (96-97).
30. Вассиян Ю. Завдання української історіографії / Ю. Вассиян // Вассиян Ю. Суспільно-філософічні нариси. – Чикаго, 1958.
31. Вассиян Ю. Пацифізм і психологія української миролюбности / Ю. Вассиян // Вассиян Ю. Суспільно-філософічні нариси. – Чикаго, 1958.
32. Вассиян Ю. Простір між Московією і Візантією / Ю. Вассиян // Вассиян Ю. Суспільно-філософічні нариси. – Чикаго, 1958.
33. Веннер Д. Жить согласно собственной Традиции [электронный ресурс] / Доминик Веннер; пер. и предислов. Антона Денисова. – Режим доступа: <http://cytadel.org/articles/zhit-soglasno-sobstvennoj-traditsii>
34. Веденеев Д. В. Двобій без компромісів. Протиборство спецпідрозділів ОУН та радянських сил спецоперацій. 1945-1980 роки: Монографія / Д. В. Веденеев, Г. С. Биструхін. – К.: К.І.С., 2007.
35. Вишинський С. Європейський проект: між Традицією та (після) модерном / Святослав Вишинський // Наукові записки. Серія «Культурологія». Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Культура в горизонті сталих і плінних ідентичностей» (12-13 квітня 2013 року, м. Острогор). Частина

- І. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013.
36. Вишинський С. Д. Онтологічні виміри інтегрального традиціоналізму : Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : Спеціальність 09.00.01 – «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / Святослав Дмитрович Вишинський ; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К., 2013.
37. Відейко М. Ю. Наукова спадщина Олега Ольжича / Відейко М. Ю., Кот С. І. – К.: Наш час, 2008.
38. Віднянський С. Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині: Український вільний університет (1921-1941 рр.) / Степан Віднянський ; Інститут історії України НАН України. – К., 1994.
39. Вітошинський Б. В обороні перед червоним заливом / Борис Вітошинський // Клич нації. – 1976. – Ч. 1 (27).
40. Вітошинський Б. Національна революція чи «нові стежки»? / Борис Вітошинський // Клич нації. – 1974. – Ч. 6 (21).
41. Гікавий М. Д-р Дмитро Донцов – ідеолог українського націоналізму / М. Гікавий // Вісник ООЧСУ. – 1983. – Ч. 3.
42. Гікавий М. Незабутній Дмитро Донцов / М. Гікавий // Вісник ООЧСУ. – 1983. – Ч. 1.
43. Гікавий М. Студентські роки д-ра Донцова / М. Гікавий // Вісник ООЧСУ. – 1983. – Ч. 9.
44. Гірник О. Дм. Донцов «Клич доби»: радикальна готика і виклики Кіберсередньовіччя [електронний ресурс] / Олег Гірник. – Режим доступу: <http://dontsov-nic.org.ua/?m=content&d=view&cid=388>
45. Гірник О. Пошук ідентичності як «*principiū movens*» творчості Гавриїла Костельника / Олег Гірник // Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника ; Дизайн серії Надії Пономаренко. – Серія *Ucrainica: ad fontes*. Книга III. – Ужгород: Гражда, 2008.
46. Гірник О. Український греко-католицизм як релігійна субкультура: перспективи «теології визволення» чи апокаліпсис «радикальної готики»? [електронний ресурс] / Олег Гірник. – Режим доступу: <http://dontsov-nic.org.ua/?m=content&d=view&cid=300>.
47. Геніфе П. «Рассуждения о Франции» Ж. де Местра и Французская революция [электронный ресурс] / П. Геніфе. – Режим доступа: <http://annuaire-fr.narod.ru/statji/Genife-fe2003.html>
48. Генон Р. Восточная метафизика / Рене Генон // Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Рене Генон. – М.: Беловодье, 2004.
49. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Эксмо, 2008.
50. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Рене Генон. – СПб.: Азбука, 2010.
51. Говелз Дж. В. Євгеніка? [електронний ресурс] / Джон Вільям Говелз. – Режим доступу: <http://zentropa.net/teksty/jevgenika.html>.
52. Головин Е. Буржуа – люди антимифа [електронний ресурс] / Е. Головин. – Режим доступа: <http://zavtra.ru/content/view/2008-08-2772/>.

53. Грицай О. Життя і діяльність Євгена Коновальця до революції 1917 року / Остап Грицай // Євген Коновалець та його доба / Передне слово проф. д-ра Юрія Бойка. – Мюнхен: Фондація ім. Євгена Коновальця, 1974.
54. Геркен-Русова Н. Про касту кавалерів і про гаспидів / Н. Геркен // Батава. – 1941. – № 2-3.
55. Геркен-Русова Н. Місія України в світлі київської містики та її мистецької символіки / Н. Геркен-Русова // Вісник ООЧСУ. – 1965. – Ч. 4 (195).
56. Д. К. Дмитро Донцов (1883-1973) / Д. К. // Самостійна Україна. – 1973. – Ч. 3-4 (255-256).
57. Давиденко В. Донцов на Наддніпрянщині / В. Давиденко // Вісник ООЧСУ. – 1973. – Ч. 11. (295).
58. Дем'ян Г. Степан Бандера в українському пісенному фольклорі / Г. Дем'ян // Українські проблеми. – 1995. – №2.
59. [Добрянський М.] Лагодівський М. Дмитро Донцов. Його роля в формуванні модерного українства / М. Лагодівський // Проблеми: Місячний журнал національно-державної думки. – 1947.
60. Донцов Д. Безідейні суєслови (ідеологія і чин) / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
61. Донцов Д. «Божки» (З приводу нового роману В. Винниченка) / Д. Донцов // Вісниківство: літературна традиція та ідеї. Науковий збірник: Вип. 2 / Ред. кол.: О. Баган (голова), П. Іванишин (заст. голови), В. Дончик та ін. – Дрогобич: Посвіт, 2012.
62. Донцов Д. Від містики до політики / Дмитро Донцов. – Торонто, 1957.
63. Донцов Д. Великий бенкет / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1957. – Кн. 11/47 (121).
64. Донцов Д. Власні традиції, а не «московська отрута» / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
65. Донцов Д. Вступне слово / Д. Донцов // Стецько Я. 30 червня 1941 / Ярослав Стецько ; Передмова д-ра Дмитра Донцова. – Торонто: Гомін України, 1967.
66. Донцов Д. Головні прикмети провідної касты / Д. Донцов // Батава. – 1941. – № 2-3.
67. Донцов Д. Дві літератури нашої доби / Д. Донцов. – Торонто: Гомін України, 1958.
68. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій / Д. Донцов. – Львів: Українське видавництво, 1941.
69. Донцов Д. Демократичні фарисеї і націоналізм [електронний ресурс] / Дмитро Донцов. – Режим доступу: http://dontsov.blogspot.com/2008/05/blog-post_2631.html.
70. Донцов Д. До традицій / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1951. – Ч. 3 (42).

71. Донцов Д. Доба «релігійних» війн / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1958. – Кн. 3/51 (125).
72. Донцов Д. Дон Кіхотам монархізму / Д. Донцов // Державна нація. – 1927. – Ч. 1.
73. Донцов Д. Донцовські ідеї нас зобов'язують [Інтерв'ю Б. Вітошинського з Д. Донцовим; 25 лютого 1972 року] / Д. Донцов, Б. Вітошинський // Клич нації. – 1977. – Ч. 1 (31).
74. Донцов Д. Дух нашої давнини / Дмитро Донцов. – Мюнхен-Монтреаль, 1951.
75. Донцов Д. Дух Росії / Д. Донцов ; Пер. з нім. В. Вишинського та Івана Зимомрі. – К.: Українська видавнича спілка ім. Ю.Липи, 2011.
76. Донцов Д. Демонократи заходу, Москва і наші прогресисти проти націоналізму / Дмитро Донцов // Клич нації. – 1971. – Ч. 1.
77. Донцов Д. Дороговказ Григорія Сковороди нашій сучасності / Дмитро Донцов // Клич нації. – 1973. – Ч. 3 (12) – 5 (14).
78. Донцов Д. За який провід? : [Відчит виголошений на бенкеті в Принс Едвард готелі у Вінсдорі, Онт. в дні 29. травня 1948 р.] / Дмитро Донцов. – Б.м., Б.р.
79. Донцов Д. За яку Україну? / Дмитро Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
80. Донцов Д. За яку революцію? / Дмитро Донцов. – Торонто, 1957.
81. Донцов Д. Заповіт Святослава та ідилічні смерди / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
82. Донцов Д. Емігрантські та советські марксистки проти націоналізму / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1966. – Ч. 3 (205).
83. Донцов Д. Енгельс, Маркс і Лясаль про неісторичні нації / Д. Донцов. – К., 1918.
84. Донцов Д. Ідеологи голоти / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
85. Донцов Д. Іродові слуги на еміграції / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1963. – Ч. 2 (171).
86. Донцов Д. «Касандра» Лесі Українки і проблема віщунства / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1962. – К. 4-5 (174).
87. [Донцов Д.] Devius. Коли падатиме большевизм... / Devius // Визвольний шлях. – 1955. – Кн. 8. (Ч. 8-94).
88. Донцов Д. Культура примітивізму: головні підстави російської культури / Д. Донцов. – Черкаси: Сіяч, 1919.
89. Донцов Д. Між дияволом і Велзевулом / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1951. – Ч. 2 (49).
90. Донцов Д. «Модерні» суєслови в новому кожуху / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1967. – Ч. 10 (224).

91. Донцов Д. Мудрість «божевільних» / Дмитро Донцов // Визвольний шлях. – 1954. – Кн. I (Ч. 1-76).
92. [Донцов Д.] Чорний Д. На черзі / Д. Чорний // Праця. – 1910. – № 2-3.
93. Донцов Д. Націонал-марксисті і релігія / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1954. – Кн. 5 (Ч. 5-80).
94. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов. – Львів: Нове життя, 1926.
95. Донцов Д. Національні гермафродити / Д. Донцов // Наш голос. – 1911. – № 7.
96. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря (містика лицарства запорізького) / Дмитро Донцов. – Торонто: Гомін України, 1961.
97. Донцов Д. Об'єднання нації, не партій / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
98. Донцов Д. Пам'яті В. В. Радзимовської / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1956. – Ч. 2 (88).
99. Донцов Д. Патріа чи Еклезія? / Д. Донцов // ЛНВ. – 1928. – Ч. 10.
100. Донцов Д. Підкоп ідеї націоналізму / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1948. – Ч. 10.
101. Донцов Д. Підстави нашої політики / Д. Донцов. – Нью Йорк, 1957.
102. Донцов Д. Поет апокаліптичних літ / Д. Донцов // Євген Маланюк. В 15-річчя з дня смерті / Упор. Оксана Керч. – Філадельфія, 1982.
103. Донцов Д. Правда прадідів великих / Д. Донцов. – Філадельфія, 1952.
104. Донцов Д. Приклад Еспанії / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1952. – Ч. 12 (63).
105. Донцов Д. Про «молодих» / Д. Донцов // Донцов Д. Літературна есеїстика. – Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2010.
106. Донцов Д. Прогресивний параліж прогресистів / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1962. – Ч. 7-8 (165-166).
107. [Донцов Д.] Д. Д. Релігія і визвольний рух / Д. Д. // Вісник ООЧСУ. – 1949. – Ч. 4 (27).
108. Донцов Д. Росія чи Європа / Д. Донцов. – Лондон, 1955.
109. Донцов Д. Рік 1918, Київ. – Торонто: Гомін України, 1954.
110. Донцов Д. Своя традиція або – чужий кий / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
111. Донцов Д. Сила крові («Три хвилини» Лесі Українки) / Д. Донцов // Вісник ООЧСУ. – 1951. – Ч. 2 (49).
112. Донцов Д. Слово до молоді [електронний ресурс] / Д. Донцов. – Режим доступу: <http://dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=147>.
113. Донцов Д. «Співаник УПА» – універсал нової України / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1951. – Ч. 7 (48).
114. Донцов Д. Сучасне політичне становище нації і наші завдання: [Реферат на 2-м всеукраїнським студентським з'їзді в липні 1913 у Львові] / Д. Донцов. – Львів, 1913.
115. Донцов Д. Три роки відновленого “Л.-Н. Вістника” / Д. Донцов // ЛНВ. – 1925. – Кн. 7-8.

116. Донцов Д. Церква і націоналізм / Д. Донцов // ЛНВ. – 1924. – Ч. 5.
117. [Донцов Д.] Д. Фарисеї без маски / Д. // Визвольний шлях. – 1951. – Ч. 3 (42).
118. Донцов Д. Хрест проти диявола : [Відчит виголошений в Мессей Гал в Торонто, 22. II. 1948] / Дмитро Донцов. – Б.м., Б.р.
119. Донцов Д. Шевченко і патріоти / Д. Донцов // Наш голос. – 1911. – № 5.
120. Донцов Д. Шлях у провалля (зараза націонал-комунізму) / Д. Донцов // Донцов Д. Московська отрута. – Торонто-Монтреаль, 1955.
121. [Донцов Д.] Д. Д. Шеста колона / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1950. – Ч. 5 (32).
122. Донцов Д. Що таке “українізація” України / Д. Донцов // ЛНВ. – 1929. – Кн. 11.
123. Донцов Д. Ювілей триумфу найбільшої брехні / Д. Донцов // Визвольний шлях. – 1952. – Ч. 12 (63).
124. Донцов Д. Якою має бути література / Д. Донцов. – Торонто, 1949.
125. Донцов Д. Яфетові і Хамові сини / Д. Донцов // На варті. – 1949. – Ч. 2.
126. Дорошенко В. “Літературно-науковий вісник” (з нагоди 50-річчя заснування) / Володимир Дорошенко // ЛНВ. – 1948. – Кн. I (на чужині).
127. Дугин А. Консервативная Революция (краткая история идеологий Третьего Пути) [электронный ресурс] / А. Дугин. – Режим доступа: <http://elements.lenin.ru/1konsrev.htm>.
128. Дугин А. Логика вечности: возможна ли общая теория консерватизма [электронный ресурс] / А. Дугин. – Режим доступа: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=77&tek=8331&issue=223>.
129. Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала / А. Дугин. – М.: Академический Проект, 2010.
130. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М.: Евразийское движение, 2009.
131. Дугин А. Г. Философия политики / А. Г. Дугин – М.: Арктогея, 2004.
132. Дяків-Горновий О. Яка філософія – ідеалістична чи матеріалістична – обов’язує членів ОУН? / Осип Дяків-Горновий // Дяків-Горновий О. Ідея і чин : Повна збірка творів. – Нью Йорк-Торонто-Мюнхен, 1968.
133. Єндик Р. Дмитро Донцов – ідеолог українського націоналізму / Ростислав Єндик. – Мюнхен: Українське видавництво, 1955.
134. Жарський Р. Диверсія проти націоналістичного руху / Роман Жарський // Клич нації. – 1974. – Ч. 2 (17).
135. Жарський Р. Ідеологічне баламучення / Роман Жарський // Клич нації. – 1974. – Ч. 3 (18).
136. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Славой Жижек. – Москва, 2003.
137. Забілий Р. Як КГБ «дописував» спогади повстанців [електронний ресурс] / Руслан Забілий. – Режим доступа: <http://www.istpravda.com.ua/columns/4d7ec7176e86e/>.
138. Загребельний І. Війна і Провидіння [електронний ресурс] / Ігор

- Загребельний. – Режим доступу: http://zahrebelnyj.blogspot.com/2013/01/blog-post_29.html.
139. Загребельний І. Націоналістичний рух і проблеми екології [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://banderivets.org.ua/natsionalistychnyj-ruh-i-problemy-ekologiyi.html>.
140. Загребельний І. Оптимізм, або Чому я не вірю в перемогу націоналістичного руху [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: http://zahrebelnyj.blogspot.com/2012/12/blog-post_17.html.
141. Загребельний І. Поза межами соліпсизму Александра Дугіна [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://zahrebelnyj.blogspot.com/2014/03/blog-post.html>.
142. Загребельний І. «Розподіл Росії» як альтернатива утопіям євразійства [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://dontsovnic.org.ua/?m=content&d=view&cid=496>.
143. Загребельний І. Степан Бандера: міфологія української свободи [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://zahrebelnyj.blogspot.com/2014/03/1.html>.
144. Загребельний І. Християнство і ритми цивілізації [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://politosophia.org/page/khrystyanstvo-i-rytmy-tsyvilizatsii-iii.html>.
145. Загребельний І. Український археофутуризм міжвоєнного часу: Володимир Босий і його «Розвал Європи» [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://zentropa.net/teksty/ukrayins-kij-arheofuturizm-mizhvoyennogo-chasu.html>.
146. Загребельний І. Contra spem spero: національно- та консервативно-революційна перспектива [електронний ресурс] / Ігор Загребельний. – Режим доступу: <http://banderivets.ho.ua/index.php?page=pages/zmistdo/201202/article03>.
147. Зайцев О. Донцов і ми: неювілейні думки до ювілею ідеолога «чинного націоналізму» [електронний ресурс] / О. Зайцев. – Режим доступу: http://zaxid.net/home/showSingleNews.do?dontsov_i_mi_neyuvileyni_dumki_do_yuvileyu_ideologa_chinnogo_natsionalizmu&objectId=1292176
148. Іванишин В. Нація. Держава. Націоналізм / В. Іванишин. – Дрогобич: Відродження, 1992.
149. Іванишин В. Українська ідея і перспективи націоналістичного руху / В. Іванишин – Дрогобич: ВФ «Відродження», 2000.
150. Іванишин П. Вульгарний «неоміфологізм»: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка / Петро Іванишин. – Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 2001.
151. [Гльницький Р.] Кричевський Р. ОУН в Україні, ОУН (з) і ЗЧ ОУН: причинки до історії українського націоналістичного руху / Р. Кричевський. – Нью Йорк – Торонто, 1962.
152. Касьянов Г. До питання про ідеологію організації українських націоналістів (ОУН): аналітичний огляд [електронний ресурс] / Г. Касьянов. – Режим доступу: <http://www.istpravda.com.ua/research/2012/01/16/55531/>.
153. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму / Г. Касьянов. – К., 1999.

154. Квіт С. Дмитро Донцов: ідеологічний портрет : Монографія / С. Квіт. – К.: ВЦ «Київський університет», 2000.
155. Квіт С. Основи герменевтики : Навч. посібн. / С. Квіт. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003.
156. Квіт С. Тарас Шевченко як міт у творчості Дмитра Донцова / С. Квіт // Визвольний шлях. – 2003. – Кн. 3.
157. Кедрин І. Життя – події – люди. Спомини і Коментарі / Іван Кедрин. – Нью Йорк: Видавництво кооператива «Червона калина», 1976.
158. Кодряну З. К. Моим легионерам / З. К. Кодряну. – Тамбов: Ex Nord Lux, 2009.
159. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М.: Республика, 2002.
160. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008.
161. Коновалець Є. «Я б'ю в дзвін, щоб зрушити справу ОУН з мертвої точки...». Невідомі документи Організації Українських націоналістів / Передм. А. Кентій, В. Лозинський. – К.: Темпора, 2003.
162. Конрад М. Націоналізм і католицизм / М. Конрад. – Львів: Бібліотека УКС, 1934.
163. Кортес Х.-Д. Політика і теологія (Про те, як у кожен велику політичну проблему захована проблема релігійна) / Хуан Доносо Кортес // Визвольний шлях. – 1956. – Кн. 7/31 (105).
164. Косач Ю. Вільна українська література : [Доповідь] / Юрій Косач // Мистецький український рух: Збірники літературно-мистецької проблематики. – Збірник І. – Мюнхен-Карльфельд, 1946.
165. Косач Ю. Еней і життя інших / Юрій Косач // МУР: Альманах – 1946. – Ч. 1.
166. Косик В. Спецоперації НКВД-КГБ проти ОУН: боротьба Москви проти українського націоналізму 1933-1943. Дослідження методів боротьби / В. Косик. – Львів: Галицька Видавнича Спілка, 2009.
167. Костельник Г. Релігійні фалші нових часів / Г. Костельник. – Львів, 1937.
168. Кравчук Р. «Вогняні межі» Олени Теліги / Роман Кравчук // Наш клич. – 1992. – Ч. 1-2.
169. Курилас Б., о. Есей про цивілізацію та стилі / Отець Б. Курилас, ЧНІ // Визвольний шлях. – 1957. – Кн. 2/38 (112).
170. Кушнір М. Велике непорозуміння історії / М. Кушнір // Вісник ООЧСУ. – 1962. – Ч. 10 (168).
171. Кушнір М. Внутрішнє життя і зовнішня діяльність / М. Кушнір // Вісник ООЧСУ. – 1969. – Ч. 1 (238).
172. Кушнір М. Перспективи українського християнського націоналізму / Михайло Кушнір. – Філадельфія: Америка, 1973.
173. Кушнір М. Стиль сучасної мислі / М. Кушнір // Визвольний шлях. – 1979. – Кн. 9 (378).
174. Кушнір М. Щастя і покликання людини / М. Кушнір // Вісник ООЧСУ. – 1969. – Ч. 2 (239).

175. Л. В. Незабутня зустріч / Л. В. // Шлях перемоги. – 24 серпня 2011 р. – № 34 (2983).
176. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Дітер Лангевіше ; [Пер. з німецької]. – К.: «К.І.С.», 2008.
177. Лапичак Т. Український націоналізм: критика і оборона / Тома Лапичак ; Передмова М. Шлемкевича. – Ньюарк, 1962.
178. Леонтьев К. Н. Записки отшельника / К. Н. Леонтьев. – М.: АСТ, 2004.
179. Лефевр М. Они предали Его: От либерализма к отступничеству / Марсель Лефевр, архиепископ ; Пер с фр. М. Заслонова. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007.
180. Липа Ю. Призначення України / Ю. Липа. – Нью Йорк: Накладом Української книгарні «Говерля», 1953.
181. Липинський В. Архів. – Том 7. – Листи Осипа Назарука до Вячеслава Липинського / Ред. Іван Лисяк-Рудницький ; за заг. ред. Євгена Зибкілевича. – Філадельфія, 1974.
182. Луньо Є. Степан Бандера в пісенному фольклорі Яворівщини / Є. Луньо // Визвольний шлях. – 1999. – Кн. 10 (619).
183. М. П. [Рец. на:] Володимир Мартинець: ідеологія організованого і т. зв. волевого націоналізму, Аналітично-порівняльна студія, Вінніпег, 1954, Друком «Нового Шляху», стор. 200 / М. П. // Розбудова держави. – 1954. – Ч. 1 (12).
184. [Майстренко І.] Бабенко А. Ідея і чин / А. Бабенко // Вперед. – 1954. – Ч. 2 (39).
185. Маланюк Е. Буряне поліття / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. I / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1962.
186. Маланюк Е. Дмитро Донцов (До 75-річчя) / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. II / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1966.
187. Маланюк Е. До проблеми большевизму / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. II / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1966.
188. Маланюк Е. Нариси з історії нашої культури / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. II / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1966.
189. Маланюк Е. Наступ мікробів / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. I / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1962.
190. Маланюк Є. Нотатники (1936-1968) : [Документально-художнє видання] / Євген Маланюк. – К.: Темпора, 2008.
191. Маланюк Е. Поезія і вірші / Е. Маланюк // Маланюк Е. Книга спостережень. Т. I / Е. Маланюк. – Торонто: Гомін України, 1962.
192. Маланюк Е. Про псевдонауковість марксизму / Е. Маланюк // Вісник ООЧСУ. – 1961. – Ч. 10 (156).
193. Маланюк Е. Серпень: поезій книга IX / Е. Маланюк. – Нью-Йорк: В-во Нью-Йоркської групи, MCMLXIV.
194. Маланюк Е. 1922-1962 / Е. Маланюк // Вісник ООЧСУ. – 1962. – Ч. (167).
195. Мангейм К. Диагноз нашого времени / К. Мангейм. – М.: Юрист, 1994.
196. Маслак О. «Національний традиціоналізм» – політична філософія кола бухарестської «Батави» (пролегомени до реконструкції основних ідей) /

- Олександр Маслак // Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2011. – Вип. 70 (№3).
197. Мартинець В. Ідеологія організованого і так званого волевого націоналізму / Володимир Мартинець. – Вінніпег: Новий шлях, 1954.
198. Мартинець В. Микола Бердяєв і його філософія нерівності / В. Мартинець // Національна думка. – 1927. – Ч. 3.
199. Мартинець В. Наша тактика / В. Мартинець // Розбудова нації. – 1930. – № 1-2 (25-26).
200. Матюхін А. Україніка «Волшебной Горы» [електронний ресурс] / Андрій Матюхін. – Режим доступу: <http://ar25.org/sites/default/files/node/2013/06/22559/ukrayinikavolshiebnoigory-anriimatiukhinnarodniioqliadach.pdf>.
201. Мечник С. Люди, роки й події (спогади: четверта частина) / С. Мечник. – Мюнхен: Українське видавництво, 1986.
202. Мороз В. Портрет Осипа Дяківа-«Горнового» / Володимир Мороз – Торонто-Львів: Видавництво «Літопис УПА», 2010.
203. Московський агент Віктор Петров // Вісник ООЧСУ. – 1970. – Ч. 2 (251).
204. Мосендз Л. Мосендз в листах (3 листів Л. Мосендза до родини інж. Арсена Шумовського) / Л. Мосендз // ЛНВ. – 1949. – Кн. 2 (на чужині).
205. Мох О. Книжки і люди / Олександр Мох. – Торонто: Добра книжка, 1953.
206. Мох Р. Перспективи нашої боротьби : [Передрук підпільних матеріалів]. – Б.м., 1949.
207. Мухин М. Драгоманов без маски / М. Мухин // Визвольний шлях. – 1962. – Кн. 6/101 (175).
208. Мухин М. І. Франко як критик Драгоманова / М. Мухин // Визвольний шлях. – 1956. – Кн. 6/30 (104).
209. Мухин М. Чудацьке навернення / М. Мухин // Визвольний шлях. – 1951. – Ч. 1 (40) – 3 (42).
210. Мірчук П. Нарис історії ОУН. Т. І: 1920-1939 / Петро Мірчук ; За ред. С. Ленкавського. – Мюнхен-Лондон-Нью-Йорк: Українське видавництво, 1968.
211. Наумович С. Винниченко, Грушевський, Сартр... / Софія Наумович // Визвольний шлях. – 1972. – Кн. 8-9 (293-94).
212. Національні лідери Європи: ідеологічні портрети / Відповідальний редактор і упорядник О. Баган – Дрогобич: Відродження, 2011.
213. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К.: Основи, 1993.
214. О. П. Ідеологія «лівого християнізму» / О. П. // Визвольний шлях. – 1962. – Кн. 7-8 (176).
215. Онацький Е. Ідея праці, як етична підстава суспільства / Е. Онацький // Пробоєм. – 1941. – Число 7-8 (96-97).
216. Онацький Є. Спрага справедливості (нариси з суспільного життя) / Євген Онацький. – Буенос Айрес: Перемога, 1955.

217. Онацький Є. У Вічному Місті: Записки українського журналіста. Т. IV / Євген Онацький. – Торонто: Новий шлях, 1989.
218. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гассет ; Пер. Вольфрама Бурггарда. – Нью Йорк, 1965.
219. Пастух Б. Володимир Винниченко в оцінці Дмитра Донцова. Конфлікт двох онтологій / Б. Пастух // Вісниківство: літературна традиція та ідеї: Зб. наукових праць, присвяч. пам'яті В. Іванишина. – Дрогобич, 2009.
220. Петров В. Історіософічні етюди / Віктор Петров // Мистецький український рух: Збірники літературно-мистецької проблематики. – Збірник I. – Мюнхен-Карльфельд, 1946.
221. [Петров В.] Домонтович В. Проза в 3-х тт. – Т. I. – Апостоли. Дівчина з ведмедиком. Аліна і Костомаров. Доктор Серафікус / В. Домонтович ; Редакція і супровідна стаття Юрія Шевельова. – Б.м.: Сучасність, 1988.
222. Пундик Ю. Український націоналізм / Юрій Пундик. – Париж: Націоналістичне видавництво в Європі, 1966.
223. Ребет Д. Націоналістична молодь і молодечий націоналізм / Дарія Ребет // Євген Коновалець та його доба / Переднє слово проф. д-ра Юрія Бойка. – Мюнхен: Фондація ім. Євгена Коновальця, 1974.
224. [Редакційна] // ЛНВ. – 1948. – Кн. I (на чужині).
225. [Редакція] Наше завдання // Клич нації. – 1971. – Ч. 1.
226. Резнік В.В. Державницькі теорії Д.Донцова і В.Липинського: порівняльний аналіз : Автореф. дис. на здобуття наук. степеня канд. політ. наук : Спеціальність 23.00.01 – «Теорія та історія політичної науки» / Віктор Віталійович Резнік ; Національна академія наук України, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса. – К., 2008.
227. Розгін І. Валентина Радзимовська: короткий нарис життя та наукової й громадської її діяльності / Іван Розгін. – Вінніпег, 1968.
228. Рудий М. Будьте чесні! / Мирослав Рудий // Клич нації. – 1972. – Ч. 2 (6).
229. Рудий О. Дивний збіг думок чи плянова диверсія? / Орест Рудий // Клич нації. – 1971. – Ч. 1.
230. Рудницький С. До основ українського націоналізму / Степан Рудницький. – Відень-Прага, 1923.
231. Русов Ю. Євген Маланюк і поезія Визвольних змагань / Юрій Русов // Визвольний шлях. – 1969. – Кн. 2 (251).
232. Семеняка О. Консервативна революція як філософсько-політична парадигма в контексті феномену справа / Олена Семеняка // Критика як філософська настанова. Тези П'ятої Міжнародної студентсько-аспірантської конференції «Філософія. Нове покоління». – Київ: НаУКМА, 2010.
233. Семеняка Е. Консервативная Революция как мифологический модернизм / Елена Семеняка // Деконструкция: В поисках темного Логоса. Археомодерн. К русской философии. – 2012. – Вып. 4.
234. Семеняка О. Консервативно-революційна альтернатива модернізму в політичній публіцистиці Ернста Юнгера / Олена Семеняка // Філософія. Нове покоління. Шоста всеукраїнська студентсько-аспірантська філософська

конференція «Філософія. Нове покоління філософії та науки». 10-11 березня 2011 року, Київ, НаУКМА. – Київ: Національний університет Києво-Могилянська академія, 2011.

235. Семеняка О. Концепт «людини особливого типу» в консервативній революції (на прикладі Анарха Юнгера та правого анархіста Еволи) / Олена Семеняка // *Мегістеріум. Історико-філософські студії*. – 2010. – Вип. 39.

236. Семеняка О. «Новий націоналізм» Ернста Юнгера як метафізичний кодекс «нового людського типу» [електронний ресурс] / О. Семеняка – Режим доступу: <http://politosophia.org/page/novy-natsionalizm-ernsta-yungera-yak-metafizychny-kodeks-novoho-liudsko-ho-typu.html>.

237. Семеняка Е. Традиція в консервативно-революційній оптиці: «Здесь и сейчас» метафізической телеології консервативної революції / Елена Семеняка // *Традиция. Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World»*. – 2012. – Вип. 3.

238. Семеняка О. «Через лінію»: діалог Ернста Юнгера та Мартіна Гайдеггера про європейський нігілізм [електронний ресурс] / О. Семеняка. – Режим доступу: <http://uktk.org/chez-liniyu/>

239. Селепіна А. Слово виголошене Високопреподобним Отцем Протопресвітером А. Селепіною над відкритою домовиною Дмитра Донцова / А. Селепіна // *Клич нації*. – 1973. – Ч. 4 (13).

240. Сосновський М. Дмитро Донцов: політичний портрет / М. Сосновський. – Нью-Йорк, 1974.

241. Стасюк О. Видавнича пропагандивна діяльність ОУН (1941-1953 рр.) / Олександра Стасюк. – Львів: Центр досліджень визвольного руху, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2006.

242. [Стецько Я.] Карбович З. Бунт проти матеріалізму / З. Карбович // *Визвольний шлях*. – 1959. – Кн. 1/61 (135).

243. [Стецько Я.] Карбович З. Дві революції (З приводу геройської смерті ген. Тараса Чупринки) / З. Карбович // *Визвольний Шлях*. – 1970. – Кн. 3.

244. [Стецько Я.] Карбович З. Вся влада народам (Із проблем визвольної революції народів) / З. Карбович // *Визвольна політика*. – 1947. – Ч. 3 (13).

245. [Стецько Я.] З.К. «Єретичні» думки / З.К. // *Визвольний шлях*. – 1956. – № 7 (105).

246. Стецько Я. За християнський Київ проти безбожницької Москви» / Я. Стецько // *Вісник ООЧСУ*. – 1964. – ЧЧ. 10-12 (190-192).

247. [Стецько Я.] В. А. Ш. Національне чи соціальне? / В. А. Ш. // *Визвольний шлях*. – 1952. – ЧЧ. 2 (54) – 5 (56).

248. [Стецько Я.] О. Р. Новий суспільний лад / О. Р. // *На службі нації : Альманах*. – Париж, 1938.

249. Стецько Я. Слово Голови Проводу ОУН Ярослава Стецька над могилою сл. п. д-ра Дмитра Донцова / Ярослав Стецько // *Вісник ООЧСУ*. – 1973. – Ч. 4 (288).

250. Стецько Я. 30 червня 1941 / Ярослав Стецько ; Передмова д-ра Дмитра Донцова. – Торонто: Гомін України, 1967.

251. Стецько Я. У поклоні Дмитру Донцову (Слово Ярослава Стецька на

- відкритті пам'ятника 13-го квітня 1975 р.) / Я. Стецько // Вісник ООЧСУ. – 1975. – Ч. 5 (313).
252. Стецько Я. Україна – революційна проблема світу / Я. Стецько // Вісник ООЧСУ – 1987 – Ч. 8.
253. [Стецько Я.] Морський О. Український націоналізм і християнство / О. Морський // Визвольний шлях. – 1969. – Кн. 9 (258).
254. Стецько Я. Що треба протиставити Москві / Я. Стецько // Визвольний шлях. – 1957. – Кн. 12/48 (122).
255. Суходоля М. Демократія і... «демократія» / М. Суходоля // Визвольний шлях. – 1951. – Ч. 9 (48).
256. Теліга О. Збірник / О. Теліга ; Редакція і примітки О. Жданович. – Детройт-Нью Йорк-Париж, 1977.
257. Теліга О. Сила через радість [електронний ресурс] / О. Теліга – Режим доступу: <http://biletskyi.blogspot.com/2011/03/blog-post.html>
258. Унамуно М. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно / М. Унамуно. – СПб.: Наука, 2002.
259. Фай Г. Археофутуризм. Мир после катастрофы: европейский взгляд / Гийом Фай. – Тамбов: Ex Nord Lux, 2011.
260. Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма [электронный ресурс] / П. Флоренский. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm>
261. Филби К. Моя тайная война / Ким Филби. – М.: Воениздат, 1980.
262. Черговий антидонцовський крок групи Стецька // Клич нації. – 1974. – 6 (21).
263. Честертон Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон ; Пер. Н. Трауберг ; Ред. Е. Крылова. – М.: Рипол-Классик, 2009.
264. Чировський М. Помер д-р Михайло Кушнір у Вашингтоні / М. Чировський // Вісник ООЧСУ. – 1988. – Ч. 10.
265. Шанковський Д. «Спогади Д. Шумука» у світлі фактів / Лев Шанковський // Визвольний шлях. – 1975. – Кн. I (322) – II (323).
266. [Шевельов Ю.] Шерех Ю. В обороні великих / Ю. Шерех // Мистецький український рух: Збірники літературно-мистецької проблематики. – Збірник III. – Регенсбург, 1947.
267. [Шевельов Ю.] Шерех Ю. Донцов ховає Донцова / Юрій Шерех // Думки проти течії: публіцистика. – Б.м., 1949.
268. Шевельов Ю. «Світ прийме нас лише модерними» : [інтерв'ю Володимира Мельника з Юрієм Шевельовим] / Ю. Шевельов ; Володимир Мельник // Шевельов Ю. Вибрані праці, інтерв'ю / Упорядник М. Кульчинський. – Полтава: Просвіта, 2013.
269. [Штуль О.] Жданович О. Революційний шлях О. Ольжича / О. Жданович // Розбудова Держави. – 1955. – Ч. 2 (17).
270. Шептицький А., митрополит. Як будувати рідну хату? / Андрей Шептицький, митрополит. – Львів: Свічадо, 1999.
271. Шлемкевич М. Галичанство / Микола Шлемкевич. – Нью-Йорк – Торонто: В-во «Ключі», 1956.

272. Штикало Д. Над світом сяє хрест меча / Дмитро Штикало. – Львів, 1936.
273. Шумук Д. За східним обрієм / Данило Шумук. – Париж-Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1974.
274. Эвола Ю. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М.: АСТ, 2007.
275. Эвола Ю. Люди и руины / Юлиус Эвола // Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола. – М.: АСТ, 2007.
276. Эвола Ю. Носители мифа Европы // Эвола Ю. Традиция и Европа / Юлиус Эвола ; пер. с англ. Олега Молотова. – Тамбов: Ex Nord Lux, 2009.
277. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде ; Пер. с фр. В. Большакова. – М.: «Инвест-ППП», СТ «ППП», 1996.
278. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде / Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / Перев. с фр. – М.: Ладомир, 2000.
279. Юнгер Э. Время судьбы / Эрнст Юнгер // Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. – М.: «Скимень», 2008.
280. Юрченко Е. Французька антинаціональна революція [електронний ресурс] / Едуард Юрченко, Валентин Гайдай. – Режим доступу: <http://uktk.org/french-antinational-revolution/>.
281. Ярош Д. Українська революція: ХХІ століття / Дмитро Ярош // Ярош Д. Нація і революція : [Збірка творів]. – Львів: СПОЛОМ, 2012.
282. Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview / Peter L. Berger // The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Edited by P. Berger. – Washington, D.C., 1999.
283. Bolton K. Revolution from Above / Kerry Bolton. – London: Arktos Media, 2011.
284. Mikolejko Z. Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy / Zbigniew Mikolejko. – Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998.
285. Wiedemann A. Die Reinhard-Heydrich-Stiftung in Prag (1942–1945) / Andreas Wiedemann. – Dresden, 2000.

Загребельний, Ігор

3 - 14 Націоналізм versus модерн: життя і творчість Дмитра Донцова в оптиці консервативної революції: монографія / І. Загребельний. – К.: Видавництво Сергія Пантюка, 2014. – 192 с

ISBN 978-617-564-021-0 УДК 329.17 (477)
 ББК 66.1 + 66.5 (4УКР)

Науково-популярне видання
Ігор Загребельний
Націоналізм versus Модерн
Монографія

Відповідальний за випуск - Сергій Пантюк
Редактор - Філь Франчук
Технічний редактор - Єлизавета Стрий

**Видавництво Сергія Пантюка -
надійний шлях до популярності.
Тел. (067) 5389041
e-mail: pantyuk@ukr.net**

Свідоцтво про внесення до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 1454 від 05.08.2003 р.

Підписано до друку 14.05.2014
Формат 60x84 1/16. Ум. друк. арк. 6. Папір офсетний.
Наклад 1000 прим. Зам. № 34