

*Павло Ямчук*

**ЯМЧУК Павло Миколайович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ. Сфера наукових інтересів – релігієзнавство, філософія культури, українознавства.

### **«ЩОДЕННИК» ВОЛОДИМИРА КОРОЛЕНКА Й УНІВЕРСАЛЬНА ГУМАНІТАРНА ПРОБЛЕМА ОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-БУТТЄВИХ РЕАЛІЙ ДОБИ РАДИКАЛЬНОГО ПОСТПРОСВІТНИЦТВА**

---

*У статті досліджуються провідні концепти філософсько-рецептивного сприйняття багатоаспектної проблеми буття людини в епоху радикального постпросвітництва провідним російським гуманістом того часу – українцем з ментального осмислення реальності – Володимиром Короленком. В поданій праці окремо вивчається філософський вимір духовно-інтелектуальної й соціальної протидії українського гуманіста світоглядно чужій йому епохи революційного насильства.*

**Ключові слова:** *філософський вимір, гуманіст, Церква, диво, Просвітництво.*

У новонасталу добу, зримо окреслену приходом ХХІ століття слід зосередитися на накопиченому, проте, достатньою мірою не актуалізованому, світоглядно-буттєвому досвіді провідних гуманітаріїв століття минулого. Тим більше, що такий досвід може ясно вказати перспективи українського та світового розвитку. І, що можливо, є більш важливим у будь-яких соціально-культурних й соціально-історичних умовах – застерегти суспільство від можливих втрат і прикрих несподіванок в історичному поступі.

© П.Ямчук, 2011

Щоденникові записи одного з найбільш прикметних мислителів та публіцистів ХХ століття – Володимира Короленка є цій тезі переконливим свідченням, адже саме щоденник будь-якої людини, а провідного громадського діяча та мислителя в першу чергу, дозволяє абстрагуватись від тотальної (у тому числі і підсвідомої) олжі, яка особливо в добу постпросвітництва, заповняла душі і серця навіть найкращих, найбільш порядних репрезентантів і творців світу ідей конкретної епохи. Говорячи про Володимира Галактіоновича, за великим рахунком, можна вважати його щоденниками публіцистику, листування з більшовицькими вождями, відвідини денікінської контррозвідки та ЧК, і, власне, сам «Щоденник 1917-1921 років», який знаходиться у центрі уваги в пропонуваній студії.

Слід нагадати оцінку феномену глибинно-аналітичної фіксації В.Короленком світоглядно-буттєвих констант українського життя, що її надав, досліджуючи «Історію мого сучасника» акад. С. Єфремов. У статті «Фатальний вузол» вчений зауважує: «Спомини його...кидають...ясні пасма світла на наше специфічно українське лихоліття, і це робить його книжку, незалежно від поглядів, симпатій та висновків самого автора, коштовним матеріалом для нас, живим документом із нашої недавньої історії. І не зовсім навіть історії, бо чимало аналогічного знайдемо ми і в сучасному нашому житті, надто в сфері національних і літературних стосунків. Ми можемо не приймати висновків автора, не згоджуватися з його думками, але на факти звернути увагу мусимо» [2, с.18]. Слово публічне, як і публічна дія, як і слово, сказане там, де «можна бути собою» щодо Короленка не мають відмінностей, у чому ми ще матимемо змогу неодноразово переконатися. Напевне, це явище не можна назвати «безкомпромісністю», бо в самому слові «безкомпромісність» відчувається небажання йти ні на які поступки, перебуваючи у полоні певної, часто фальшивої ідеї.

Ми б краще дефініювали таке явище як іманентну свободу мислителя від зваб і спокус світу, свободу від будь-яких

## Панорама історико-філософської думки

---

форм диктату (інтелектуального, політико-соціального тощо), внутрішньо зумовлену свободу діяти у згоді з вічною християнською мораллю та власним сумлінням, не зважаючи ні на які, часто загрозливі обставини. Такою іманентною свободою від мінливого часу ба навіть – від диктату переконань переважної частини суспільства володіли Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький, а Петро Могила, за спостереженнями його сподвижника митрополита С. Косова, був готовий до того, що ним «осетрів у Дніпрі начиняти будуть», але ідеї заснування майбутньої Києво-Могилянської Академії зречтисся не міг. Саме тому, говорячи про Короленка, слід відступити від пошуку балансів та вимушених компромісів між мислителем і часом, і вести мову про виявлення конкретних християнсько-консервативних доміант української духовності, проявлених у його, в щоденниковій формі «Діаріуші» у повному розумінні цього всеохоплюючого терміну.

Володимир Короленко вів щоденники майже все своє активне соціальне і творче життя. За спостереженнями його сучасника Максима Горького: «В.Г. Короленко стоїть для мене десь осторонь від усіх, в своїй особливій позиції, значення якої до цього дня недостатньо оцінене» [6, с. 514]. У цьому міркуванні Горького, висловленому, до речі, наприкінці життя полтавського митця-мислителя, міститься одразу декілька цікавих моментів. Першим з них є очевидна, як і Гоголева, як і митців Бароко «нерозгаданість» Короленка російською інтелектуальною елітою, «таємничість» його феномену, що віддалено нагадує славетну сквородинівську тезу їх (Гоголя та Короленка) – земляка-полтавця «Мир ловил меня...».

Інчество в «миру» – поширена для українських мислителів форма послушництва й світоглядного самовиявлення ще з часів Бароко. Причиною саме такої «нерозгаданості» є «інакшість» думання Короленка, інакшість його світоосмислення й оцінювання явищ, ніж у представників тієї культури та ідеології, до яких він нібито

належав. Саме тому, й «недостатньо оцінене» значення його позиції тогочасною постпросвітницькою філософською та публіцистичною думкою, що констатує Горький. Адже вповні оцінити світоглядну позицію Короленка доби радикального постпросвітництва, його взаємодію з цією добою здатен лише той, хто від початку перебуває у сім'ї, яка була питомою як для самого Володимира Галактіоновича, так і для духовно культурної національної традиції, що до неї він належав. Кажучи більш ясно, ближче до сквородинівських та породжених його філософією кордоцентричних категорій осмислення українського феномену П. Юркевичем, можна адекватно визначити ту площину, де перебуває його серце.

Зокрема, у праці «З приводу статей богословського змісту розмішених у «Філософському лексиконі» Юркевич зазначає: «при огляді різноманітних явищ філософ відчуває різні порухи серця, різні почування, в його душі утворюються певні настрої, які... будуть зумовлювати особливий напрям його аналізам, його мисленню» [9, с. 246-247]. Наведені концептуальні положення прямо вказують на тип осмислення В.Короленком реальності радикального постпросвітництва. У такому осмисленні саме сердечні (тобто духовно-емоційні) настрої визначальною мірою зумовлюють сам рух ідей аналітично-оцінювального апарату мислення, визначають його концептуальні чинники. Про те, що саме серце і не контрольовані розумом, а саме серцем душевно-емоційні переживання є важливим чинником розуміння феномену будь-якої української людини (митця – особливо) так говорить Є. Маланюк: «ми з самої природи своєї є народом, якого психологічний осередок становить серце, як це стверджують всі ті, хто психологію нашого народу вивчав, як Скворода чи Юркевич, чи той самий Куліш, що твердив: «Над серце в мене висоти нема» (підкреслення Є.Маланюка) [7, с. 133].

«Інакшість» Короленка, зумовлена українським кордоцентричним началом не породжувала, проте, можливо саме

## Панорама історико-філософської думки

---

внаслідок його кордоцентричності, що диктувала іманентну відкритість до *іншого*, відчуженості, не робила його, як деяких українських мислителів, інтелектуальним вигнанцем у російській культурі доби постпросвітництва. Не в останню чергу це явище слід пояснити адекватністю пошуків самого Короленка цим культурі та добі, у яких він перебував. Говорячи про адекватність ідей Володимира Галактіоновича ідеям постпросвітництва, слід окреслити горизонти цієї адекватності. Якщо дещо спростити, то вони мали виразно глибинний для самого письменника й філософа й виразно позірносимулятивний сенс для доби постпросвітництва. Деклароване добою постпросвітництва у світосприйнятті автора «Сліпого музики» адекватувалось до вистражданого всім ходом людської цивілізації, а також до засвоєного ще в дитинстві українського християнсько-консервативного простору. Він часто цитує в щоденниках висловлювання українських селян як синонім й символ вищої, справжньої, а не офіційно декларованої правди, що в контексті феномену його особистості є явищем знаковим. Християнсько-консервативна громада українців для нього, сина, та самої громади, а також і постпросвітницької епохи водночас, залишається осердям вищої сакральної моралі й істини, яку цій громаді вдалось зберегти попри всі випробування і поразки.

Мораль атеїзованого постпросвітництва для Короленка, як сина ХХ століття, на перший погляд, повинна була б замінити християнську духовність, але завдяки трансценденції української християнсько-консервативної ідеї, наявній у його ментальності, вона трансформувалась у інше. А саме – у синтез позірної постпросвітницької ідейності, зрозумілої всім сучасникам, зі справжнім іманентним розумінням принципів поведінки себе в суспільстві незалежно від тих обставин, які диктуються добою. Звідки й констатована нами вище єдність наукового й щоденникового слова в його творчості. Християнський консерватизм давав відповідь на питання при-

пасовувати чи не припасовувати свої моральні принципи до тих обставин, які ототожнюються з суспільною мораллю сьогодення. Саме тому В.Короленко як і митрополит П.Могила, як М.Гоголь та Т.Шевченко не відрізняв своєї літературно-декларованої діяльності від діяльності громадської, вважаючи їх тотожними. Особливо, якщо йшлося про порятунок загублених душ, і, що стало важливим у ХХ ст., людських життів, яким загрожувала пряма небезпека. «Діаріуш» Петра Могили був спрямований на порятунок душі від спокус і зваб цього світу. Володимир Галактіонович, продовжуючи цю традицію в ХХ столітті, не розрізняв порятунок душ від порятунку життя, якому загрожували безсудні розправи та терор.

«Щоденник» Короленка періоду з 1917 по 1921 роки як світоглядний чинник засвідчує філософське місцезнаходження автора як, до певної міри, українського трансцендентного барокового від основи християнина, що самою атмосферою постпросвітництва ХІХ століття був позбавлений наріжного принципу ототожнення моралі із сакральною традицією українського християнства в смисловому просторі радикалізованих і втілених у буття українського народу ідей, генетично споріднених не з питомо українським християнсько-консервативним дискурсом, а з добою французького Просвітництва ХVІІІ століття та німецького соціального вчення століття ХІХ. Ця ситуація взаємоперетину природних і неприродних, але засвоєних певною частиною української громади ідей, які породжували відповідну буттєву реальність, створювала складну для адекватного трактування мислителем атмосферу багатоетапних підмін понять.

Зокрема, заміни християнського людинолюбства, розмежованим за соціальним принципом гуманізмом і, дещо пізніше втіленої в соціально-історичну практику – заміни єдності у Христі «елліна та іудея», ідеєю класової вищості одних людей над іншими. Саме тому автор «Щоденника», який мав до 1917 року досвід боротьби за настання ідеального

## Панорама історико-філософської думки

---

майбутнього, крім активного громадянина-оборонця прав людини, часто виступає й у ролі мислителя, який в бурхливому історичному процесі повинен осмислювати, змінюючи, себе колишнього й формулювати свою, сформовану вже новітню філософію, яка зумовлюється й осмисленням несподіваних й неочікуваних для його світогляду явищ сучасного моменту історії, який в минулому видавався ідеалом омріяного майбутнього. «Щоденник» Володимира Галактіоновича можна трактувати як світоглядно-філософський твір, а не лише як просту (або художньо-образну) фіксацію подій. Цю нову філософію Короленка 1917-1921 років не можна назвати вповні новою ні для нього, ні для української духовно-консервативної думки загалом, адже в її основі є, колись різними способами заборонене, а по тому – забуте старе. Водночас, сама революційна постпросвітницька діяльність зробила конче необхідною новітню актуалізацію цього «забутого старого» не у світоглядно-теоретичному, а якраз у практично-прикладному смислі слова. Через це, християнсько-барокова філософія у візійному переломленні «Щоденника», є філософією активної дії. Своє місце у новонасталій добі Короленко ясно окреслив у листі до А.Луначарського: «Ви бачите...що я не чекаю ні втручання Антанти, ні перемоги генералів. Росія стоїть, розмірковуючи поміж двома утопіями: утопією минулого і утопією майбутнього, вибираючи, в яку саме утопію їй кинутись» [4, с. 468].

Під двома утопіями автор має на увазі химеру царської, єдиної та неподільної Росії, яку обстоював Денікін і біла армія (утопія минулого) та утопію більшовизму (утопію майбутнього). Перед цим вибором не стоїть і не може стояти Україна. Для її особливого місця в історії такий вибір природнім бути не може, він може бути лише нав'язаним їй силоміць. І така філософська окремішність України в цій боротьбі не може не нагадувати означену Горьким остороненість і незрозумілість для учасника революційних подій з обох боків

позицію самого Короленка. Власне, вже тут проявляється один з основних контрапунктів трансцендентальної єдності барокової філософії української громади й філософії автора «Щоденника», що полягає у необхідності прагнення «покою», миру і злагоди як шляху до збереження людських душ та життя. Ідеї, навіть найкращі, відтак, стають неважливими, коли йдеться про потребу порятунку й захисту «малих сих». Саме тому, українцям у історико-філософському сенсі неясною є ідея «єдиної та неподільної Росії» так само як і незрозумілою є, із християнських позицій, які становлять основу українського світогляду, ідея комунізму як облудного ідеального царства матеріальних потреб на Землі.

Проблеми, що ними переймався Володимир Короленко впродовж 1917-1921 років, можна об'єднати у спільне смислове коло і цим колом слід вважати *захист гнаних*. Ця сфера діяльності кордо центричного українського мислителя була характерною і наріжною ще для провідних духовних та інтелектуальних діячів доби Бароко, коли довкола захисту гнаної Церкви від зовнішніх чинників та від її зрадливих дітей розгорнулася велика філософсько-полемічна література. В часи діяльності Короленка захисту потребували вже не лише сама Церква, але й національні права українців, їх право на право на власне розуміння державного устрою. Зосібна, право на інакодумання, право будь-якої людини на життя й відверте висловлювання власних ідей. Зрештою, право на слово. «Гнаними» стали великі верстви суспільства, але так само, і, чи не важливіше, з огляду на трансцендентність українського соціально-історичного буття, гнаними стали й наріжні ідеї, що покладались в основу тисячолітнього устрою України. Ідеї піддавались репресіям одночасно з їхніми репрезентантами саме за те, що вони не відповідали атмосфері радикалізованої постпросвітницької інтелектуально-соціальної диктатури. Поле переслідувань розширилось, а відтак і розширилось поле застосування християнсько-консервативної стратегії



## Панорама історико-філософської думки

---

збереження переслідуваних від загрози щоденного знищення. На цьому, за влучним висловом Лесі Українки, «полі крові» Володимир Галактіоновича був незаперечним лідером.

У світоглядному плані соціальні утопії для масової свідомості громади Російської імперії виявились в 1917-1921 років сильнішими від тисячолітніх традиційних установлень, тому що продовжувати традицію маммоністичної сакралізації держави. Традиції, яка була завжди притаманною імперському світорозумінню. Володимир Короленко так бачив цей процес: «Над Росією хід історичної долі зіграв майже чарівливий та надто злий жарт. У мільйонах російських голів в якісь два-три роки повернувся несподівано ... логічний гвинтик, і від сліпого поклоніння самодержавству... наш народ одразу перейшов до ... комунізму, принаймні, до комуністичного уряду. Мораль лишилась така сама, життєвий устрій теж... Від диктатури дворянства... ми перейшли до «диктатури пролетаріату» [4, с.439-440]. У цитованому листі до А.Луначарського В.Короленко окреслює причини соціальної трагедії, яка спіткала Росію. Трагедія стала можливою тому, що за століття панування диктатури дворянства народ не навчився свободи і саме тому з легкістю передоручив свою долю позірно прямо протилежній, але іманентно ніяк не відмінній «диктатурі пролетаріату».

Причиною революційної трагедії радикального постпросвітництва стало те, що небезпека сакралізації світської влади про яку попереджали вітчизняні барокові мислителі, стала реальністю в імперії, а відтак – будь-яка, навіть атеїстично-безбожницька влада стала ототожнюватись з владою сакральною. Владою, посланою Самим Богом. Тому так легко повернувся той «гвинтик», який повинен був, навпаки, істотно перешкодити уподібненню безбожницької влади з волею Провидіння. Засудження такої практики було однією з наріжних підвалин при становленні УАПЦ. Так у документах II Собору зазначалось: «УАПЦ з великою радістю... прийняла закон...про відокремлення Церкви від Держави і

на своїм прапорі поставила повну аполітичність, *визволилась від ганебного стану бути служницею у влади* (як це було за царату), виконувати її завдання...лише УАПЦ безповоротно стала на шлях аполітичності» (курсив наш – П.Я.) [1, с. 279].

Імперські «мораль і життєвий устрій», згідно зі спостереженнями Короленка, тому не змінились, що світоглядні засади імперської ідеології залишились без не позірних (дворянство-пролетарі), а духовно-моральних *іманентних* змін. Причиною такого філософсько-соціального становища Володимир Короленко вважає спадкоємність традиції олжі, яка будучи притаманною диктатурі дворянства, органічно продовжилась у диктатурі більшовиків. Він, як мислитель, прискіпливо прагне з'ясувати в репрезентанта нової доби – А.Луначарського: «Вашій диктатурі передувала диктатура дворянства. Вона засновувалась на величезній брехні, що довго тяжіла над Росією... Я ставлю питання: «Чи все правда у вашому ладі? Чи немає слідів такої брехні в тому, що ви встигли нав'язати народу?» [4, с. 440–441].

Важливим для автора листа є не питання про форми і типи олжі, а питання про принцип її верховенства над всіма іншими формами мислення і слова. Олжа завжди походить від підміни понять. Сакрального – профанним, що виступає як симулякр сакруму (наприклад – влада). Духовного – буттєвим, яке виступає у формі ритуалів та традицій, позбавлених, проте, сакральної сили. Зосібна, звернення до Церкви мусить підмінитися зверненням до минутих інституцій та людей: членів Політбюро, секретарів райкомів тощо, яким минущистю привласнюється симулятивно-сакральна функція вершителів людських долі. В імперії звертались до царя як до сакральної особи.

Володимир Галактіонович влучно підмічає (ця думка є провідною в його «Щоденнику») яскраву подібність, якщо й не тотожність «утопії минулого» та «утопії майбутнього». Всеохопна олжа породжує глобальні, щодо *людського* масштабу, трагедії:

## Панорама історико-філософської думки

---

«Безсудні розстріли проходять у нас десятками і знову мої клопотання є запізними або безуспішними» [5, с. 436]. «Запізнілість» клопотань за невинно вбитих є формою функціонування глобальної олжі, породженої симулякром просвітницької утопії про ідеальне царство буттєвого характеру на Землі. Формально, відомому гуманісту не відмовляють у порядку людей. Олжа прибирає й менш всеохопні, але більш яскраві форми, характерні для її панування в соціальній утопії. Тим більше, що її основна мета – сфальсифікувати справжні наміри радикально-постпросвітницької влади, яка в колі своїх не крилася з визначенням справжніх власних цілей та стратегічних завдань, не крилася й з визначенням методів їхнього досягнення.

Міркуючи про запроваджений ним «червоний терор», його ідеолог так формулював сутність власних методів: «Даремно, каже Мартов, – сказав у своєму заключному слові Ленін, – нібито я виправдовувався в питанні про тероризм... Я не виправдовував себе, а говорив про спеціальну партію, яка створена війною, яка знає що таке *практична політика*. Коли нам кажуть, що «вашу Чека треба прибрати», або, що «вона погано організована», то, товариші, ми кажемо: ... Ні, Чека у нас організовані прекрасно! (Оплески)... Ні, терор і Чека – речі абсолютно необхідні» (курсив наш – П.Я.) [8, с. 243-244]. У такій відвертості Леніна відбивається не лише сама атмосфера радикального постпросвітництва (у цій же промові він, з певною симпатією, наводить, зроблене французьким істориком Оларом, вельми красномовне порівняння більшовицької влади та її методів з владою ідейних спадкоємців та учнів французьких просвітителів – владою Робесп'єра, Марата, Сен-Жюста), а й прямо задеклароване бажання нехтувати всіма нормами загальнолюдської, християнської моралі та моральності, прагнення зневажати їх дієво, в той самий час публічно декларуючи протилежне. Цілком очевидно, що для Короленка така «практична політика» була цілком неприйнятною. Як щирій людині вона йому була й просто незрозумілою.

Свідченням цьому, зокрема, є те, що в «Щоденнику» Володимир Короленко в записі від 29 травня 1920 року наводить ще один приклад олжі, яка повинна приховувати декларовані Ленінім дійсні принципи більшовицького поводження з людьми: «... в газ. «Укрроста» з'явилась замітка... в якій сказано: «... на мітингові був присутній В.Короленко, який, підійшовши до тов. Луначарського сказав: «я знав, що радянська влада сильна. Прослухавши вашу промову, я ще більше переконався в цьому». Я в той самий день написав таке спростування «Тов. редактор. У сьогоднішньому номері «Укрости» наведені нібито мої слова, сказані після мітингу А.В.Луначарському. Якщо вже редакція вважає за потрібне наводити мої слова, то прошу викласти їх точно, як вони були сказані... «Але силі властива справедливість і великодушність, а не жорстокість. Доведіть же у цьому випадку, що ви дійсно почуваетесь сильними. Нехай ваш приїзд ознаменується не актом помсти, а актом милосердя». Нічого іншого я не сказав і перейшов до викладу самого клопотання... В.Короленко»... Вчора з'явилась така поправка: «звернення В.Короленка до А.В.Луначарського мало приватний характер і не стосувалось політичних питань». Вирішили... визнати цілковиту вигаданість всієї розмови, ніж повідомити про страту і моє клопотання» [4, с. 501-502].

Звертає на себе увагу той факт, що олжа як форма побутування соціальної утопії прибирає тут умовно-наближеної до правди форми, не виявляючись у відверто неправдивих деклараціях. Ця стратегія потім буде широко застосовуватись у випадках, свідком яких Короленкові вже бути не довелось. Філософ чітко осмислював цю новоявлену стратегію олжі, і як український громадський діяч, що покладав в основу свого світогляду принципи вітчизняного християнського гуманізму й етики не міг не протестувати проти її тотального ствердження. Прикметно, що говорячи про наступ соціально-утопічних ідеологій на Росію, він привертав увагу до особливого місця у Опорі цій агресії саме

## Панорама історико-філософської думки

---

України: «Проголошуються перемоги комунізму в українському селі в той час, коли сільська Україна кипить ненавистю та гнівом і ЧК вже обмірковує розстріли селянських заручників... Ви проходите по селах Росії та України розпеченим залізом, спалюєте цілі села і радієте успіхам продовольчої політики... в нашу Україну... сліпо біжать юрби голодних людей... батьки родин, курські та рязанські дядьки за відсутності худоби самі впрягаються в голоблі і тягнуть вози з дітьми й скарбом» [4, с. 454]. Автор листа до А.Луначарського розглядає Україну як своєрідний буттєвий та й ідейний острів опору тотальній навалі радикально-постпросвітницької буттєвої реальності, острів, на якому немає місця типовому для інших частин колишньої імперії тотальному нищенню церков та християнської духовності, і до якого прямують люди з місцевостей, вражених духовним та звичайним голодомором. До філософсько-аналітичного осмислення феномену опору «української Вандеї» Короленко неодноразово повертався також впродовж всього «Щоденника».

Як і багатьох інших мислителів XIX-XX ст., Володимира Короленка, на жаль, не можна назвати релігійною людиною. Але саме через це, його спостереження над народним опором насильницькій атеїзації є об'єктивними, ніби відстороненими, але водночас – зацікавленими, щирими. Є очевидним, що без такого ментального опору як свідомої духовно-національної позиції про українців як про унікальну духовну і культурну одиницю, доводилось би говорити ще менше, ніж якби вони втратили всі риси своєї національної індивідуальності включно з мовою. У даному контексті незайвим буде нагадати про те, що Є. Маланюк, міркуючи над українським буттям у XX столітті афористично зазначив: «Те, до чого ми, «інтелектуали», приходимо тяжким шляхом, те нарід наш... селянство – **знали завжди** й без нас. Тут якась підсвідома правда народницького обоження мужика» (курсив – Є.Маланюка) [7, с. 124].

Сковородинівська диспозиція «Плоть нічтоже, Дух животворящ» здобуває у цьому контексті консервативно-прикладний

вимір, виступаючи як духовна константа українства в океані утопічної олжі, яка не може не породити кривавої реальності Освагів, ЧК. Паралель щодо осмислення української гнаної віри між творчістю В.Короленка та, скажімо, «Записними книжками» П.Могили є обумовленою зафіксованими у обох джерелах розповідями про чудеса, які відбуваються у православній гнаній церкві. Для Петра Могили вони безпосередньо засвідчують її істинність. В концепції Володимира Короленка істинність гнаної Церкви засвідчується самим народом, що враховуючи народницькі переконання автора, є підтвердженням її істинності й для його світогляду.

«Тиждень чи півтора... по Полтаві ходить чутка про диво з Іконою. (Ікона почала оновлюватись), те саме відбулось і в Катеринославі... Розповідають, що якийсь чекіст поставився нешанобливо до ікони і раптом впав, вражений ударом. З цієї пори нібито цей чекіст став віруючим в... ікону» [4, с. 293]. Попри дещо симптоматичну, але загалом характерну для мислителя XIX ст. критичну налаштованість до опису Дива, В.Короленко ніяким чином не засуджує, а тим більше – не висміює описане Диво, як це було б характерно для представника Просвітництва або радикального революційного постпросвітництва. Опис чекіста, який після хули на ікону став ревним віруючим, прямо екстраполюється у ранні часи становлення світової віри в Христа. Та, водночас, цей християнсько-філософський образ світоглядно асоціюється із добою українського Бароко. Зокрема, він ототожнюється із розповіддю П.Могили про чужинця, який, будучи покараним Богом за хулу на Печерську Лавру, став ревним православним.

У «Щоденнику» С.Єфремова у записові від 25 жовтня 1925 року міститься такий цікавий факт: «Був у Лаврі, ходив по печерах...Цікаво, що нинішні совітські правила знають тільки екскурсанти, а не прочани... А тим часом ці «екскурсанти» здебільшого хрестяться й прикладаються до мощей, як і давні прочане. В Лаврі катастрофа за катастро-

## Панорама історико-філософської думки

---

фою. Вже од літа тільки було дві пожежі, тріснула з бані до землі одна з наріжних башт... думаю, що це стане за джерело для нових легенд на тему – сам Бог карає нечестивців і свята Лавра западається» (курсив наш – П.Я.) [3, с. 290]. У свою чергу, описане Володимиром Галактіоновичем «оновлення» ікони підтверджує невмирущість Христової віри на Україні, її здатність трансцендентно долати страшні, але минущі гоніння, які сучасникам здаються вічними і нескінченними.

Як філософ, у духовній біографії якого поєднались українське християнське начало і досвід XIX ст., Короленко займав особливу позицію стосовно віри в Бога, яка узгоджувалась з духом постпросвітництва набагато менше, ніж з українською християнською консервативною традицією. У записові від 27 травня 1921 року він занотовує: «оголошення... війни релігіям з боку комунізму я вважаю великою помилкою... Поверхневий матеріалізм (а саме з таким матеріалом ми маємо тепер справу) вже тепер виявляє всю свою поверховість. Світ, який складений із атомів – цеглинок... вже тепер, коли й сам атом тяжіє у безконечність, відкриває у свою чергу таку ж безконечність для ... людського розуму і світобудова знову стає таємницею. Це, звісно, далеко не та містична релігія, як припускає дива й магію, але все ж таки це знову... безкінечність... Я колись розвинув у цьому напрямкові струнку теорію. Михайловський, вислухавши її, сказав, що все це можливо, але його не цікавить. Нік. Фед. Аненський поставився до моєї теорії з незвичною і при тому ворожою пристрастю. *Він вже застиг у своєму матеріалізмові і не хотів з нього зрушити*» (курсив наш – П.Я.) [5, с. 389-390].

Згадка Володимира Короленка про давню власну релігійну (нехай і не християнську, згідно з атмосферою віку) теорію саме в добу панування безбожництва, засвідчує з одного боку його недогматичне, навіть у постпросвітницьку епоху, сприйняття ортодоксалізованих концептів матеріалізму, що вже тоді почав оформлюватись у жорстку авторитарну інтелектуальну

структуру, а також, тією ж мірою, прагнення філософа до пошуку істини саме в царині духовно-ірраціонального обширу думки й чуття. В українській світоглядній традиції такий пошук має виразно бароковий вимір. З іншого погляду побіжна згадка Короленком про вибудову власного віроосмислення засвідчує й те як непросто було, людині XIX ст., людині навіть нерелігійного типу свідомості долати опір з боку однодумців. Опір саме новопосталих ревнителів матеріалізму як весохопної ідеології, що поступово виводилась у ранг сакралізованої, будучи при цьому насправді симулякром сакрального, його яскравою антитезою.

Матеріалізм прибирав ознак освяченої істини, яка є беззаперечним абсолютом, перебуваючи на протилежному від духовно-ірраціонального справді сакрального осягнення світу, краю інтелектуального дискурсу. Релігійний пошук Володимира Короленка дореволюційних років засвідчував, так само як і тодішній же захист українства, трансцендентність його наріжних позицій, які найбільш яскраво виявились саме у добу випробувань 1917-1921 років. Не належачи ні до однієї з церков у своєму мисленні він не був відчужений від сутнісно релігійних категорій, а лиш виявляв стосовно них свою *іншість*, яка, взаємодіючи з ними, збагачувала, а не збіднювала вітчизняний вимір всесвітньої християнської віри. Прикметним є й те, що в імперському постпросвітництві навіть неірадикальної пори, що нею була доба відносно ліберального самодержавного царювання Миколи II, така богошукацька теорія мислителя не знайшла ані найменшої симпатії або, принаймні, позитивного відгуку саме серед тих інтелектуальних верств, які декларували свій лібералізм, а отже й толерантність до філософського універсуму *іншого*.

Міркуючи про проблематику, пов'язану із роллю і місцем християнсько-консервативної домінанти в житті української громади радикально-постпросвітницької пори В.Г. Короленко занотовує: «Взагалі гоніння на віру дуже непопулярне. Ре-



## Панорама історико-філософської думки

---

зультати зворотні: церкви повні тих, що сповідаються перед Великоднем *небувало багато*. Самі священники підтяглися: *з'явилась ревність до гнаної ідеї*» (курсив наш – П.Я.) [5, с.181]. Консервативна християнська домінанта громадського духовного опору насильницькій атеїзації є очевидною, адже в смисловому центрі такого опору перебуває ревність за вірою і бажання захистити гнану одвічну Церкву, яка прямо ототожнюється з одвічною сутністю українства як соціокультурного феномену.

Відджерельно, мотиви, якими в добу Бароко керувались фундатори, натхненники та члени православних ставропігійських братств, Мелетій Смотрицький, який таврував відступників від гнаної скривдженої Православної церкви, мотиви Івана Вишенського та діячів Острозького кола та ті мотиви, які змушували не надто релігійних до того, а часто й полонених вже постпросвітництвом людей йти до причастя, сповіді, частіше звертатись до Бога, були одними й тими самими. З іншого боку, священникам, як і в добу Бароко, доводилось «підтягуватись» до рівня духовних запитів своєї пастви, а також, водночас, ставати активними оборонцями, захисниками того, що колись здавалось навіки даною реальністю, аксіомою. Якщо ж це були свідомі своєї духовно-пастирської ролі священники, їм доводилось також крім радикальної атеїзації поставати проти псевдосакрального одержавлення церкви, боротись проти ототожнення Царства Духу з Царством Земним – імперією. Це особливо було помітним на першому та другому Соборах УАПЦ, що, як відомо, відбулися у 1921 та 1927 роках.

Українська громада, попри всі випробування революційної доби, зберегла дух християнсько-консервативного розуміння самої сутності тривання захищаючих її духовних законів буття. Це багатоаспектне, складне, але вельми знакове явище не могло не цікавити Короленка, який саме все життя присвятив вивченню та описуванню народної душі. Доба радикального

постпросвітництва подала ще одну суттєву загадку українського характеру, якщо розглядати це явище як приналежне до постпросвітницької реальності, а не до барокової перспективи. Мова йде про консервативну доктрину оборону «забобонів», якими постпросвітницькі та й просвітницькі мислителі вважали християнську віру. Володимир Галактіонович завжди був далекий від того, щоб картати українську християнську громаду за «відсталість». Як мислитель він прагне пояснити, зрозуміти причини незнищенності такої віри: «Без сумніву, що співчуття до «гнаної віри», що пробуджується, є те *саме почуття, яке колись надихало й наше покоління, тільки в іншому спрямуванні*» (курсив наш – П.Я.) [5, с. 182].

Виділена нами думка є ключем розуміння ставлення групи моральних, справді гуманістичних мислителів – представників постпросвітницького періоду до світоглядної системи християнства. Якщо сконцентрувати визначення, то виявиться, що ці мислителі опинилися у беззахисному становищі перед наступом агресивного радикально-безбожницького варіанту постпросвітництва. Опинилися саме тому, що від початку власне постпросвітництво трактували як спрямування до матеріального втілення духовного раю на Землі. Таке поривання, ззовні нібито подібне до раннього християнства та констатованого В.Короленком у 1917-1921 роках українського громадського прагнення захистити православ'я як віру своїх предків, насправді від обох названих явищ суттєво відрізняється. Насамперед різниться своєю справжньою метою. У перших двох випадках нею є збереження духовної домінанти – віри в Бога, як шляху до порятунку людства, як шляху консервативного захисту індивідуальності від будь-якого виду не сакрального впливу, тому що такий вплив завжди неминуче тягне за собою розмаїття форм диктату та знеособлення. Володимир Короленко в іманентно бароковій традиції потрактував факт спрямування української громади-братства до захисту «гнаної віри», розуміючи, що якщо не в буттєвому, то у вищому, духовному розумінні молоді, яка у добу радикального

## Панорама історико-філософської думки

---

постпросвітництва стає на шлях оборони гнаної віри, пощастить набагато більше, ніж поколінню, до якого належав і він сам, і яке було обмануте ілюзіями постпросвітницько-мамоністичних утопій. Молода людина, що оборонятиме духовне начало не буде знати ніде тих болісних сумнівів та розчарувань, що їх зазнали щирі і віддані адепти соціальних утопій, які слугуючи високим але буденним цілям, були використані силами, далекими від моральної чистоти й ідеалів.

Спрямування громади і молоді зокрема до захисту «гнаної віри» в добу постпросвітницьких гонінь не могло не викликати не лише поваги, але й прискіпливої уваги письменника до цього феномену: «у деяких селах населення примушує вчителів знову вішати в школах ікони винесені «за наказом начальства». Червоноармійці, проїжджаючи повз церкви часто хрестяться. Взагалі, *народ не так вже й легко зрікається за декретом від своєї віри*» (курсив наш – П.Я.) [5, с. 182]. Від трактування християнсько-консервативного руху громади на захист «своєї віри» як руху опору цілеспрямованій атеїзації й походить розуміння письменником українського православ'я не як забобону, а як духовної домінанти, без якої неможливо зрозуміти сутність української душі.

Органічна потреба, а не відсталість рухає людьми, коли вони забувши їм нав'язану соціальну функцію, яка є не трансцендентальною, а тимчасовою, хрестяться, дивлячись на бані соборів. Та ж таки потреба змушує громаду, як колись православні братства, активно діяти, повертати ікони до шкіл, у яких інтелектуально формуються діти цієї громади. У «Щоденнику» С. Єфремова, у спогадах і щоденниках інших самовидців тієї доби наводяться аналогічні приклади стосовно Києва та Київщини, інших сіл і міст різних регіонів України, а отже, маємо право говорити не про якісь вибіркові явища, а про духовний всеукраїнський рух опору примусовій утраті духовної християнської ідентичності, не зумовлений ніяк ні соціальним ні будь-якими іншими матеріально-минушими, раціонально логічними потребами сьогодення.

Про те, що ми маємо справу зі свідомим рухом на захист гнаної церкви свідчить так само й те, що якраз у зафіксовану Короленком у «Щоденникові» добу, українська нація піддавалась одному з найжахливіших червоних терорів у своїй історії, однією із основних цілей якого й було насадження радикального безбожництва. Вірність Богові виявилась сильнішою від фізичного страху. І одне це вже свідчить про те, що маємо справу не з відсталістю або забобою, а з тим *іншим*, що його називаємо християнсько-консервативною трансценденцією українського характеру. Володимир Короленко звертає на це увагу, шукаючи розгадки поведінки українства як у тривалій, так і близькій світоглядних перспективах. Його висновок є цілком однозначним: змусити український народ зректись не удаваного забобону, а глибинної віри в Бога на світоглядному та буттєвому рівнях зовсім нелегко. Навіть в умовах морального та фізичного терорів. Сковородинівський постулат не названо, але він є цілком зримим.

### *Література*

1. *Єфремов С.* Вибране. Фатальний вузол / С.Єфремов – К.: Наукова думка, 2002. – С. 17-56.
2. *Лосев В.* В.Г.Короленко о России, русском народе и двух утопиях. Письма / В.Лосев. – М.: Советский писатель, 2001. – С. 513-534.
3. *Юркевич П.Д.* Философские произведения / П.Д.Юркевич – М.: Правда, 1990. – 670 с.
4. *Маланюк Є.* Нотатники 1936-1968 / Є.Маланюк. – К.: Темпора, 2008. – 336 с.
5. *Короленко В.* Письма к Луначарскому// Короленко В. Дневник 1917-1921 годов. Письма. – М.: Советский писатель, 2001. – С. 426-476.
6. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К.: Інститут джерелознавства і археографії ім. М.С.Грушевського, 2007. – 700 с.

## Панорама історико-філософської думки

---

7. Чикаленко Є. Щоденник 1919-1920 / Є.Чикаленко. – Київ-Нью-Йорк: Олени Теліги, 2005. – 640 с.
8. Короленко В. Дневник 1917-1921 годов. Письма / В.Короленко. – М: Советский писатель, 2001. – 544 с.
9. Єфремов С. Щоденники / С.Єфремов. – К.: Рада, 1997. – 834 с.

***П. Ямчук. «Дневник» Владимира Короленко и универсальная гуманитарная проблема осмысления философско-быттовых реалий времени радикального постпросвещения***

*В статье исследуются основные концепты философско – рецептивного восприятия многоаспектной проблемы бытия человека в эпоху радикального постпросвещения ведущим русским гуманистом того времени – украинцем ментального осмысления реальности – Владимиром Короленко. Отдельно изучается философское измерение духовно – интеллектуального и социального противодействия украинского гуманиста чуждой ему эпохе революционного насилия.*

**Ключевые слова:** философское измерение, гуманист, Церковь, чудо, Просветительское.

***P. Yamchuk. «Diary» of Volodymyr Korolenko and universal humanitarian problem of comprehension of filosofsko-buttevikh realities of time of radical postprosvitnictva***

*The article explores the leading philosophical concepts – receptivnogo bagatoaspektnoi problems of human perception of being in an era of radical post enlightenment leading Russian humanistom the time of the mental comprehension of Ukrainian reality – Vladimir Korolenkom. Separately studied philosophical dimension spiritually – intellectual and social corruption of humanist worldview he era of revolutionary violence to someone else.*

**Keywords:** philosophical measuring, humanist, Church, miracle, Elucidative.

Надійшла до редакції 14.03.2011 р.