



ВАСИЛЕНКО
Вадим Сергійович —
кандидат філологічних наук,
молодший науковий
співробітник Інституту
літератури ім. Т.Г. Шевченка
НАН України

ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ЄВРОПЕЇЗМУ В ПОВОЄННУ ДОБУ

За матеріалами наукового повідомлення
на засіданні Президії НАН України
29 червня 2022 року

У статті здійснено хронологічний зріз історії ідеї європеїзму як складової української культурної та історичної свідомості, зокрема висвітлено основні моменти і специфіку її функціонування в працях українських інтелектуалів кінця 1940-х років. Розглянуто проблему історичних основ українського європеїзму в статтях Бориса Крупицького, його геополітичну візію України між Заходом і Сходом. Приділено увагу питанню європейської ідентичності української культури в есеїстиці Юрія Шереха (Шевельова), його спробі ревізії концепції історії Арнольда Тойнбі та ідеї «азіатського ренесансу» Миколи Хвильового. Розкрито погляди Юрія Косача на культурні процеси європейського повоєння, зокрема його спроби аналізу концепції Освальда Шпенглера про «присмерк культур» і «атлантийської концепції» Андре Мальро.

Ключові слова: європеїзм, ідея, культура, повоєнна доба.

Українські дискусії навколо ідеї Європи та зміни її образу в новому, повоєнному світі — частина значно складніших і масштабніших процесів, що мають власні діахронічну (тривалістю в кілька сторіч) і синхронічну зумовленості й демонструють певний (можливо, кульмінаційний) етап в історії українсько-європейських зв'язків як неперервного динамічного процесу, розгорнутого в часі. Епоха повоєння символізувала відновлення обірваних у 1920-х роках зв'язків із Заходом, повернення до простору, в якому органічно розвивалася українська культура, зближення українського і європейського культурних (зокрема, літературних) дискурсів. Повернення і зближення, звичайно, визначалися не лише типологічними або контактними зв'язками у формі діалогу чи конфронтації з Європою, а й змінами світоглядів і прагнень, відчуттям власної вкоріненості у спільний простір культурних цінностей.

Хоча визначення європеїзму і з'ясування його сенсів у цей кризовий, але у творчому аспекті вельми плідний період були проблематичними, він став одним з ідеологічно зорієнтованих

і концептуально завершених напрямів української суспільно-політичної, історико-культурної, літературної думки. Про європейське обличчя України та український вимір Європи полемізували вихідці з різних — письменницьких, академічних і політичних — середовищ, які жили і працювали в Європі з міжвоєнних часів або відкрили для себе Європу після Другої світової війни. Відмінність досвідів впливала і на відмінність наративів, а тим, у чому сходилися погляди диспутантів, було розуміння історичної належності й культурної причетності України до Європи, дарма що розуміння понять належності/причетності, як, зрештою, і уявлення про саму Європу (а вірогідніше — про різні образи Європи), і визначення поняття європейськості суттєво відрізнялися. Як своєрідні пункти інтелектуальної «напруги» дискусії про взаємозв'язок України з Європою охоплювали значне коло проблем і, актуалізуючи питання європейськості як коду, що іманентно притаманний українській культурі, демонстрували новий і важливий етап в еволюції української європейської ідеї.

Україна між Заходом і Сходом. Своєрідність «погляду» Бориса Крупицького та його відмінність від поглядів одно- й інакодумців полягає в тому, що цей погляд не ззовні, а зсередини: рефлексії вченого ґрунтуються на власному багаторічному, ще з довоєнних часів, досвіді розбудови україністики в Європі, і його праці відображають цей досвід. Дослідження Б. Крупицького насичені історичними подіями, фактами, іменами, покликаннями на його європейських сучасників — істориків і філософів ХХ ст., а сама проблема європейзму в нього пов'язана з низкою ідей: екзистенціалізмом, персоналізмом, націоналізмом та ін.

Досліджуючи генезу українського європейзму, Б. Крупицький порушує кілька важливих для тогочасної дискусії питань, актуальність яких очевидна й нині: «Чи ми в ті чи ті періоди нашого життя європейзувалися, чи ми взагалі жили спільним духовим життям із Західною Європою? Чи ми європейські люди чи європейзовані? Чи Україна європейська країна в вищезазначеному розумінні? Чи ми тільки орієнту-

ємося, або бажаємо орієнтуватися на Західну Європу, чи ми своїм історичним минулим належимо до неї?» [1, с. 123]¹. Питання про європейську природу українських історичних і культурних процесів, озвучені в «Історичних основах європейзму України» (1947), розглянуто і в інших роботах Б. Крупицького, зокрема в його фундаментальній праці «Основні проблеми історії України» (1955), присвяченій дослідженню проблем цивілізаційної належності України, її геополітичного становища між Заходом і Сходом та історичного призначення «бути Заходом на Сході». Якщо В'ячеслав Липинський свого часу стверджував, що перебування на перехресті двох світів — Сходу і Заходу — «є суттю України, даною їй в день народин од Бога, історичним покликанням, символом і ознакою її національної індивідуальності» [2, с. 58], то Б. Крупицький із позицій власного часу та досвіду переосмислює цю геополітичну вертикаль і змінює її: «Україна між Заходом і Сходом» перетворюється в нього на Україну, обернену «обличчям на Захід».

Прагнучи з'ясувати сенс визначень Західної, Східної і Середньої Європи, підкреслити культурну неоднорідність цих досить умовних утворень і увиразнити їхні географічні, політичні контури, Б. Крупицький розмірковує над межами Європи й застерігає, що цей поділ має тільки «генеральне розмежування», а самі поняття — релятивні. Зупиняючись, зокрема, на ідеї Східної Європи, він визначає її орієнтальні, візантійські риси і в контексті Східної Європи розмірковує про історико-культурну амбівалентність України, яка, «належачи фізично до Східної Європи, належить духово до Західної» [1, с. 122]. Цю амбівалентність Б. Крупицький обґрунтовує історично, через ретроспективний огляд української історії, і пов'язує її, з одного боку, із взаємопротилежними культурними впливами — візантійськими та римськими — на всю європейську цивілізацію, а з другого — з антагонізмом «між елементами європейськими й азійськими — орієнтальними, між світом грецької й римської

¹ Тут і далі цитати подано зі збереженням правописних особливостей оригіналу.



Борис
Крупницький

культури та світом хозарсько-арабським» [1, с. 123] всередині власне українського простору. Питання історичної належності України до Європи Б. Крупницький розглядає в контексті відмінностей і протиставлень, які існують між Сходом і Заходом, до того ж і Схід, і Захід у його працях — конструкції передусім ідеологічні, а їх протиставлення як протилежностей відображає певні культурні уявлення.

Обґрунтовуючи ідею про те, що Україна як «типова країна на межах європейського світу» органічно належить до Західної Європи, Б. Крупницький зазначає, що це «справа історичних основ й історичного минулого», тому свою аргументацію супроводжує історичними коментарями й фактами з політичної, церковної, культурної історії. Прагнучи знайти в минулих подіях і епохах відповіді на виклики сучасності та з'ясувати історичні основи європеїзму, основні моменти «впливу, тяжіння, споріднености, зв'язку України з Європою», Б. Крупницький доходить висновку, що «сфера західноєвропейського культурного життя була природною сферою і для України» [1, с. 128]. Для Б. Крупницького європейськість України є аксіомою, яка не викликає сумнівів: «Органічний шлях українського розвитку є європейський», — повторює він [1, с. 130], дарма що «певні європейські культурні течії приходили іноді з чималим запізненням» [1, с. 129].

Наголос на «запізненні» деяких європейських напрямів і течій не забувають зробити й сучасники Б. Крупницького, пояснюючи фактор нерівномірності історичного розвитку української та європейських культур, який певною мірою і визначив специфіку українсько-європейських зв'язків, зумовивши неповноту та незавершеність проекту європеїзації.

Ідею українського європеїзму Б. Крупницький вибудовує через протиставлення Європи і тієї реальності, яка Європою не є. Проблема європейських кордонів, які він намагається окреслити, — не лише історико-культурна й ідейно-політична: від її розв'язання, стверджує учений, залежить майбутнє України як частини Європи. Б. Крупницький підважує як безпідставні пошуки українськими інтелектуалами альтернативного, третього шляху розвитку: цей «шлях», доводить він, завжди буде східним, неприродним для України, бо «те, що робить Україна на Сході, це спроби шукання, які не знаходять собі повного втілення» [3]. «Йти цим шляхом — це значить зрікатися своєї століттями впоєної європейськості, всеєвропейськості, при тім не знаючи, чим її заступити. Бо в цих спробах одного немає: ясного формулювання тієї східної ідеї, яку має заступити Україна. Я думаю, що такої всеохоплюючої ідеї просто не знайдеться — і не тільки у нас, що й російські слов'янофіли з їх тезою самобутности нічого ідейно русійного не викликали, а більшовики, хоч і викликали, то запозиченим із Заходу марксизмом» [4, с. 80]. Отже, продовжує Б. Крупницький, «говорити про європеїзацію України можна тільки з непорозуміння. Україна є частина духової Європи, не зважаючи на всі особливості її розвитку, вимушені обставинами» [1, с. 130].

«Україна безперечно має свою фізіономію, свою індивідуальність, але вона не є ні Азією, ні Євразією, а Європою з грецько-візантійським підложжям і в основних моментах своєї історії з переважно західною орієнтацією, а в основних ідеях з майже цілком ідентичною з Заходом організацією життя. Україна повнотою включається в загальноєвропейський розвиток», — продовжує Б. Крупницький у роз-

відці «Україна між Заходом і Сходом» (1957) [3]. Розглядаючи проблему геополітичного статусу України з погляду взаємодії різних — орієнтальних і окцидентальних — чинників, Б. Крупницький здебільшого уникає категоричних проти- й зіставлень західних і східних начал, хоча й доходить тих самих, загалом незмінних, із деяким уточненням, висновків. Указуючи на різноспрямованість історичного розвитку України, він убачає в ній своєрідну «синтезу між Сходом і Заходом», наголошуючи на балансі східних і західних елементів в українській ментальності: «Хоч Україна і належить фізично до Східної Європи, та духово репрезентує в своїй синтезі Заходу і Сходу деякі важливі, навіть основні риси західної ментальності. Тому можна і навіть слід говорити про призначення України бути Заходом на Сході» [4, с. 80]. «У формулі “Україна між Сходом і Заходом” поняття “Захід” стосується Європи в цілому, — пояснював згодом цю формулу Іван Лисяк-Рудницький. — Україна “західня” остільки, поскільки вона становить органічну складову частину європейської спільноти народів» [5, с. 6].

Б. Крупницький аналізує внутрішні й зовнішні соціокультурні та політичні механізми, що в різні часи стояли на перешкоді процесам культурної і політичної реінтеграції України в Європу, оминаючи, втім, проблему шляхів їх подолання. І систематизацією фактів, і способом їх трактування Б. Крупницький наголошує на перерваності чи незавершеності європейських проєктів українців, і з цього погляду українська історія для нього — це «історія “verpasster Gelegenheiten”, невикористаних можливостей. Шукання і спроби, що рідко втілюються в життя. Скорше завдання, ніж виконання», а український історичний процес «із перервами і часто без можливості виявити власне обличчя українських людей» [3] — від намірів Ярослава створити «київську імперію» до козацької революції Б. Хмельницького, яка, вважає він, «залишилася локальним явищем, хоч були в ній сили і прагнення, які могли при щасливій констеляції змінити обличчя Сходу...» [3].

«Національна органіка» і Карфаген української провінційності. Доєднуючись до дискусій про Європу і європеїзм, Юрій Шерех, як і Б. Крупницький, наголошує на європейській природі української культури, зазначаючи, що «Україна у своїй історії завжди була частиною Європи і завжди себе нею усвідомлювала» [6, с. 17], та визначає «європейськість» як взаємодію різних національних дискурсів (ідеологічних, політичних, культурних тощо): «Європейськість кожного має своє національне обличчя» [6, с. 17], — стверджує він. Звідси — низка питань, на які Ю. Шерех намагається (і часто небезуспішно) знайти відповіді: який зв'язок між українською і європейською ідентичностями? що означає бути українцем і європейцем водночас?

Ю. Шерех розглядає європеїзм у системі опозицій: як антитезу, з одного боку, «національній органічності», сприймаючи його як одну з передумов до самоствердження «національного», а з другого — комплексу провінціалізму (алегоричному Карфагену української провінційності); «Європу абстрактну», «Європу культурних скарбів», уважає Ю. Шерех, Україна повинна прийняти, але лише для того, щоб «сприйнявши, перевершити». Алегоричний Карфаген, який символізує явище української провінційності, стверджує Ю. Шерех, має бути зруйновано, і образ його руйнації має культурне й політичне значення. Визначення центру (столиці) й периферії (хутора) Ю. Шерех здійснює через протиставлення: він указує на рухомість і змінність цих понять і прагне перевизначити їх не в політичних, а в культурних категоріях. «Провінція може ствердити себе тільки тоді, коли вона, спираючись на свою традицію, висуне надпровідну ідею» [7, с. 89], — пише він. А ствердити себе для нього означає «вийти за межі нашої провінційності. Пробити панцер самозамкненості, яким ми мусіли колись відгородитися від світу, щоб ствердити себе, але який тепер мусимо скинути з себе...» [7, с. 92].

Модернізацію української культури (і свідомості) Ю. Шерех пов'язує з ідеєю «азіатського ренесансу» і навіть більше — узалежнює її від



Юрій Шерех
(Юрій Володимирович Шевельов)

нього; вибір, який стоїть перед українським суспільством, на його думку: «Або визнання азійського ренесансу, або “засмічування монгольськими елементами”. Або світовий розгін і розмах, або вузьколюбність. Або столиця — або провінція» [7, с. 93]. До зразків провінційності Ю. Шерех зараховує і «вісниківство» як один з етапів українського культурного націоналізму, який «був свого часу потрібний, і навіть його хиби були доконечні. В інших обставинах етап цей стає мертвий, мулькрий і шкідливий» [7, с. 93]. Як один із «психологічних документів» часу, який є «спробою, часто може навіть не усвідомленою, поєднати непоєднане, сполучити несполучне: новий етап із старим, живе з мертвим», Ю. Шерех розглядає написану перед війною (1939) і згодом перевидану (1947) книгу С. Николишина «Культурна політика большевиків і український культурний процес»: вона нагадує йому «суцільне борсання. З одного боку — глибокий вгляд у підсоветські справи, часто проникливе розуміння культурно-політичних процесів. З другого — тенета вісниківської вузькості, фанатичного самообмеження...» [7, с. 93]. Вузькість і самообмеження, про які йдеться Ю. Шереху (культивування етно- та європоцентризму), унеможливають модернізацію українського націоналізму, відчуття ним своєї синхронності глобальним політичним і культурним проце-

сам. У Шереховій оцінці російського (імперського) чинника й пов'язаної з ним ідеї євразійства відчувається стурбованість процесами усталення комуністичних режимів у Східній Європі. Реагуючи на загрозу російської держави та культури, зокрема прагнення імперської/радянської Росії відмежувати Україну від Європи, Ю. Шерех відповідає гаслом про потребу переборення того, що, вважає він, стоїть на перешкоді розвитку українського проєкту як модерного: національних упереджень (нетолерантності до неєвропейського Іншого) і артикуляції своєї історичної обраності (месійності). «Зневагу до монголів, семітів і фінів ми позичили в Москві. Наївну теорію нашої історичної ролі як заборолу Європи від Сходу ми позичили в Варшаві. В Польщі вона мала тінь рації; бо Польща — найсхідніша католицька країна (Але тільки тінь!). Поза тим і там вона смішна» [7, с. 96]. Український комплекс Азії і українська єврофобія — такі ж релікти неперебореного колоніального минулого, прищеплені російською імперською системою, як і комплекс власної месійності: «Злочин Росії не тільки в тому, що вона відірвала нас від Європи. Вона відірвала нас і від Сходу. Вона виховала не тільки єврофобство, а і зневагу до Сходу» [7, с. 96], — стверджує Юрій Шерех. У полеміці з творцями «заборольної теорії» Ю. Шерех обирає принцип не заперечення, а конструктивної взаємодії: «Ми так само, як зі сходу, боронилися і з заходу. <...> Ми боронилися від Азії, але і від Європи. І так би робив кожен на нашій території». І далі: «Шанс України — не в заборольності, а якраз у рубіжності. <...> Шанс України якраз у тому, що вона при битій дорозі. Що вона і Європа, і Азія. Наша культура вбирала елементи з обох сторін світу. Було багато орієнтальних впливів і зв'язків. Їх треба виділити, вивчити, випнути» [7, с. 96–97].

Отже, з одного боку, Юрій Шерех наголошує на «рубіжності» України (на тому, що свого часу Степан Рудницький визначив як процес перетворення України з «прикордонної країни» в «країну кордонів»), а з другого — на її двоїстості (чи роздвоєнні) як простору між

Заходом і Сходом (концепція В'ячеслава Липинського).

Обстоюючи формулу України як відкритого (на відміну від ізольованого, герметично замкненого) простору до зовнішніх (європейських і азіатських) впливів, Ю. Шерех говорить про потребу вироблення власної культурної і політичної моделі в процесі засвоєння інших культурних і політичних зразків. «Не провінція, а світ: Україна і світ. Не Європа і не Азія, але і Європа, і Азія» [7, с. 99], — повторює він.

Шерехові рефлексії про європеїзм і протиставлені йому, з одного боку, «національну органічність», а з другого — провінційність або вторинність, відображали етапи його власної світоглядної еволюції і були реакціями на політичні та культурні виклики часу; закономірно, вони зазнали певних переформувань: одні ідеї стали важливішими й розвинулися в інших працях, а інші (як-от ідея «національної органіки») відійшли в тінь.

Український «рахунок» Європі. Суспільно-політичний аспект проблеми українського європеїзму, а вірогідніше — його кризи, яку він означив як «рахунок Європі», Ю. Шерех розвиває в однойменному циклі із семи статей. Цей цикл з'явився як своєрідна реакція на оповідання «Прощання» (1948) польського письменника Анджея Бобковського, яке він називає не інакше як «звинувачувальним актом Європі», і став приводом, «заглянувши в глиб зіниць певним явищам», систематизувати власні, висловлені в попередніх публікаціях, думки про «українську людину» на Заході і «кризу довір'я» до нього. Загалом у своєму «Рахунку...» Ю. Шерех продовжує дискусію про зміну ідеологічних установок, порушуючи низку питань, розгляд яких зводиться до проблем місця та місії України в західному, зокрема європейському, світі, а також потреби перевизначення понять України і Європи з погляду нового, повоєнного часу. Ю. Шерех, як зазначає Тамара Гундорова, «заторкує питання духовної кризи Європи не прямо, а з позиції переселенця, мігранта. Його закиди стосуються, по-перше, нечутливості Заходу до інших національностей, зокрема, тих, що їх репре-



Юрій Шерех (Шевельов)

зентує людина Ді-Пі. По-друге, він пропонує розглядати представників Ді-Пі як учасників антиколоніального, антирадянського руху і, відповідно, бачити їх як абсолют чесності і правдивості, загартований у боротьбі з більшовизмом. По-третє, Шевельов змінює саму парадигму зустрічі та розмови з Європою...» [8].

Проблему безgruntяства як «відчуття своєї безgruntовності на Заході», того, що «Європа показалася нашим людям чужою. І навіть ворожою», тому «була сприйнята як чуже, вартє зневаги і зненависти», Ю. Шерех пов'язує з проблемою репатріації, стверджуючи, що «за повернення більшості наших поворотців» від-

повідальність несе саме Європа. Критикуючи Європу за минулі й теперішні прорахунки, Шерех говорить про проблему «розчарування Європою» та вкорінену в «психологію поворотця» зневагу до неї, «бажання розтоптати затишний світ бюргера»: з цими чи подібними настроями щодо Європи, властивими й «неповоротцям», пов'язані особливі переживання ними свого становища у «світі на захід від України». «Досвід репатріяції вчить нас потреби переглянути наше ставлення до Європи. Спокійно і критично оцінити його, — стверджує він і запитує: — Може мусимо зрентися Європи? Може окреслити межі — від і до — в яких її можна сприйняти? А може цього зовсім не треба, а слід натомість спрямувати нашу енергію на те, щоб перевиховати наших людей, прищепивши їм цілковито позитивне ставлення до Європи? І якщо це останнє, то як це зробити?» [9].

Ці питання, порушені в першій частині — «Те, про що не говориться», — стають основними для Шерехового аналізу «українського рахунку» Європі. У другій частині «Свідчення поета» Ю. Шерех аналізує лірику Леоніда Полтави як вихідця з покоління, яке «судить Європу», і називає її не чим іншим, як «високомистецьким літературним еквівалентом повоенних погромів німецьких крамничок, вчинюваних остарбайтерами» [10]. Говорячи про проблему самоідентифікації покоління Ді-Пі, яке він називає «пропащим», Ю. Шерех зауважує подібні настрої і в поезії Леоніда Лимана, «убраній у вишукану форму світового скепсису», і в виражених у формі «простої злоби до чужого світу» інвективах Михайла Ситника, про євроскептицизм Івана Багряного він згадує в інших розвідках. У своїй поезії, на думку Ю. Шереха, Л. Полтава «судить Європу, і саме так, а не інакше він і сам оцінює свої теми і свої почуття», тому його поезія набуває змісту обвинувачення, зокрема «обвинувачення в брехні», коли «найстрашнішим вироком — відмова вірити» [10]. Через це, як зазначає, аналізуючи Полтавину ліричну хроніку, Ю. Шерех, «трагедія воєнної руїни Європи знаходить у поета тільки одну внутрішню відповідь, тільки одну

реакцію, в якій довго не наважується самому собі признатися поет: внутрішню зловісну радість» [10]. Полтавині збірки «За мурами Берліна» (1946), «Жовті каруселі» (1948), поему «Пані Герта» (1946) Ю. Шерех визначає як «розмову поета» із західним світом, у процесі якої «поет зрікається цього світу». Причини цього зречення й того, що «прийняти цей відбудований світ поет не хоче і не може», Ю. Шерех убачає не лише в досвіді нацизму: засудження західного світу і відмова його прийняти — тут принципові. «Ще не знайдено нічого, а вже загублено усе» [10], — цитує він поетичну формулу Михайла Ситника. Для М. Ситника, продовжує Ю. Шерех у рецензії на його збірку «Відлітають птиці» (1946), Європа чужа і здається йому ворожою: «Баварець дістає від нього епітет тупий, а єдина його реакція — злість — лийтмотив його збірки (“В Празі”, “Вже у вирій”). Європа для нього — повія, що приховує свою істоту святістю Мадонни (“Мадонна”))» [11, с. 60]. Ю. Шерех говорить про кризу ідентичності «української людини» з «планети Ді-Пі» як про кризу покоління, яке приходить від ідеалізації Європи до ідеалізації України: «Ситник висловив у своїх віршах коло думок і почувань, властивих багатьом людям його виховання і його покоління. Це люди здорові й талановиті, але залишені без культури, люди неприкаяні, люди по-своєму трагічної долі, люди, яких на корені підтяв політичний режим, люди з гарячою любов'ю до України, — але настільки ж гарячою, як і невиразною» [11, с. 60]. Інший уривок із Ситникової поезії «Знов весна»: «І чим далі іду на Захід, / Тим стає мені дорожчий Схід» Ю. Шерех коментує так: «Що ж протиставиться цьому комплексі Європи, комплексі, який зрештою не має жадних конкретних рис, якого поет не знає і не уявляє навіть, як можна його ближче і глибше впізнати? Цьому протиставиться в минулому — мужицтво поета, в майбутньому — візія української держави. Як уявляється те і те? У мужицтві поет убачає свою генезу. На селі він “родився в грізній завірюсі”, і для нього нема нічого кращого від “моєї мужицької стріхи”, ідеал щастя — видиво

сільського дитинства <...>; мужичу свиту поет принципово носить у Європі і ладен у ній їхати до Америки; сама поезія його — це “чорнозем”, це парость, що росте “із грудки рідної землі» [11, с. 60]. Утім, додає Ю. Шерех, сутність поезії Ситника — це не село і не селянство, а викорінення з власного простору: «Те, що селоцтво Ситника тільки фікція, він засвідчив якнайвиразніше сам. Тільки що він продекларував, що його поезія — стихійне проростання чорнозему, чуже всяким вишуканостям “нових фльоренцій, візантій” (з малої літери!), — як з наступної сторінки починає цикл сонетів, показуючи цим, що і йому, власне, хотілося б дістатися на ті верховини, які здаються йому справжньою, а не тією (так він відчуває в глибині душі) меншевартісною селоцькою поезією» [11, с. 61].

Для того, щоб зрозуміти «настрої трагічного розчарування в Європі, ненависти до неї, ідеалізації в противагу європейському навіть такого свого, яке ідеалізації не варте, — а внаслідок цього — розчарування, скепсис і нігілізм», Ю. Шерех говорить про потребу відмовитися від «затертих» фраз «про приналежність України до Європи і про оборону європейсько-християнської цивілізації», якими зловживають ті, кого він називає «лицарями бляшаних фраз» (ідеться про Дмитра Донцова та його послідовників), а вихід із цієї кризи вбачає в тому, щоб «називати речі своїми іменами». Це «називання речей» Ю. Шерех пов’язує з повоєнним «західним рухом за правду», який, на його думку, відображають дві такі несхожі між собою течії, як екзистенціалізм і «рух Католицької основи». Зі свого боку, урівноважуючи Шерехові узагальнення, Б. Крупницький зазначав, що його висновок, «ніби наші люди так уже відчувалися від Європи, що не відчувають своєї приналежності до неї», доволі схематичний, і вносив у нього певне уточнення: «Є у нас (і не тільки серед молодого покоління) ізоляційні настрої, якими ми дуже наближаємося до традиційного російського “самобутництва”. Але я не думаю, що це є наша основна лінія. Наш ізоляціонізм — це своєрідна реакція на нездійснені мрії і сподівання відносно Європи. Ми

аж надто багато вимагали від Європи, ми надміру ідеалізували її. В результаті, замість очарування, маємо розчарування: після ідеалізації прийшов скептицизм» [3].

У четвертій частині свого «Рахунку...», що зветься «Слово має польський поворотець», Ю. Шерех повертається до згаданого «Прощання» А. Бобковського, визначаючи його основні ідейні та смислові посили, а в п’ятій пише про аналіз цього оповідання Юзефом Чапським. «Прощання» А. Бобковського Ю. Шереха цікавить у контексті проблеми критики Європи, і він з’ясовує мотивацію протагоніста А. Бобковського — Ганді — повернутися до соціалістичної Польщі, простежуючи, «як у душі “Ганді”, що спершу прагнув Європи, поступово формується розчарування в заспранглено-жаданій Європі, як визріває поступово рішення розпрощатися з приреченою, на його думку, Європою...» [12]. Причини розчарування в Європі в польського автора і його протагоніста, «рупора його гірких думок», ті самі, що їх Ю. Шерех зауважує і в українських авторів: «почуття в’янення еміграції» як результат «браку ґрунту під ногами», «безсильність Європи перед наступом комунізму», «брак гасел, що могли би промовити масам», а висновок, якого доходить протагоніст А. Бобковського: «хвороба Заходу смертельна й невилгойна». На питання про те, чи має рацію А. Бобковський і якою мірою думки польського емігранта стосуються еміграції української, Ю. Шерех відповідає в п’ятій частині свого «Рахунку...» «Правда про брехню і правда про правду». Попри загальну співзвучність настроїв польського поворотця з українськими, Ю. Шерех указує на принципову відмінність, яка криється в непорівнянному за часом і обставинами досвіді боротьби українців з комунізмом «як однією з найагресивніших форм російського імперіалізму» і з російським імперіалізмом загалом. Тому, підсумовує він, «як би український емігрант не розчаровувався в Заході, в нього не постане висновком рішення повернутися в Підсоветчину» [13], а рішення Ганді, якого автор відправляє в соціалістичну Польщу, є, на його думку, проявом наївності й політичної незрілості. «Ми волимо

мати Захід своїм союзником, але кінець-кінцем наша принципова постава не визначається поставою Заходу, а визначається життєвою потребою, життєвою konieczністю нашого народу» [13], — підсумовує Ю. Шерех. Водночас він підважує доцільність обвинувачень, що їх ставить на карб Заходу — устами свого поворотця — А. Бобковський, а вірогідніше — конкретизує їхній зміст, зокрема звинувачення у «браку гасел», зазначаючи: проблема «не в тому, що він (Захід. — *V.V.*) не має добрих гасел, а в тому, що вони раз-у-раз стоять на папері, а зовсім інше робиться в житті. І саме з цієї розбіжності випливає і безсилля Заходу. Чи, точніше було би сказати, відчуття безсилля» [13]. Із цієї невідповідності — між словами і вчинками, фразами й фактами, формою і суттю, — на думку Ю. Шереха, виростає брехня, якою зловживає Захід: «галас про людство і про Європу, — а в дійсності культивування своєї національної замкненості і фактичний розподіл націй на панівні, культурні, вищі — і другорядні, нижчі» [13]. Аналіз Ю. Чапським оповідання А. Бобковського Ю. Шерех розглядає в контексті «західного руху за правду, який тільки починається, серед різноманітності своїх проявів — від екзистенціалізму до Католицької основи» [14], і, прагнучи з'ясувати, «що можемо тут сказати ми, українці» [15], указує, що маршрут цього руху «пролягає через Україну», бо саме «Україна стає тим лякмусовим папірцем, на якому перевіряється: чи маємо справу з плитками політичними комбінаторами, чи маємо справу з чесними, послідовними, мужніми. Великий шанс Європи лежить в Україні. Тут перевіряється вже тепер і буде перевірятися далі, чи здатна Європа оновитися, чи оновиться вона» [14].

Тойнбі чи Хвильовий? Про «шанс Європи в Україні», а вірогідніше — ідею «орієнтації Європи на Україну» й історично-політичні передумови цієї ідеї Ю. Шерех розмірковує у двох частинах статті «Тойнбі чи Хвильовий, або про межі оракулів сучасності» (1948). Ця стаття — дискусія Ю. Шереха з «одним із оракулів сучасного світу», як називає він Арнольда Тойнбі, зокрема його спроба підважити концепцію

філософії історії англійського вченого: якщо в першій частині Ю. Шерех прагне з'ясувати погляди А. Тойнбі на закономірність історії, а вірогідніше — заперечення ним принципу історизму, то в другій — проаналізувати його ідею відповідальності людини за історію. Наводячи основні факти з наукової біографії А. Тойнбі й характеризуючи його історико-філософські погляди, Ю. Шерех зіставляє їх з концепцією Освальда Шпенглера, указуючи водночас, що «Шпенглер у своїй науці був послідовний і не боявся власних висновків <...> тоді як Тойнбі висновків із власних філософствувань, як побачимо, соромиться і уникає» [16]. Як і О. Шпенглер, А. Тойнбі розглядає суспільства і культури у світлі їхньої синхронності, говорить про існування низки автономних культур, кожна з яких формувалася ізольовано, виробляючи свій власний неповторний стиль. Відмінність А. Тойнбі від О. Шпенглера, однак, у тому, що він хоча й говорить про відсутність загальної історії, та, на відміну від свого попередника, заперечує існування історії замкнених у собі культур: усі культури та суспільства в уявленні А. Тойнбі рівнозначні та пов'язані між собою як гілки «єдиного дерева історії», і кожне з них має одну й ту саму схему розвитку. Порівнюючи історичні схеми О. Шпенглера й А. Тойнбі, Омелян Пріцак, до речі, зауважував їхню відмінність і в постановці питань (О. Шпенглер не давав переконливої відповіді на питання про те, як сформувалися культури), і у методології (німецькій трансцендентальності в О. Шпенглера й англійському емпіризмі в А. Тойнбі [17, с. 369]). Зміст обґрунтованої А. Тойнбі універсальної пояснювальної схеми історичного процесу Ю. Шерех виводив із заперечення ним принципів лінійності історії, з одного боку, й національно-культурної своєрідності, з другого, і в другому випадку теорія О. Шпенглера ставала для Ю. Шереха немовби «захисним щитом» від універсалізму та космополітизму А. Тойнбі. Наголошуючи, всупереч А. Тойнбі, на спадкоємності і неповторності культур, Ю. Шерех твердив: «Культури сприймають запліднення інших культур і перетворюють усе сприйняте на свій копил.

Ренесанс — не повторення античності, а новоевропейський варіант її. І якщо Україна — степова Геллада, то вона не тільки Геллада, а і степова! Суспільства і культури такі і перемні, і неповторні. І якщо їхня неповторність становить собою заперечення історизму, то їхня переємність становить собою модерне відродження історизму, але цілком нового» [16].

Відаючи належне грандіозності задуму А. Тойнбі — охопити всю людську (світову) історію і описати цивілізації, що існували на різних етапах її розвитку, — Ю. Шерех, утім, вважає, що його «Студії історії» не відкривають нічого принципово нового, а те, що в них є, не має особливої значущості. На думку Ю. Шереха, у своїй праці А. Тойнбі постає у двох іпостасях — філософа-історика, який досліджує ретро- і перспективи західної цивілізації, і лікаря, який «не може не бачити і тих симптомів, що говорять про загрожений стан західного суспільства» [16]. Прибравши роль «лікаря» західного суспільства, який прагне врятувати це суспільство «свідомою людською волею, всупереч тим закономірностям, які він сам установлював», А. Тойнбі виписує рецепти «порятунку» — систему компромісів, для втілення яких, уважає Ю. Шерех, не існує об'єктивних передумов, тому «його спроби уникнути власних висновків і безпорадні намагання рецептами врятувати ним же приречене суспільство Заходу» [18] здаються Ю. Шереху наївними. Значно виразніше цю «систему компромісів» окреслив у «Турботі про майбутнє культури» (1956) Остап Тарнавський, порівнюючи концепцію історії А. Тойнбі з історіософією О. Шпенглера, думки якого, вважає він, «не лише заповідали загрозу й упадок західної культури, але підорвали довір'я Заходу до себе самого» [19, с. 25]. Услід за О. Шпенглером, О. Тарнавський протиставляє культуру й цивілізацію, розглядаючи останню як завершальну фазу культури, стан її старості: «Цивілізація — це неминуче призначення культури, як смерть неминуче призначення людини» [19, с. 25]. Аналізуючи серед праць інших філософів-сучасників (французів Бонвіля, Андре Мальро, американців Нортропа

Фрая, Альфреда Кребера та ін.) ідеї А. Тойнбі, зокрема його пошуки запобіжників, які дозволять уникнути занепаду західної цивілізації, О. Тарнавський доходить висновку: «Тойнбі людина примирення. Його рада, щоб уникнути катастрофи, яка загрожує нашій цивілізації, йде в трьох напрямках: в політиці він радить створити світову державу; в економіці знайти компроміс між вільним промислом і соціалізмом; в духовому житті він пропонує поставити культурну надбудову знову на релігійних основах» [19, с. 25]. А. Тойнбі для О. Тарнавського доволі передбачуваний, а його ідеї світової держави та релігійного оновлення світу здаються надто абстрактними: для нього очевидно, «що світ західної культури в перехідній добі, в останній фазі цивілізації, що в Шпенглера веде до світового миру, а в Тойнбі в період універсальної держави» [19, с. 26]. А. Тойнбі не пропонує виходу з кризи, в якій перебуває західний світ, твердить, зі свого боку, Ю. Шерех, натомість такий вихід він убачає в концепції М. Хвильового про «азіатський ренесанс», який, нагадує він, «переймає все переємне від суспільства Заходу» і в цьому сенсі «продовжує суспільство Заходу, але який оновлює його своїм ще поки що неісторичним духом».

«Шпенглерова концепція розвитку культур, з наголошенням їх неповторної своєрідності і окремих шляхів розвитку, мала на Україні 20-их років сприятливий ґрунт, бо ж саме тут особливо гостро стояло питання українського національного розвитку і точилася дискусія про шляхи розвитку української культури та її відношення до російської і європейської культур. В атмосфері українського культурного відродження 20-их років і в світовідчужанні самого Хвильового ідеї Шпенглера знаходили свій могутній резонанс» [20, с. 54], — писав Петро Голубенко, пояснюючи взаємозв'язок ідей М. Хвильового з концепцією німецького філософа. Ідея «азіатського ренесансу» М. Хвильового, яку реактуалізував, до того ж у контексті цілком відмінному від того, в якому вона з'явилася, Ю. Шерех, зазнавала різних інтерпретацій упродовж усього ХХ ст. Загалом вона була ще однією формою українського месіа-

нізму 1920-х і як історично зумовлена, хоча й доволі хитка, теоретично необґрунтована конструкція склалася в результаті синтезу марксистських ідей і концепції циклічного розвитку культур, згідно з якою останній із восьми існуючих, «західноєвропейський культурний тип», який О. Шпенглер називав «фаустівським», перебував у стані творчого згасання. «Це зовсім не значить, — додавав при цьому М. Хвильовий, — що вона (Європа. — В.В.) ще довго не буде іти попереду інших країн, це зовсім не значить, що і в час свого тимчасового замирання вона не буде творити чудеса, хоч би в тій же техніці, — це значить, що творча ініціатива всесвітнього, універсального значення вже не може виявитись на тій території, де розрядка людської енергії протікала на протязі кількох десятків років» [21, с. 612–613]. Звертаючись до концепції О. Шпенглера про типи культур і цикли їхнього розвитку, речник «азіатського ренесансу» водночас переінакшував Шпенглерову концепцію, ставлячи в її центр український (а не російський) чинник і пов'язуючи її — суголосно з вимогою доби — з марксистською ідеологією: розташована на межі двох цивілізацій і культур — Сходу і Заходу, Україна, вважав М. Хвильовий, повинна стати «наріжним каменем» «азіатського ренесансу»; саме з України має вийти «нова людина», відмінна від тієї, яку називають «азіатом» або «східним типом», — це має бути людина з психологією Заходу, «європейська громадянська людина», покликана відродити психологію Заходу в її новій формі. Важливо, що поняття Азії та Сходу М. Хвильовий, на відміну від своїх сучасників, не сприймав як антитезу до Європи та Заходу: навпаки, «азіатський ренесанс» у його уявленні мав перейняти і відродити «втрачені» елементи західної, «фаустівської» культури, стимулювати її оновлення. Ідею «азіатського ренесансу» Ю. Шерех розглядає як своєрідний «український варіант євразійства» [7, с. 86], нагадуючи, що ця ідея М. Хвильового була одним із витворів західної культури, покликаним оновити цю культуру, і як така вона виростала з циклічної концепції історії й уявлення про зміщення центру й

периферії. А тому, протиставляючи, з одного боку, наукові напрацювання А. Тойнбі й публіцистичні виступи М. Хвильового, а з другого — Тойнбі-політика і Тойнбі-науковця, Ю. Шерех проголошує: «не Тойнбі, а Хвильовий. Не тупитися до Європи, а усвідомлювати й розвивати своє — і цим способом рятувати Європу». І уточнює: «не рятуватися при Європі, а рятувати Європу» [18]. Через систему відповідей на виклики, які А. Тойнбі розумів як призначення, що історія ставить перед кожним суспільством, Ю. Шерех намагається надати українській проблематиці універсального характеру: і таким викликом, таким призначенням для України як «каменя, який не ввійшов ні в будову Заходу, ні в будову Сходу», Ю. Шерех уважає необхідність «стати наріжним каменем нової будівлі, яка вбере в себе все переємне з обох боків, з обох суспільств і культур» [18].

Ідеї Ю. Шереха про зміну геополітичної вертикалі, перевертання опозиції Україна — Європа і ствердження ідеї «орієнтації Європи на Україну» Т. Гундорова пов'язує із загальноєвропейськими тенденціями, озвученими, зокрема, Карлом Ясперсом, який, пише вона, «був схильний бачити Європу не просто географічно, а як “духовний принцип”, як “принцип Заходу”, що “захопив і колонізував земну кулю, а біла людина всюди встановила свій привілей”. Однак сьогодні, констатував він, “центр тяжіння західного людства рухається далеко від Європи на широкі простори Америки й Азії”, а “Європа сьогодні усвідомлює, за контрастом, свій особливий характер і завдяки цьому втрачає свою абсолютність”» [8]. Зміну (чи зміщення) «центру тяжіння», про який ідеться К. Ясперс, Ю. Шерех пов'язував з українським чинником, який, вважав він, має стати віссю в повоєнній європейській геополітиці; ідея М. Хвильового про «азіатський ренесанс» при цьому бачилася йому можливою програмою, сценарієм такої «зміни».

Шпенглер і Мальро. Ідею Європи — наскрізну в його художніх і літературно-критичних працях — Юрій Косач визначає через протиставлення різних філософських і політичних понять: окциденталізму і євразійства, «фа-

устівського духу» й «азіатського ренесансу», християнства і комунізму, космополітизму й націоналізму тощо. І хоча Косачеві визначення Європи нагадують колекції яскравих метафор, які за зовнішньою оболонкою часто приховують нечіткість змісту (як-от: «континент горіння», «священний край», «фортеця духа» та ін.), Ю. Косачу йдеться насамперед про «стару» Європу, «що має таємничу силу онови і відродження», а вірогідніше — про різні культурні іпостасі цієї Європи: Європу католицького універсалізму, Європу вольтер'янську, Європу фаустівську та ін. У своєму трактуванні Європи чи різних Європ, кожній з яких властивий свій комплекс філософсько-світоглядних, морально-етичних і естетичних характеристик, Ю. Косач не віддає переваги якійсь одній із них: проблеми вибору для нього не існує, його сприйняття Європи рецептивне, а її образ — інтелектуально і чуттєво інтуїтивний².

У розвідці «Чому з Заходом?» (1947) Ю. Косач пише про Захід як про величезний материк культурного досвіду, особливий сакральний простір і «джерело творення й наших національних мітів» і, вказуючи на культурний, бо закорінений у національній історії, зв'язок України із Заходом, стверджує, що його оборона є водночас «обороною нас самих». «Наше “цетерум цензо” (в значенні: невпинний заклик, наполегливе нагадування. — В.В.) — тільки Європа» [22], — проголошує він. Ідею «орієнтуватися на самих себе» Ю. Косач заперечує як історично безперспективну і розглядає її як аномалію культурного «автаркізму» чи соліпсизму, яка веде не до творення національної культури, а до її ізоляції, закритості до будь-яких впливів ззовні, до того ж він говорить не про «орієнтацію на Захід» (бо «хіба Захід справді “орієнтир”?»), а про потребу «приєднатись до культури Заходу, саме тому, що це не



Юрій Косач

Схід» [22]. «Це не проблема орієнтації, — наголошує він, — а причетности. Це не питання стилів, форми, мистецьких канонів, а питання світогляду» [23]. І пояснює: «В орбіті Окциденту ми творимо свою власну систему вартостей, з повною їх автономією, але в генеральних лініях — універсалістичну, бо ж метою національних культур є: “різно за формою й змістом виконувати універсальний вплив, а внаслідок того об'єднувати всі роди людства в одній загальній гармонії”» [22], — цитує він Гете. Перспективи розвитку української культури як окцидентальної (а під культурою він розуміє насамперед систему вартостей) Ю. Косач убачає в «ієрархізуванні духових цінностей, консервуванні давніх і відкриванні нових», у «синтезуванні експерименту й традиції й то — тієї лише, яка відповідала й відповідає нам як європейській нації з тисячелітнім державним минулим» [22].

У працях, присвячених двом чільним виразникам духу і суті європейського ХХ ст. — О. Шпенглеру (1946) та А. Мальро (1948), Ю. Косач порушує питання про те, «що є власне Європа, точніше Захід? Єдність геополітична, цивілізаційна?» [24, с. 117], а також намагається знайти підґрунтя для культурного оновлен-

² Про це див.: Тарнашинська Л. «Своє у чужому, чуже у своєму»: взаємодія національно-культурних ідентичностей на європейських перехрестях. *Слов'янські обрії*: зб. наук. праць. Вип. 9: XVI Міжнародний з'їзд славистів (Белград, Сербія, 20–27 серпня 2018). Доповіді української делегації. Київ: Нац. б-ка України ім. В.І. Вернадського, 2018. С. 367–382.

ня Європи в їхніх історіософських концепціях: Шпенглеровій концепції «присмерку культур» і «атлантичній концепції» А. Мальро. Як спроби пояснити суспільно-політичні катаклізми світоглядно-цивілізаційними змінами та зміщеннями, Косачеві статті перейняті численними алузіями до геополітичної ситуації на європейському континенті, що виглядала на той час досить тривожною. Прагнучи переосмислити ідеї О. Шпенглера з перспективи 1940-х років, спроектувавши їх на ситуацію післявоєнної Європи, Ю. Косач переглядає усталені уявлення про те, чим є Європа і чим вона не є, і, вступаючи в дискусію з О. Шпенглером, а вірогідніше — з його послідовниками, візіонерами «занепаду Європи», бачить майбутнє європейського проекту доволі оптимістично. Услід за Юрієм Липою, Ю. Косач заперечує думку про цілісність і монолітність Європи, указуючи на відсутність її єдиного культурного та політичного центру (цю тезу Ю. Липи він повторює і в праці про А. Мальро, указуючи на співзвучність Липиною концепції українського «світового післанництва» з «атлантийською» концепцією А. Мальро), але водночас пише про єдність Європи як ідеї. Вихідною тезою, яку обстоює Ю. Косач, є думка не про одну, а про «кілька Європ», їхню глибоку неоднорідність, що виростає з дуалізму європейської думки — конфлікту розуму з вірою, навколо якого — і тут він цитує іспанського письменника й політика Сальвадора де Мадаріяга — і розгортається історія Європи: «Спір філософії з християнством або дуалізм європейської мислі, що має два джерела — за С. Мадаріяга, Сократа й Христа, перше — дух сумніву, аналізу, скептицизму, об'єктивізму, друге — дух любови, віри, єдності, суб'єктивізму і таке інше — це, по суті, дороги розщеплення колись, у Середньовіччі, єдиної духовости Окциденту, це конфлікт розуму з вірою, зримого із незримим» [24, с. 177]. Розділена політичними кордонами й доктринами, національними, релігійними й іншими чинниками, Європа як ідея здається Ю. Косачеві цілісною, і її цілісність забезпечуються балансом «зовнішнього» і «внутрішнього»: «Що є Окцидент? — знову запитує він.

І відповідає: — Це є духовна єдність окремого культурно-цивілізаційного комплексу, що має снагу остояватись не лиш перед зовнішніми, “зримими” навалами, але й внутрішніми, “незримими” силами руйнації. Це є та єдність, що тягом кільканадцяти віків з незмінною продуктивністю й напругою перебрала провідництво над іншими географічно й культурно різними й нижчими комплексами» [24, с. 177–178]. У пошуках світоглядно-цивілізаційних основ нової, повоєнної Європи Ю. Косач, дещо спрощуючи, ототожнює фаустівську ідею з християнською і зазначає, що «проблема так званого занепаду Європи це перш за все питання живучости чи вмирущости християнської ідеї. Це проблема духа...» [24, с. 178].

Підсумовуючи думки А. Мальро про культуру, яку він свідомо не називає європейською, окреслюючи її негативно, як культуру того, що не є Азією (а культуру загалом Мальро трактує як «перевтілення системи вартостей» або, скромніше, як «зговір вражливости й сприймальности»), Ю. Косач повторює: «Те, що ми сьогодні розуміємо як Європу, можна окреслити лиш негативно. Європа є те, що не є Азією». І далі: «Мальро твердить, що ми стоїмо напередодні творення нової культури, яка зватиметься “атлантийською” (так, як колись була середземноморська, і вона є поняттям далеко виразнішим, ніж контур європейської культури)» [25, с. 174]. Цей новий тип культури, про яку йдеться А. Мальро і контури якої він прагне окреслити, виростатиме із синтезу «уламків» європейської культури з позбавленою інтелектуального «ядра» культурою американською, до того ж європейський чинник виконуватиме щодо американського ту саму функцію, що й грецький щодо римського. Для українського проекту і його розвитку Ю. Косач не бачить реальних позитивних альтернатив поза культурою окцидентальною, стверджуючи, що міркування А. Мальро і його своєрідна (хоча й утопічна) концепція культури майбутнього має для українців значення «дещо повчальне».

Розмисли Ю. Косача над концепцією культури А. Мальро перегукуються зі спостере-

женнями О. Тарнавського: аналізуючи атлантийську концепцію А. Мальро, О. Тарнавський визначає її як таку, яка, з одного боку, виходить за рамки європейського й американського світів (поширюючи її вплив і на світ латиноамериканський), а з другого (і в цьому він убачає її непослідовність) — опирається на західноєвропейську, в її романській іпостасі, культуру. Ще одна непослідовність А. Мальро, на думку О. Тарнавського, у тому, що він «не признає політиці безпосереднього впливу на культуру», тому «не бачить у культурі тих полярних розбіжностей, які характеризують нашу політичну дійсність» [19, с. 27]. Американська культура для А. Мальро — «це культура без землі, без традиції», російська «позбавлена міту античності, який має Захід»; його європоцентризм опертий на романську, з її християнською основою, культуру. «Голос Мальро — це не голос філософа, але голос письменника, у якого переважає інтуїція. І цей голос — повний віри в перевагу європейської культури, яка відроджується з новою силою. Це голос тим важливіший, що він приходить у час та з країни, коли і де людська думка знайшла хвилинне заспокоєння в атеїзмі та інших доктринах, в роді екзистенціалізму Сартра» [19, с. 27], — підсумовує О. Тарнавський.

Косачеві покликання на Юрія Липу в його розвідках про О. Шпенглера й А. Мальро не випадкові: ще у своєму «Призначенні України» (1938) Ю. Липа озвучив думку про «зникнення поняття Європи як духової цілості», утрату нею «змісту як цілості» і витворення «на плацдармі Європи» кількох культурно-політичних систем, кожній з яких властиві власні динаміка, мораль, світогляд, стиль. Цю «духову цілість» чи «європейську одність», себто суцільність Європи, Ю. Липа пов'язував із геополітичною цілістю, «відчуттям права» і «засадами рівності європейських держав»; втрата єдиної «європейської одності» і з'ява натомість кількох «одностей» зумовили і втрату змісту слова «європеєць» як єдиного поняття: «Європа без європейців» — так називається один із розділів Липинового «Призначення України». Це «призначення», на думку Ю. Липи, у ствердженні України на «європейській мозаїці», збереженні не так її політичної орієнтації, як «єдності духу»: «Європеїзм, західність як метода шукання свого я, але ставання собою — як мета» [26, с. 148]. У Ю. Косача, як і в його сучасників, поняття «втрати змісту» переростає в провідну чи навіть визначальну проблему кризи європейської культури, яка звучить у різних працях і контекстах.

REFERENCES

[СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ]

1. Krupnytsky V. Istorychni osnovy evropeizmu Ukrainy (Historical foundations of Ukrainian Europeanism). *Literaturno-naukovyj visnyk*. Part. I. Regensburg: Ukrainisches Wort, 1947. P. 120–130 (in Ukrainian). [Крупницький Б. Історичні основи європеїзму України. *Літературно-науковий вісник*. Книжка I (На чужині). Регенсбург: Українське слово, 1947. С. 120–130.]
2. Lutsynsky V. *Relihiia i Tserkva v istorii Ukrainy (Religion and the Church in the history of Ukraine)*. Reprint of articles from «America». Lviv, 1933 (in Ukrainian). [Липинський В. *Релігія і Церква в історії України* (передрук статей з часопису «Америка», Філадельфія, 1925). Львів, 1933.]
3. Krupnytsky V. Ukraina mizh Zakhodom i Skhodom (Ukraine between the West and the East). *Ukrainska literaturna hazeta*. 1957. (12): 7 (in Ukrainian). [Крупницький Б. Україна між Заходом і Сходом. *Українська літературна газета*. 1957. № 12(30). С. 7.]
4. Krupnytsky V. *Osnovni problemy istorii Ukrainy (Basic problems of the history of Ukraine)*. Munich, 1955 (in Ukrainian). [Крупницький Б. *Основні проблеми історії України*. Мюнхен: Український вільний університет, 1955.]
5. Lysiak-Rudnytsky L. Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom (Ukraine between East and West). In: Lysiak-Rudnytsky I. *Mizh istoriiei u politykoiu: statii do istorii ta krytyky ukrainskoi suspilno-politychnoi dumky (Between History and Politics. Essays on the History of Ukrainian Social and Political Thought)*. Munich: Suchasnist, 1973. P. 5–16 (in Ukrainian).

- [Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом. У кн.: Лисяк-Рудницький І. *Між історією й політикою: статті до історії та критики української суспільно-політичної думки*. Мюнхен: Сучасність, 1973. С. 5–16.]
6. Sherekh Yu. V oboroni velykykh. Polemika bez osib (In the defense of the great. Polemic without personalities). *Mystetskyi Ukrainnyi Rukh (MUR)*. No. 3. Regensburg, 1947. P. 11–26 (in Ukrainian).
[Шерех Ю. В обороні великих. Полеміка без осіб. *Мистецький український рух (МУР)*: зб. літ.-мистец. проблематики. № 3. Регенсбург, 1947. С. 11–26.]
 7. Sherekh Yu. Nad ozerom. Bavariia. Triptykh pro dobu, pro mystetstvo, pro provintsiiinist, pro pryznachennia Ukrainy, pro holuby i inshi rechi (By the lake. Bavaria. Triptych about the era, about art, about provinciality, about the destination of Ukraine, about pigeons and other things). In: Sherekh Yu. *Dumky proty teorii. Publitsystyka (Opinions against the current. Publicism)*. Pub. house «Ukraine», 1949. P. 45–100.
[Шерех Ю. Над озером. Баварія. Триптих про добу, про мистецтво, про провінційність, про призначення України, про голуби і інші речі. У кн.: Шерех Ю. *Думки проти течії. Публіцистика*. Вид-во «Україна», 1949. С. 45–100.]
 8. Hundorova T. Yuriy Shevelyov against Arnold Toynbee, or Reckoning with Europe, 1948. *Krytyka. Thinking Ukraine*. 2017 (in Ukrainian). <https://krytyka.com/ua/articles/yuriy-shevelov-proty-arnolda-toynbi-abo-porakhunky-z-evrogoyu-1948-rik>
[Гундорова Т. Юрій Шевельов проти Арнольда Тойнбі, або Порахунки з Європою, 1948 рік. *Критика*. Листопад 2017.]
 9. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. I. Te, pro shcho ne hovorytsia (Bill to Europe. Part I). *Ukrainski visti*. 02.10.1948. No. 80(232). P. 2. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. I: Те, про що не говориться. *Українські вісті*. 02.10.1948. № 80(232). С. 2.]
 10. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. II. Svidchennia poeta (Bill to Europe. Part II). *Ukrainski visti*. 06.10.1948. No. 81(233). P. 3. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. II: Свідчення поета. *Українські вісті*. 06.10.1948. № 81(233). С. 3.]
 11. Shevchuk Gr. Holos propashchoho pokolinnia (The voice of the lost generation). *Zahrava*. No. 4. Augsburg, 1946. P. 56–62 (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Голос пропашчого покоління. *Заграва*. № 4. Авгсбург, 1946. С. 56–62.]
 12. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. IV. Slovo maie polskyi povorotets (Bill to Europe. Part IV). *Ukrainski visti*. 13.10.1948. No. 83(235). P. 3. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. IV: Слово має польський поворотець. *Українські вісті*. 13.10.1948. № 83(235). С. 3.]
 13. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. V. Pravda pro brekhniu i pravda pro pravdu (Bill to Europe. Part V). *Ukrainski visti*. 16.10.1948. No. 84(236). P. 3. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. V: Правда про брехню і правда про правду. *Українські вісті*. 16.10.1948. № 84(236). С. 3.]
 14. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. VII. U stattiu vtruchaietsia zhyttia (Bill to Europe. Part VII). *Ukrainski visti*. 23.10.1948. No. 86(238). P. 3. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. VII: У статтю втручається життя. *Українські вісті*. 23.10.1948. № 86(238). С. 3.]
 15. Shevchuk Gr. Rakhunok Evropi. VI. Zakhidnii rukh za pravdu i my (Bill to Europe. Part VI). *Ukrainski visti*. 20.10.1948. No. 85(237). P. 3. (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Рахунок Європі. VI: Західний рух за правду і ми. *Українські вісті*. 20.10.1948. № 85(237). С. 3.]
 16. Shevchuk Gr. Toynbi chy Khvylovui, abo pro mezhi orakuliv suchasnosti (Toynbee or Khvylovy, or about the limits of the oracles of modernity). *Ukrainska trybuna*. 19.08.1948. No. 51. P. 4 (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Тойнбі чи Хвильовий, або про межі оракулів сучасности. *Українська трибуна*. 19.08.1948. № 51. С. 4.]
 17. Pritsak O. Arnold Joseph Toynbee and his work. In: Toynbee J.A. *A Study of History. Abridgement of Volumes VII–X by D.C. Somervell*. Kyiv: Osnovy, 1995. P. 363–373. (in Ukrainian).
[Прицак О. Арнольд Джозеф Тойнбі та його твір. У кн.: Тойнбі Дж.А. *Дослідження історії. Скорочена версія томів VII–X Д.С. Сомервелла*. Пер. з англ. В. Митрофанов, П. Тарашук. Київ: Основи, 1995. С. 363–373.]
 18. Shevchuk Gr. Toynbi chy Khvylovui, abo pro mezhi orakuliv suchasnosti (zakinchennia) (Toynbee or Khvylovy, or about the limits of the oracles of modernity (ending)). *Ukrainska trybuna*. 22.08.1948. No. 52. P. 4 (in Ukrainian).
[Шевчук Гр. Тойнбі чи Хвильовий, або про межі оракулів сучасности (закінчення). *Українська трибуна*. 22.08.1948. № 52. С. 4.]
 19. Tarnavskiy O. Turbota pro maibutnie kultury (Care about the future of culture). *Kyiv*. 1956. Part 1. P. 25–28. (in Ukrainian).

- [Тарнавський О. Турбота про майбутнє культури. *Київ*. 1956. Ч. 1. С. 25–28.]
20. Holubenko P. Khvylovyi i Shpenhler. *Suchasnist*. 1963. No. 5. P. 51–70 (in Ukrainian).
[Голубенко П. Хвильовий і Шпенглер. *Сучасність*. 1963. № 5(29). С. 51–70.]
21. Khvylovy M. Ukraine or Little Russia? In: Khvylovy M. *Works in two volumes*. Vol. 2. Kyiv: Dnipro, 1990. P. 576–640. (in Ukrainian).
[Хвильовий М. Україна чи Малоросія? У кн.: Хвильовий М. *Твори у двох томах*. Т. 2. Київ: Дніпро, 1990. С. 576–640.]
22. Kosach Yu. Chomu z Zakhodom? (Why with the West?) *Chas*. 1947. No. 13. P. 5. (in Ukrainian).
[Косач Ю. Чому з Заходом? *Час*. 1947. № 13. С. 5.]
23. Kosach Yu. Na literaturni temy (On literary topics). *Ukrainska trybuna*. 09.03.1947. No. 17(41). P. 4. (in Ukrainian).
[Косач Ю. На літературні теми. *Українська трибуна*. 09.03.1947. № 17(41). С. 4.]
24. Kosach Yu. Do obnovy Oksyidentu. *Kurier Kryvbasi*. 2015. No. 311–313. P. 176–178. (in Ukrainian).
[Косач Ю. До обнови Окциденту. *Кур'єр Кривбасу*. 2015. Жовтень – листопад – грудень. № 311, 312, 313. С. 176–178.]
25. Kosach Yu. Andre Malro pro kulturu hriaduchoho dnia. *Kurier Kryvbasi*. 2015. No. 311–313. P. 173–176. (in Ukrainian).
[Косач Ю. Андре Мальро про культуру грядучого дня. *Кур'єр Кривбасу*. 2015. Жовтень – листопад – грудень. № 311, 312, 313. С. 173–176.]
26. Lyra Yu. *Bii za ukrainsku literaturu (Battle for Ukrainian literature)*. Warsaw: Narodnyi stiah, 1935. (in Ukrainian).
[Лица Ю. *Бій за українську літературу*. Варшава: Народний стяг, 1935.]

Vadym S. Vasylenko

Shevchenko Institute of Literature of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7685-9258>

THE IDEA OF UKRAINIAN CULTURAL EUROPEANISM IN THE POST-WAR TIME

According to the report at the meeting of the Presidium of the NAS of Ukraine, June 29, 2022

The article provides a chronological profile of the history of Europeanism idea as a component of Ukrainian culture and historical consciousness, in particular, reflects the main points and specifics of its functioning in the works of Ukrainian intellectuals of the late 1940s. The problem of the historical foundations of Ukrainian Europeanism in the works of Borys Krupnytsky, his geopolitical vision of Ukraine between the West and the East is considered. Special attention has been paid to the issue of the European identity of Ukrainian culture in Yurii Sherekh's (Shevelov's) essays; particular emphasis has been placed on his attempt to revise Arnold Toynbee's concept of history and Mykola Khvylovy's idea of the «Asian Renaissance». The views of Yurii Kosach on the cultural process of the European post-war era are revealed, in particular, his attempts to analyze Oswald Spengler's concept of the «twilight of cultures» and Andre Malraux's «Atlantic concept».

Keywords: Europeanism, idea, culture, post-war period.