

ЕТНОЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ЄВГЕНА МАЛАНЮКА

У статті розглянуто націєцентричні принципи культурологічної методології Євгена Маланюка при осмисленні феномену української етнічної культури в контексті її історичного формування та геополітичного розвитку. Головну увагу звернено на виявлення грецької калокагатичної традиції в етико-естетичному комплексі українських культуротворчих феноменів та встановлення національно специфічних рис релігійного світогляду українців порівняно з аналогічними явищами духовності сусідніх етносів.

Ключові слова: етноестетика, геокультура, калокагатія, релігійна свідомість, ментальність.

Yaroslav Harasym. Ethno-Aesthetic Aspects Of Yevhen Malaniuk's Culturological Conception

The paper considers Yevhen Malaniuk's nationally focused principles of culturological methodology concerning comprehension of Ukrainian ethnic culture phenomenon in the context of its historical formation and geopolitical development. The main attention is paid to detection of Greek tradition of kalokagatia in ethical and aesthetic complex of Ukrainian cultural formative phenomena and installation of nationally specific features of Ukrainians' religious outlook in comparison with corresponding occurrences of neighboring ethnoses' spirituality.

Keywords: ethno-aesthetics, geoculture, kalokagatia, religious consciousness, mentality.

Повернення Євгена Маланюка в український національно-культурний простір після тривалої еміграції розпочалося фактично одразу по відновленні нашої політичної державності та з різною інтенсивністю дослідницького темпоритму триває й дотепер. Перші розвідки та дебютні збірки вибраної поезії в материковій Україні з'явилися завдяки пошуковій наполегливості Т. Салиги. Згодом їх посутньо доповнив біографічними студіями та архівними знахідками Л. Куценко, котрий і понині залишається Dominus маланюкознавцем з огляду на спектр охопленої проблематики та ґрунтовність опрацювання джерельного матеріалу. Теоретико-методологічні перелоги складного й багатовимірного художньо-есеїстичного Маланюкового письма значною мірою вже розорали і далі успішно це здійснюють у своїх різноформатних дослідженнях Г. Клочек, П. Іванишин, М. Крупач, послуговуючись найновішими здобутками української і світової історико-літературної мислі. Є ще чимало інших авторитетних учених – літературознавців, мистецтвознавців, культурологів, політологів, націоналістів, які періодично звертаються до осягнення “огнистих інвектив” співця Степової Еллади чи то в контексті вивчення літературного феномену української діаспори, чи при інтерпретаційному збагненні Маланюкової ролі у процесі конструювання культурологічних концепцій ХХ століття.

Трохи менше уваги в сучасній гуманітаристиці звернено на геокультурну теорію “залізного імператора строф” та етноестетичну специфіку психоемоційних ресурсів, що впливають на формування національної унікальності найяскравіших культурно-мистецьких епох і явищ. Ці ідеї “емігрант кількох ісходів” найсистемніше виклав у розвідці “Нариси історії нашої культури”, а принагідно – у багатьох літературознавчих і політологічних есеях, як осмислюючи творчу спадщину окремих



Лукаш Скупейко, Ярослав Гарасим

справжніх талантів (Т. Шевченка, М. Гоголя, П. Тичини, М. Хвильового, Ю. Липи, М. Гайворонського та ін.), так і простежуючи історико-генетичні корені й визначаючи базові суспільно-ментальні контури феноменів “малоросійства” чи “большевизму”.

У передмові до збірника “Українська культура” – першого в Україні перевидання циклу лекцій, прочитаних видатними вченими-емігрантами для студентів Українського технічно-господарського інституту в Подєбрадах, – І. Дзюба із притаманною йому вимогливістю атрибутував Маланюкову історико-культурну студію 1954 р. як “річ фрагментарну і вельми суб’єктивну, проте насичену проникливими спостереженнями і глибокими думками” [2, 602]. Фрагментарність цієї міні-монографії усвідомлював і сам автор, скромно окресливши її як “Нариси”, а суб’єктивізм суджень властивий чи не кожному пристрасно написаному історіософському дослідженню – від Геродотової “Історії” до Шпенглерових “Сутінок Європи”. Щодо “проникливих спостережень” і “глибоких думок”, то тут наш усезнаючий академік має цілковиту рацію, а тому варто докладніше проаналізувати методологічні засади Маланюкової теорії генетичної культурології та розглянути її фундаментальні положення в етноестетичному ракурсі.

Пропедевтичним засновком дослідника стало окреслення диференційних ознак стосовно цивілізації й культури та розуміння останньої як поняттєвого еквівалента того, “що створилося на нашій землі протягом століть і тисячоліть, всоталося в кров і жили, і чого жадні скити, половці, гуни, татари і навіть москалі – не в силі були знищити” [4, 7]. Уже в цій, певною мірою метафоричній вступній дефініції розкрито такі важливі риси української культурної парадигми, як органічність (“на нашій землі”), архаїчність і спадковість (“протягом століть і тисячоліть”), опірність іноетнічним впливам. Заглиблюючись у найвіддаленіші пласти нашого культуротворення, Є. Маланюк через залучення свідчень найвідоміших європейських хроністів (Геродот) та на підставі власної доброї обізнаності з реліктами найдавнішої автентичної обрядовості обґрунтовує етногенетичну значущість двох важливих фактів: “1) культура на нашій землі і у її мешканців – була хліборобська, осіла і традиційна; 2) зв’язок з античним світом Еллади був безсумнівним і тим більш глибоким, що ішов <...> по лінії релігійній, отже найінтимнішій і найістотнішій” [4, 14].

Істотними відмінностями еллінізму порівняно з естетичним каноном інших культурно-релігійних спільнот стародавнього світу були передусім промовистий антропоцентризм світогляду та мистецька досконалість декорації сакральних атрибутів. Зрештою, “коли Еллада “різьбила з мarmору своїх богів”, то не були то ненадтожорстокі “боги вогню” Ассирії, вавилонські “ваали”, циклопічні одоробла Азії чи обожувані песиголовці Єгипту, – то була глибоколюдська довершеність і краса, краса – перш за все” [4, 17]. Майже тотожний ідеологічний стрижень (органічна злютованість гуманістичного вітаїзму, демократизму суспільного устрою та розпростороного естетизму побутової поведінки) закладено в підвалини протоукраїнської духовності, вияви якої можемо простежити за текстами колядкового репертуару, прикметними формами соціальної аксіології та промовистими етнографічними артефактами. Саме тому “в світлі людяної, антропоцентричної релігійності Еллади стає зрозумілою нам генетична лінія і нашої релігійної свідомості, в якій “Христос іде за плугом”, а “Марія їсти приносить”. <...> Рівно ж, чи не в старовиннім полісі античної Еллади треба шукати праязку історично-українського ідеалу, що виродився був геть пізніш в зловісний психічний комплекс “хутора” і “хуторянства” [4, 17]. Зауважимо, що висновкові твердження вченого, попри формальний категоризм та безапелятивність, не завжди варто сприймати як

остаточний присуд чи судовий вирок, бо його дослідницька інтуїція схильна більше до стереометричного висвітлення обсервованої аспектології, при якому негативістський полюс може бути пом'якшено або й змінено у протилежний бік. Про це свідчать, зокрема, щоденникові нотатки, з яких дізнаємося, що напередодні Другої світової війни Є. Маланюк (імовірно, під впливом невтішних новин про нищення сотень тисяч хуторів в УРСР чи Кулішевої історіософської доктрини) вважав, що “хуторянин – зовсім не образлива назва, а фактор національної культури з плюсами й мінусами, котрому треба бути Українцем, – без нього не буде України” [6, 324].

Грецькому ферментові нашого культурного підложжя завдячує поява ще однієї етнонаціональної особливості, що увиразнює етнопсихологічний профіль ментальної організації українців та виокремлює його при зіставленні з представниками іноетнічних спільнот. Ідеться про світоглядний синкретизм етико-естетичних категорій, через який духовна культура українців наповнюється відчутним калокагатичним зарядом, а отже, краса і добро у площині української етнестетики невіддільні. “Бо коли вглибимося в область нашої морально-етичної свідомості, – пише Є. Маланюк, – то побачимо, що наша етика таки зовсім по-старогрецькому є органічно злита з нашою естетикою. “Негарний вчинок”, або “негарне поступовання” – вирази, які свідчать, що естетика і тут є ніби критерієм етики” [4, 18]. Трохи згодом Василь Барка запропонував замінити незвичний для нашої мови громіздкий грецький термін “калокагатія” українським відповідником “добропрекрасне”, чи “благопрекрасне”, підтримуючи його характеристичність для національної світоглядної концептосфери [1, 45–52].

“Многовікова геокультурна інерція” суттєво вплинула й на процес формування релігійного світовідчуття українців та призвела до істотної психоемоційної амортизації під час офіційного запровадження християнського віросповідання в часи Київської Русі. До того ж головна вісь цієї геокультурної стратегії прикметна стійким імунітетом до історико-суспільної динаміки і здатна зберігати тяглість упродовж віків. Водночас гармонійна елегантність національного характеру як вислід відвічного хліборобського способу господарювання та кліматично сприятливого підсоння, позначилася на істотних рисах українського варіанту православної обрядовості, що є невіддільною від морально-етичних настанов. “В нашій Православ'ї, – переконаний Є. Маланюк, – є цілковита згідність Етики й Обряду, так мало znana іншим релігіям, навіть, на жаль, і деяким християнським (“червоні декани” і політичні жести “єпископів кентерберійських” та “патріархів московських” – то не випадок, а наслідок!). Мало сказати “згідність”: Етика й Обряд є злютовані з собою в одну Цілість, при якій злочин залишається злочином, як би злочинець не “асекурував” себе “пудовими свічками” й “сорока поклонами”, або “практикуйонцем католикєм”, що має традиційне застосування в обидвох наших історичних сусідів. Пригадаймо, яке місце в московськїм фольклорі займають балади про “двенадцать разбойничков” або й у літературі славнозвісні “Двенадцать” Олександра Блока. Пригадаймо також поменш славнозвісну “Трилогію” Сенкевіча з її католиками Заглобою й ренегатом Яремою” [5, 337]. Доповнюють ці принагідні етнорелігійні портрети поляків і росіян не менш цікаві спостереження вченого, згідно з якими західнослов'янський “нарід хорий на рак ментальності, що висисає всі національні сили і свої, і тих, що знайшлися в границях його влади” [5, 319], а “справжній дух московського “православного язичества”, полягає в тім, що воно “без поліції – раніш, а без МВД тепер – не може уявити собі своєї “місійної” чинності” [5, 338]. Урешті-решт він робить логічний висновок, що “поміж Росією і П[ольшею] – є цілковита “гармонія”: у них спільні етичні критерії” [5, 326].

Як кадровий військовий і людина із практичним досвідом ведення воєнних дій під орудою генерала Василя Тютюнника, а згодом багатолітній пілігрим-вигнанець, украй прискіпливий спостерігач за деградацією національних основ у материковій Україні Євген Маланюк не міг розглядати культурні феномени власного народу ізольовано від політико-державницького поступу, навіть коли стихія державотворчих устремлінь нації не вирізнялася потужним вольтажем, а ледь жевріла в пазурах московського імперіалізму. Він скрупульозно фіксує кожен яскравий спалах політичної активності в історичному минулому та одверто вказує на стратегічні помилки й тактичні прорахунки минулих поколінь при чергових спробах ревіталізації самостійної української держави. Більшість дослідників, концентруючи увагу довкола цих категоричних імперативів Маланюкової історіософії, схильні вважати, що тут він відмовляється від елліністичних позицій античного естеточентризму, аби стати послідовним поклонником цивілізованого Риму з його фанатичною відданістю законності та праву. Зосібна, О. Тарнавський, коментуючи, щоправда, художній світ Маланюкового універсуму, зазначав: “В Маланюка закрадається часто нотка песимізму: може, це прокляття нашої землі бути постійно в неволі через свою красу? через свої природні багатства? поет свідомо нехтує Гелладою з її культурними цінностями, а бажає для своєї землі стати Римом із його твердим порядком, бо лиш у цьому твердому порядку він бачить запоруку свободи” [8, 108].

Насправді запорукою свободи Є. Маланюк вважає духовну й національну суверенність, які є яскравими антагоністами усіх без винятку форм рабства і єдині гарантують незнищенність етнічного організму навіть у періоди тимчасової бездержавності. Саме з такими критеріями він підходить до оцінки таких віддалених у часі талановитих постатей, як Микола Хвильовий і Ліна Костенко, а також при осмисленні буремних літ визвольних змагань, у горнилі яких народжувалася нова українська музично-пісенна творчість, яскравим представником якої був стрілецький композитор М. Гайворонський. Не римські лекала й канони, а діяльний патріотичний чин фронтально охопленого спротиву здатний забезпечити цивілізаційну буттєвість українства. Саме це й відбувалося сто років тому, коли “нація смертельно змагалася за право національного існування, і то на всіх ділянках цього широкого фронту: мілітарно, мистецьки, філософськи, науково. У культурі це був велетенський змаг переходу від людовості до народу, від етнографічного романтизму до високого стилю національної суверенності” [7, 307]. На найвищий щабель державотворчого імперативу ця Маланюкова ідея зійде в лаконічній формулі осягнення Ліниного поетичного генія: “<...> тут є наша ціль: ДУХОВНА СУВЕРЕННІСТЬ. Україна в серцях і мозку” [10, 345].

На жаль, не всі попередні етапи нашої складної історії можуть бути означені як “*vita maxima et heroica*”, але саме вони в поєднанні з попередніми “лицарськими злетами” творять координатний простір вершин і низин нашої історико-героїчної матриці, і об’єктивна рецепція цих національно летаргійних станів потрібна для оздоровлення етнічно кволого організму. Зокрема, одним із таких проміжків суспільно мінімальної активності був час після відставки “останнього козакофільського губернатора” князя М. Рєпніна, коли настало “неунікальне “переключення” національної енергії з “політики” на “культуру”. Але таке жалісне це переключення було, що його точніше і влучніше було б назвати капітуляцією” [4, 18].

Якщо ретроспективно рухатися далі вглиб минулих століть, то вириваються інші, ще шкідливіші культурно-освітні інституційні осередки, що руйнували здорове єство тепер уже козацької республіки, зародженої в багатовекторному військовому протистоянні з сусідами й дипломатично визнаної тодішніми європейськими правителями. Промовистим прикладом “політично-несвідомої культури” того часу, на думку Є. Маланюка, стала Києво-Могилянська академія, де “була кепська “аполітичність”, майже безнаціональність, і тому Академія і її вихованці підготували поразку Полтави й “культуру” Петербурга” [6, 323]. Хай як прикро, але маємо своєрідну реінкарнацію такого стилю освітньої стратегії і в деяких нинішніх високих університетських закладах Львова, що на власних хоругвах із почуттям інтелектуальної зверхності виписують ліберальні гасла космополітизму й толерантності, тобто в Маланюковому формулюванні є “кепсько аполітичними” і “майже безнаціональними”.

Повертаючись до козацтва, зауважимо, що захоплення Маланюка цим неординарним феноменом лицарства й характерництва цілком відмінне від романтичних адорацій, якими грішили його попередники, і зумовлене винятково державницьким інстинктом, що прокинувся цього разу без норманського втручання, а завдяки мілітарній згуртованості автохтонного вільного воїнства. З огляду на це для вченого “козацтво було свого роду “варязтвом”, з тією різницею, що не з’явилося ззовні, а було зроджене з лона обезголовленого національного тулубу” [4, 47]. До того ж “козацтво було соціальним станом, що виконував обов’язки провідної верстви нації, станом аристократичним не лише “меча”, а й “плуга”, вживаючи влучного окреслення В. Липинського і розуміючи під словом “плуг” поняття культури в найбільш державотворчій значенні цього поняття” [4, 49]. Саме в цьому контексті увиразнюється глибокий сенс трагічної символіки поетичного фрагмента із творів Гео Шкурупія, що на нього зовсім не випадково можна натрапити в щоденниковому нотатнику Є. Маланюка:

А скрізь, де були плуги,
До самого неба
простягнулись клярнетами
матюки.
Гео Шкурупій [6, 325]

Як бачимо, бездержавницька радянсько-діаспорна дійсність важкою ношею лягла на дужі рамена Маланюка-культуролога, котрий аж ніяк не міг змиритися з підневільним становищем рідної нації, усвідомлюючи водночас, що прагнення свободи є квінтесенцією її існування. Напевно, якраз цю тривогу намагався схопити Ю. Шевельов, припускаючи, що “Маланюк стоїть у безконечному і сповненому суперечностей монолозі, зверненому до України, і не має сили ні відвернутися від неї, ні прийняти її таку, як вона є” [11, 620]. Шереховій спостережливості, зазвичай, можна лише заздрити, але в цій рефлексії прочитується якась спрощеність та односторонність. Бо в монологічному заціпенінні немає драматизму, а отже – і самого Маланюка, який німоту сьогодення завжди вмів озвучити голосом дружинно-князівського древнього Галича чи фізично неосязними окликами майбутнього самостійного Києва. Різновекторність та віддаленість цих часових епох згладжується спільністю національного становища: для нього комфортними могли стати лише умови політичної незалежності, які він створював силою власного натхнення, то

повертаючись у мілітарно зорганізовану державу Данила Галицького, то виринаючись у демократично-правову будучину самостійної України.

У далекій еміграції, студіюючи уроки закривавленої української історії для здійснення власноруч обраної важкої місії націєтворення, Є. Маланюк намагається максимально заповнити спорожніле навколо себе оточення найвидатнішими представниками Роду, відтворити магію Святого Вечора, своєрідне торжество святого збору, яскравий спогад якого подає Л. Куценко. “Наше Різдво, властиво – Святий Вечір – є перш за все Святом Роду, який у велетенській панорамі Мертвих, Живих і Ненароджених (геніальна формула Шевченка) – стає в цей вечір перед Тайною Божества... Це була служба Божа, ведена Патріархом Роду на Свято Роду і Народження Божества. Це було Різдво, наше Різдво – Свято сполучення Неба і Землі, коли небо зорями сходило на Землю, а Земля підносилася молитвою...” [9, 35].

Це є та органічна звичаєвість, яка розпросторює культурологічну й поетичну Маланюкову спадщину до універсальних широт, покладає на неї високу місію доносити “до прийдешніх поколінь біль і тугу вигнання, всю гаму пекучих почувань, викликаних утратою України, досмертною відлученістю від неї. І муку любові і гніву. І включеність усього цього в духовний максималізм самонастановлення, в етичний світ, означений висотами християнських святощів, у суворо-благоговійне сприйняття космічного буття” [3, 610].

ЛІТЕРАТУРА

1. Барка В. Подвиг при сфері добропрекрасного // Михайло Черешньовський. Статті. Спогади. Матеріали. – Нью-Йорк : Б.в, 2000. – С.45–52.
2. Дзюба І. На шляху до створення історії української культури // Дзюба І. З криниці літ: У 3 т. – Київ: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2006. – Т.1: Статті. Доповіді. Рецензії. Передмови. Дещо про добрих сусідів і духовну рідню. – С. 590–604.
3. Дзюба І. Поезія вигнання // Там само. – С. 604–610.
4. Маланюк Е. Нариси з історії нашої культури. – Нью-Йорк, 1954. – 80 с.
5. Маланюк Є. З нотатника (“Сірий зошит”) // Маланюк Є. Повернення: Поезії. Літературознавство. Публіцистика. Щоденники. Листи / Серія “Ad fontes – До джерел”. – Львів: Світ, 2005. – С. 319–321, 325–345.
6. Маланюк Є. З нотатника (“Чорний зошит”) // Маланюк Є. Повернення: Поезії. Літературознавство. Публіцистика. Щоденники. Листи / Серія “Ad fontes – До джерел”. – Львів: Світ, 2005. – С. 321–325.
7. Маланюк Є. Михайло Гайворонський (В п’яті роковини смерті) // Маланюк Є. Повернення: Поезії. Літературознавство. Публіцистика. Щоденники. Листи / Серія “Ad fontes – До джерел”. – Львів: Світ, 2005. – С. 306–309.
8. Тарнавський О. Туга за мітом: Есеї. – Нью-Йорк, 1966. – 148 с.
9. Куценко Л. Dominus Маланюк: тло і постать”. – Кіровоград, 2001. – 264 с.
10. Куценко Л. Євген Маланюк про Ліну Костенко // Маланюк Є. Повернення: Поезії. Літературознавство. Публіцистика. Щоденники. Листи / Серія “Ad fontes – До джерел”. – Львів: Світ, 2005. – С. 342–345.
11. Шевельов Ю. Стилі сучасної української літератури на еміграції // Шевельов Ю. Вибрані праці: У 2 кн. – Кн. II. Літературознавство / упоряд. І. Дзюба. – Київ: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 593–633.

Отримано 8 грудня 2017 р.

м. Львів

