

## КОНЦЕПЦІЯ ВАЛЕНРОДИЗМУ: ВІД І. ФРАНКА ДО Д. ДОНЦОВА

Тема боротьби, а відповідно й тема зради, підступності – одна із вічних як у літературі, так і в літературознавстві, зрозуміло. Але й публіцистика не стоїть осторонь, про що свідчить досвід західноукраїнської публіцистики 20-30-х рр. ХХ ст. Отож, після публікацій Г. Грабовича [1], Р. Іваничука [2], Я. Мельник [8] бібліографія теми валенродизму поповнилася ще однією позицією – статтею І. Моторнюка [9]. Публікація цікава насамперед тим, що автор порушив деякі аспекти новітнього валенродизму. І. Моторнюк має рацію – цих аспектів не лише більше, вони не лише дискусійні і дразливіші. Ці аспекти – вічні, бо вічна боротьба, цей органічний елемент і чинник суспільного, духовного, природного буття. Але як вічна тема боротьби, так, відповідно, вічна й тема зради, підступності. В українській історії подібні приклади теж були. Класичний – спроба Гетьмана І. Мазепи. Через призму валенродизму можна розглядати і Січових Стрільців, які добровільно йшли воювати – але ж не за цесаря вони гинули; добровільно йшли тисячі українців і в Дивізю „Галичина” – не за „тисячолітній райх” знову ж таки вони воювали і гинули. Можна навести й інші приклади – але маючи на увазі те, що загалом для української ментальності притаманні культ честі, гідності й лицарства, віра в Бога й глибока релігійність, героїчна концепція життя. Закономірно, що у сьомій заповіді „Декалогу” українських націоналістів „злочин” було замінено „чином” (щоправда, заклик до помсти у п’ятій заповіді залишився), а у восьмій, яка зобов’язувала підступом приймати ворогів нації (що означало, на думку П. Мірчука, автора „Нарисів з історії ОУН”, те, що українці, за прикладом інших народів, можуть вдаватися і до „валенродизму”), „підступ” було замінено в остаточній редакції „ненавистю і безоглядною боротьбою”.

Таким чином, з огляду на вічність морально-етичної проблематики (а саме у такому ракурсі багато хто і розглядає проблему боротьби й зради) не є дивною поява статті І. Франка „Поет зради”. Проте доречно зауважити, що на зламі століть увага до морально-етичного аспекту партійної діяльності, способів досягнення політичної мети була очевидним фактом. 1901 року появилася друком брошура Фр. Паульзена у перекладі І. Копача, в якій автор доводив несумісність партійної діяльності й моралі. М. Ганкевич відгукнувся на сторінках „Молодої України” статтею „Політика і етика”, у якій спростовував основні тези брошури берлінського професора. Згодом виявилось, що і Леся Українка написала статтю – теж під назвою „Політика і етика” (надрукована була аж 1937 року на сторінках „Жінки” у Львові), в якій вказувала на непослідовність М. Ганкевича, який у поглядах на мораль то визнавав конечність моральних абсолютів, то розмірковував як релятивіст. Але, повторюємо, першим все ж був І. Франко із своєю гострою і непродуманою, дискусійною і категоричною статтею. Наш сучасник, відомий український письменник Р. Іваничук через сто років напише, що ця стаття несправедлива і висловить переконаність у доцільності тих способів боротьби, що їх осуджував І. Франко.

Аналізуючи позиції авторів, які писали на цю тему, неважко дійти висновку, що будь-яке суперечливе питання нашого буття не можна розглядати лише в якійсь одній системі вартостей, скажімо, морально-етичній, що завжди потрібен системний підхід до оцінки таких питань, що в кінцевому підсумку завжди треба зважати на ієрархію вартостей, бо самі вартості не є рівнозначними.

Звичайно, І. Франко назвав А. Міцкевича поетом зради (хоча він лише повторив оцінку Т. Брандеса про те, що у творчості А. Міцкевича і Ю. Словацького головним мотивом їхньої творчості є глорифікація зради і підступної несподіваності). Але „мотив зради” і „поет зради” – речі далеко не тотожні. І. Франко не завжди був справедливим і об’єктивним, не завжди його вирокі були Соломоновими. Він не міг не знати, що А. Міцкевич у своїй творчості іноді демонстрував беззастережну, безкомпромісну мораль, такі моральні оцінки, що цілком можна визначити як моральний ригоризм. То чому ж тоді морально-етична система, скажімо, балад інша, ніж поеми „Конрад Валенрод”? Що ж змінилося у поглядах А. Міцкевича на мораль, чому Валенрод відмовився від рицарського кодексу честі? Адже поет не заперечує традиційних моральних норм, але гору беруть інші ідеї, інші вартості.

Річ у тім, що А. Міцкевич був людиною, яка боролася за визволення своєї країни, був одним із провідних діячів польського визвольного руху. Ідея незалежної Польщі була тією політичною, духовною вартістю, перед якою відступали всі інші цінності. Безкомпромісний патріотизм крім політичного значення набував особливого, навіть морального, а радше релігійного, містичного характеру. Цікаво, що А. Міцкевич утверджував і підкреслював месіанську роль Польщі у боротьбі з деспотичною Росією (як і свій, особистий, месіанізм), її принизливу роль поневоленої держави вважав злом, несправедливою помилкою історії, а тому все, що сприяло визволенню, було для цього перемогою добра над злом. Щоправда, А. Міцкевич не був послідовний: його герой віддає себе в руки ворогів. По суті, це самогубство покликане спокутувати моральний злочин, зламання присяги. Отже, і А. Міцкевич сумнівався в моральності, в моральній чистоті вчинку свого героя. І. Франко не зауважив цих сумнівів А. Міцкевича, як не добачив того, якої ваги той надавав ідеї незалежної вітчизни.

А якою ж була мораль нашого генія, реаліста в літературі (іноді натураліста, хоча натуралізм він критикував), позитивіста в науці, селянського сина, вигодуваного твердим мужицьким хлібом? Таких діячів, як І. Франко, хто би так чесно, скрупульозно, уважно, може, й безкомпромісно ставився до моральності поведінки, до морально проблемних ситуацій. Відповідні свідчення, аргументи ми знаходимо і в художній прозі, і в публіцистиці, зрештою, і в реальному житті І. Франка. Скажімо, навіть у москвофільстві, на нашу думку, він бачив не стільки політичний аспект проблеми, скільки моральну нищість цього руху і його керівників. Основою моральної концепції І. Франка була не надумана й хворобливо-інтелігентська „чесність із собою”, а відчуття обов’язку перед своїм народом, потреба ненастанної праці, однакова любов до всіх його верств, увага до морального аспекту будь-якого прояву буття, відраза (а радше заперечення) до насильства. (С. Петлюра назвав І. Франка поетом національної честі, але мало хто зауважує, що й – поетом національного сорому, бо, на його думку, з великого почуття любові до батьківщини, ускладненого й розпеченого соромом за сучасне і небажане майбутнє, зродилась Франкова поезія). Та І. Франко не був „моралістом”, він не був адептом філістерської моралі. Причину появу статті „Поет зради” треба шукати в іншому. З „легкої” руки Г. Грабовича в науковий обіг знову повернулася думка (зродилася вона свого часу в польському середовищі) про Франків комплекс Міцкевича. Вибудовувалася ніби логічна схема – український поет заздрить славі і долі польського генія, *wieszczka*, пише про нього зневажливу статтю, а під кінець життя, хворий, замучений докорами сумління, щоб якось спокутувати свою провину, видає своїм коштом п’яту частину „Дзядів”, яку нібито написав А. Міцкевич. Не гадаю, що це була спроба захистити себе від звинувачень у двійництві (одночасно перебування у польському й українському таборах, одночасне служіння їм), що, на думку Д. Гамаша було якоюсь мірою наскрізним мотивом у творчості І. Франка, але ж польське суспільство відкинуло його, власне, після появи статті (1897).

Справді, соціально-психологічний, морально-психологічний контекст творчості І. Франка того часу складний. Невдала спроба посісти доцентську посаду (1895), невдача до виборів до сейму (1897), постійні суперечки із партійними однодумцями (через два роки він залишить радикальну партію і стане одним із засновників народно-демократичної партії) могли спровокувати, зумовити появу чогось необдуманого.

Поява публікацій на кшталт „Поета зради” було б якщо не закономірною, то зрозумілою. Адже писав він у передмові до збірки „Мій Ізмарagd” (1898): „Жорстокі наші часи! Так багато недовір’я, ненависті і антагонізмів витворилося серед людей, що недовго ждати, а будемо мати (чи властиво вже й маємо) формальну релігію, основувану на догмах ненависті та класової боротьби”. У цій передмові І. Франко пише про себе як про прапорonoсця давнього щиро людського соціалізму (сьогодні ми сказали б – соціалізм із людським обличчям...) і т.д., як про прихильника загальнолюдських цінностей, а не партійних догматів, не деспотизму провідників, не бюрократичної регламентації всього людського майбутнього. Одне слово, І. Франко заперечував партійні догми і пролетарську мораль марксістського соціалізму. Але в І. Франка майже не було безхмарних, безтурботних днів. І не побутові негаразди змусили його так різко оцінити моральну двозначність поведінки героя поеми А. Міцкевича, а самого автора назвати співцем, поетом зради.

У системі тих вартостей, які сповідував І. Франко, на найвищому, найпочеснішому місці не було ідеї державності, незалежності. Адже ж писав він про польські повстання 1831, 1846, 1848, 1863 років як про історію „систематично і неулічимого засліплення”. Цей ідеал (І. Франко не заперечував, навіть закликав працювати для нього) був „поза межами можливого”. Не закликав І. Франко і до збройної боротьби за державність, бо не був він прихильником революції як засобу поступу, як способу розв’язання соціальних проблем. І. Франко не вважав, що ідея державності, незалежності – це та найвища вартість, для досягнення якої можна знехтувати загальноприйнятими моральними нормами, у досягненні якої „все можна”.

Проте ідея валенродизму у постфранківські часи не зникла із українського політичного і публіцистичного лексикону. Під час визвольних змагань в Україні до того „все можна” вдалися російські опоненти українського державності, Росія в обох своїх іпостасях – біла і червона, але однаково жорстока й безкомпромісна. Інтелігентні й цивілізовані вожді української революції не зуміли досягнути цих простих істин будь-якої революції, будь-якої міжнародної боротьби. Згодом зрозумів С. Петлюра – занадто пізно, але незадовго до смерті він писав у статті „Пам’яті полеглих за державність”: „Шлях звільнення кожної нації густо кропить кров’ю. Нашої – так само. Кров’ю чужою і своєю” [ 11, с. 361]. Але чи можна звинувачувати С. Петлюру як державного діяча в запереченні засадничої християнської заповіді? Леся Українка писала: „Та хто є коли сперечався, що заповідь „не убий” конкретно нерушима?” [ 7, т.8, с.258]. Ба більше – вона писала, що є і моральна, ідейна причина того, чому різні діячі м у с и л и порушувати цю кардинальну християнську заповідь. Мимовільно виникає думка, що й І. Франкові вона могла б дорікнути в недоцільності віри в абсолютність інших заповідей, інших моральних норм, засад. У методологічному плані позиція Леся Українки надзвичайно цінна. Проте є й інші міркування, що змушують нас сумніватися в справедливості, об’єктивності Франкової оцінки концепції валенродизму.

Український націоналізм, який як політична течія почав формуватися на початку 20-х рр. ХХ ст., який як ідеологія формувався під впливом осмислення поразки визвольних змагань, перегляду попередніх політичних програм, не міг не прийти до аналізу усіх можливих засобів боротьби, до перегляду її моральних аспектів. Найбільш послідовно і категорично висловлювався Д. Донцов. Його, а відтак і український націоналізм звинувачували в аморальності. Справді, Д. Донцов писав у „Націоналізмі”: „До емоціональності і фанатизму великих ідей, які рушають масами, треба додати ще одну їх прикмету: „аморальність”. Це не є, звичайно, аморальність в зміслі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напруженості тих ідей та їх сторонників є незвичайно високий, а подпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде, як ніде. Отже коли говорю про „аморальність” тих ідей, то тут розумію їх суперечність з буденною мораллю провінціального „кальоскагатоса”, який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політично-бездоганного міщанина...” [2, с.266]. Не мораль міщанина, а мораль борця за найвищий моральний й історичний імператив – за державність – сповідував й утверджував Д. Донцов. Він же першим в українській публіцистиці на початку 20-х рр. ХХ ст. Порушив питання про виховання українця нового типу – динамічного, безкомпромісного, ініціативного, фанатично відданого українській ідеї, рішучого і т.д., а не сентиментального, замріяного, закоханого у пісні, у вишневий садок, у свій хутір. (До речі, в літературі Д. Донцов бачив трьох борців, трьох віщунів-вохівів – Т. Шевченка, І. Франка і Леся Українку). Щодо моралі і етичності засобів боротьби в політиці варто згадати, що писав Д. Донцов про Леніна – жорстокого, фанатичного, демагогічного, але вважав його великим політиком, оскільки той усунув збанкрутовану касту, яка правила Росією, сам захопив владу, врятував імперію від краху і ...завернув Росію за європейського шляху, на якому вона перебувала від часів Петра І. Д. Донцов політичний портрет „В. Ленін” завершував так: „Прокляттям нашої (української. – С.К.) історії є те, що ми не могли сьому збірникові негасимого фанатизму, неутнотой енергії і чисто понтифікального почуття власної непомильності – не могли протиставити нічого рівновартного” [ 3, с. 333].

Д. Донцов безумовно вірив в українську ідею, його віра в ідею державності не

визнавала сумнівів, дискусій, компромісів. Це, зрозуміло, багато в чому інше, а іноді й протилежне поглядам І. Франка.

Ця проблема (здобуття чи відновлення державності, засоби боротьби, моральний аспект цієї боротьби, шляхи до державності) була настільки важливою, пекучою, дражливою, що її провідні західноукраїнські діячі і публіцисти постійно порушували. Проте ми змушені констатувати дивний парадокс: публіцисти українського націоналістичного руху, ідеологом якого був Д. Донцов, рішуче заперечували ідею валенродизму. Так, Є. Коновалець 1927 року на сторінках „Розбудови нації” надрукував спогади „Причинки до історії ролі Січових Стрільців в Українській революції” [ 5]. Як відомо, київські Січові Стрільці підтримували Центральну Раду. Після гетьманського перевороту їх обеззброїли, хоча й не розформували. Через кілька місяців Стрелецька рада заявила про готовність Січових Стрільців служити гетьманській владі, що й стало підставою відновлення Січових Стрільців як військової частини. Але в протигетьманському повстанні саме Січові Стрільці були охороною Центральної Ради, що й дало змогу деяким діячам звинувачувати Січових Стрільців у валенродизмі – нібито вони пішли до Гетьмана із лицемірною заявою вірності, маючи наперед задуманий план зламання присяги зрадницьким збройним виступом, як пише Є. Коновалець. Він відкидає звинувачення у валенродизмі. По-перше, організацію Січових Стрільців було відновлено за порозумінням і згодою Українського національного союзу, який керував підготовкою протигетьманського повстання. На нашу думку, такий аргумент не стільки спростовує звинувачення у валенродизмі, скільки підсилює ці звинувачення. Але наступний аргумент Є. Коновальця справді незаперечний: Січові Стрільці заявляли, що вони будуть вірними гетьманській владі, якщо вона захищатиме суверенну і незалежну українську державність, а звільнив їх від цієї присяги універсал П. Скоропадського про федерацію з Росією. Впадає в око та обставина, що Є. Коновалець захищає український визвольний рух від звинувачень у нечесності там, до Д. Донцова обійшовся б лише констатацією і схваленням, хоча обоє керувалися однією і тією ж тезою вищості ідеї державності супроти інших вартостей. Пояснити це можна лише тим, що Є. Коновалець керував великою організацією, політичним рухом, в якому великого значення надавали власне моральним рисам своїх учасників, членів, чесності засобів боротьби, а Д. Донцов не був організаційно зв'язаний з українським націоналістичним рухом, з ОУН.

Із свого керівника брали приклад інші діячі і публіцисти. Не є випадковою стаття Б. Кравцева „Підчеркуємо і з'ясовуємо”, в якій він писав про те, що український націоналізм наказує ставитися з гідністю й пошаною до чужих націй, вимагає від нас справедливості навіть супроти ворога. Порушував він і проблему валенродизму, який так само рішуче заперечував: „Так же само і словом і чином виказувати будемо усю потворність і недоречність створюваного не раз самими націоналістами переконання, що „аморальність”, підступ, злочин чи й валенродизм, „зрада для ідеї” – це засади, принципи чи головні тези українського націоналізму [6].

Позиція публіцистів українського націоналістичного руху зрозуміла: визнання ідеї державності найвищим імперативом нації, найвищою вартістю в ієрархії інших вартостей не означало заперечення моральних засад, чесної гри, лицарської. Але прагнути до „диктатури моралі”, вважати, що духовний зміст українства буде і може оформитися лише по лінії найбільш чистого гуманістичного ідеалізму в протиставленні засадам культурного і суспільного нігілізму й сучасного макіавельства (як це писав у статті „Політичний ідеалізм і нігілізм” [10] З. Пеленський, спочатку відомий публіцист ОУН, а після польської в'язниці – УНДО) – це була б політична наївність, це було б національним самогубством, зважаючи на характер тих методів боротьби, що їх застосовували проти українців їхні вороги.

Як бачимо, амплітуда ставлення до ідеї валенродизму широка: від заперечення у І. Франка до розуміння і навіть виправдання у Д. Донцова, - якщо йдеться про утвердження найвищої національної ідеї.

... Не випадково й Р. Іванчук порушив цю проблему, хоча він не в усьому має рацію, бо типи поведінки української інтелігенції були різними, їх не можна звести лише до валенродизму, це багатьох він виправдало. А було і свідоме, ідейне служіння системі; було служіння за страху; було пристосовування задля особистої вигоди; було пристосовництво до

системи, але із збереженням внутрішньої, духовної свободи; був дисидентський рух; було відверте політичне протистояння. Був і валенродизм – і це було, очевидно, дуже складно в плані саме історичному, а не в моральному (мораль системи ми знали добре), бо треба було сподіватися і вірити, що колись настане слушний момент, щоб зрадити ворога свого народу, а краще сказати так – „не зрадити”, а виступити проти нього.

### Література

1. Грабович Г. Іван Франко і Адам Міцкевич // Іван Франко і світова культура: Мат. міжнар. симпозіуму ЮНЕСКО (Львів, 11-15 вересня 1986). – К., 1990. – Кн. 1.
2. Донцов Д. Націоналізм. – Лондон, 1966.
3. Донцов Д. В. Ленін // Літературно-науковий вістник. – 1924. Кн. III-IV.
4. Іваничук Р. Література як засіб боротьби з окупаційним режимом // Літературний Львів. – 1995. – Ч.4; Благослови, душе моя, Господа // Березіль. – 1992. – Ч.Ч.11-12.
5. Коновалець Є. Причинки до історії ролі Січових Стрільців в Українській Революції // Розбудова нації. – 1927. – Ч. 1.
6. Кравців Б. Підчеркуємо і з'ясуємо // Голос. – 1937. – 17 жовт.
7. Леся Українка. Зібрання творів: У 12 т. – К., 1975-1978.
8. Мельник Я. „Wielka utrata” в контексті Франкового комплексу Адама Міцкевича // Українське літературознавство: Респ. міжвідом. наук. зб. – Львів, 1996: Вип. 62: Іван Франко: Статті та матеріали.
9. Моторнюк І. Стаття І. Франка „Поет зради” і проблеми валенродизму // Слово і час. – 2003. – Ч.4.
10. Пеленський З. Політичний ідеалізм і нігілізм // Шлях нації. – 1935. – Ч.7.
11. Петлюра С. Статті, листи, документи. – Нью-Йорк, 1956. – С.361.