

Людина, суспільство, демократія у поглядах Томаша Гаррика Масарика

Анатолій Ф. Карась

доктор філософських наук, професор

Томаш Гаррик Масарик залишився для європейської дійсності ХХ століття постаттю, що символізує демократію, людяність і етику в політичних і суспільних процесах. Але найбільша його заслуга полягає у тій праці, яка врешті увінчалася проголошенням державної незалежності Чехословаччини 28 жовтня 1918 року. Без перебільшення, саме інтелектуальна, політична і моральна позиція Т. Масарика мала кардинальний вплив на всю подальшу політичну ситуацію в Європі впродовж ХХ століття, визначену боротьбою за здійснення права малих націй на самостійний устрій з демократичним змістом. Поруч з тим ім'я Масарика асоціюється з новим підходом до тенденцій світової й європейської інтеграції. Не випадково за ним закріпилася репутація людини, яка найбільше відповідала б посаді президента Сполучених Штатів Європи, якби такі були створені.

Тим більший інтерес викликають його погляди, оскільки він підкреслював взаємопов'язаність загальних філософських переконань людини і здійснюваних нею дій.

Для нас в Україні постать Т. Масарика подвійно цікава – адже він перебував тут у добу Центральної Ради, був знайомий з українськими діячами через Віденський парламент і, зокрема, спілкувався з Іваном Франком, Михайлом Грушевським, а в роки української національної

поразки президент Масарик жертовно надав притулок і політичну та фінансову допомогу українській інтелектуальній еміграції. Т. Масарик залишив велику наукову, літературну і публіцистичну спадщину, в якій торкався центральних питань життя сучасної людини і суспільства. Іманентною інтенцією розгляду всіх проблем людського буття була його увага до чеського питання, яке він пов'язував із можливостями та потребами чеського національного відродження. Навіть побіжний перелік назв основних праць Масарика дає досить чітке уявлення про сенс і спрямованість його творчості: *“Самогубство як суспільне масове явище сучасної цивілізації”* (1881 р.), *“Чеське питання”* (1895 р.); книга, присвячена К. Галичекові-Боровському (1896 р.); *“Ян Гус”*; *“Сучасна людина і релігія”* (1898 р.); *“Гуманістичні ідеали”* (1901 р.); *“Критика марксизму”* (1901 р.); *“Про так звану диктатуру пролетаріату”*; *“Росія і Європа”* (у 3-х томах, 1907–1911 р.р.); *“Соціальне питання”*; *“Національна філософія нового часу”* (1919 р.); *“Нова Європа”* (1921 р.); *“Світова революція”* або *“Створення держави”* (1925 р.) і т.д.

Широка обізнаність Масарика з німецькою філософією, культурою і літературою, набута ще зі студентських років навчання у Віденському університеті, зокрема, під впливом Франца Brentano, супроводжувалася активним інтересом і освоєнням чеської культури. Він глибоко перейнявся долею людини тогочасного властиво чеського суспільства, яке перебувало під монархічною опікою Австро-Угорщини. Такий інтерес природним чином спонукав Масарика до дослідження широкого контексту так званої слов'янської культури, надто російської, що поширювала ідеологію панславізму.

На відміну від першого покоління чеського відродження, Т. Масарик сприймав Росію цілком критично, особливо за її політику і самопроголошену місію бути в ролі “жандарма” Європи. Водночас його глибока обізнаність з літературою Росії — він вважався одним з найкращих її знавців у Європі — дозволила критично оцінити прояви русофільства у чеському середовищі. Варто наголосити, що зацікавленість Росією у чеському середовищі викликана тривалою пангерманською небезпекою і є своєрідною формою її подолання у політиці, світогляді й мисленні. Звідси проблема людини та сенсу її буття набуває особливого філософського значення для Масарика — окрім суто соціальної площини, вона поєднана з релігійними, національно-культурними і світоглядно-метафізичними проблемами.

Погляди Т. Масарика в цілому означалися його загальнофілософським світоглядом, який він називав реалізмом, наголошуючи, що важливо передусім рахуватися з тим, що є, що існує. Існування ж він тлумачить у широкому спектрі буття людини у світі. Добре обізнаний з класичною німецькою філософією і сприймаючи її загалом досить критично, Масарик з належною увагою сприйняв і застосовував кантіанський стиль критичного підходу до природи людського досвіду і заснованих на ньому теоретично-метафізичних суджень. Масарик прагнув досягти наукової довершеності, конкретності і реалізму. Він “не любив метафізики”, оскільки не знаходив їй підтвердження. У його власних очах філософія була передусім етикою, соціологією і політикою. Він не визнавав антагонізму між теорією та практикою і водночас не сприймав “однобічного інтелектуалізму”, як був і проти “розлучення практики і мислі”. Як зазначав сам Масарик, у всіх теоретизуваннях він

залишався практиком. “Я ніколи не хотів бути професором. Я волів бути дипломатом або політиком. У Відні, коли я не міг вступити до Орієнтальної Академії, я був дуже засмучений, і ось я завершую тим, що перетворився у політика і дипломата”¹.

Ризикуючи вдатися до деякого перебільшення щодо Масарикового розуміння суспільства, у його творчості все ж таки можна розрізнити дві суспільні сфери або площини. З одного боку, це суспільство, яке підлягає державній організації і складається “зверху” під впливом і тиском зовнішньої необхідності. Це рівень радше соціальності, яка значною мірою детермінована штучно. Так, у праці “Критика марксизму” Масарик звертає увагу, що “поняття ‘національність’ розчиняється в Енгельса у понятті держави, чим він принципово, хоча й без переконливих пояснень, виступає проти національного принципу, так само як і держави. Для Маркса та Енгельса національної проблеми не існує”². Незводимість певних суспільних явищ до держави — це важливий принцип у філософських поглядах Масарика, який дозволив йому бути достатньо критичним як до державних, так і до суспільних явищ в аспекті проблеми автентичності або природності суспільного буття людини.

З іншого боку, суспільство — це народ, з якого воно складається і в якому він реально існує. Народ як певна сукупність індивідів, що взаємопов’язані в єдиній спільноті, створює умови для власного самоздійснення. Таке здійснення можливе лише на рівні індивідуальної свободи, яка передбачає певну спільну дію у політичній і соціальній сферах. Тому, за Масариком, народ і людина, які є природними утвореннями, перебуваючи у штучних умовах соціального існування, перетворюють себе у націю через

здобуття незалежності на соціальному і державному рівнях. Відповідно, народ за своєю інтенцією феномен демократичний, а індивід — людяний, хоча зовнішне облаштування, державна система управління заважає бути вільним і утискає право суверенності й рівності. Тобто, соціальність і держава мають бути демократизовані, аби надати суспільному життю іманентного народові характеру.

Поширення демократії у світовій історії — це процес набування свободи кожною людиною і народом в цілому. Це процес унезалежнення народу від державно-політичного абсолютизму і визволення людини від “світоглядного абсолютизму”. Останнє словосполучення ми підкреслюємо через його особливе значення у поглядах Т. Масарика, котрий наголошував у цьому зв’язку, що “глибока соціальна реформа неможлива без реформованого світогляду”.

Однією з центральних для Масарика як ученого і політика була тема органічності взаємозв’язку окремих людських життів з життям цілих спільнот. Свідомий свого чехословацького походження (зауважував, що чувся вдома завдяки народній музиці і діалектам), Масарик з дитинства, за його словами, почував обов’язок перед чехами і прагнув досягти конкретного розуміння характеру, поглядів і життя людей, розглядаючи їх в індивідуальному, національному і гуманістичному значенні. Таким чином, природний інтерес до проблеми людини поєднувався з інтересом до конкретної, але багатоманітної ситуації, в якій людина перебуває. Тому він не сприймав одностороннього раціоналізму, який залишає поза увагою чуттєву і вольову сферу людини і народу, або їхнє психологічне й етичне значення. Водночас він не визнає так званої чистої “правдивості почуттів”, помилковість яких виведена у його першій симптоматичній праці “Самогубство

як соціальний масовий феномен модерної цивілізації”, виданий в 1881 р.

Предметом дослідження Т. Масарик робить проблему самогубства, розглядаючи її крізь призму “кризи модерної людини”. Оскільки ця тема зберігала актуальність для вченого і політика впродовж усього життя, варто спинитися на передумовах її написання.

Масарик був глибоко обізнаний з німецькою літературою та філософією і найвище ставив ім’я Гете (Goethe), вважаючи його творчість зразковою у сенсі оцінки будь-якої художньої творчості. В основу творчості Гете покладено пошуки справедливого аналізу становища модерної людини, особливо німецької; висунуте важке завдання — подолання фаустизму. Масарик вважає, що саме слово “надлюдина” (superman) було запроваджено через Гете.

Однак більшість прихильників Гете, з одного боку, і філософської тенденції, пов’язаної, зокрема, з Гегелем, — з другого, була непослідовною щодо власних поглядів, а надто життєвої політичної позиції. Під впливом суспільно-політичної дійсності, яка характеризувалася прагненням до посилення і фактичним посиленням Пруської монархічної держави, багатьом інтелектуалам Німеччини бракувало симпатії до революції 1848, а їхні концептуальні погляди тяжіли до гегельянства або до радикального соціалізму, який пізніше оформився у марксистський світогляд. Часто навіть визначні письменники, інтелектуали, індивідуально не сприймаючи тогочасної соціальності й критично розцінюючи становище людини, водночас у принципових питаннях щодо конкретних людей займали вичікувальну позицію і вагалися у власних поглядах. Масарик скаже, що таке вагання, нерішучість характерні для

перехідного періоду історичного розвитку суспільства. Він відзначається перебільшеною схильністю до рефлексії, непостійністю моральних суджень або, навпаки, невдоволеністю станом так званої “малої” людини і прагненням до співробітництва з державною владою. Так, навіть найобдарованіші люди потрапляли під вплив монархічного і світоглядного абсолютизму перехідної доби. Ціла молодша генерація письменників надто легко “приспосовувала себе до успішної фази Пруської політики” або схилила свої голови у позаполітичному вдоволенні. “Очі були засліплені тріумфом Пруссії”, — говорив Масарик. На його переконання, перебільшення і вульгаризм “натуралізму”, “модернізму”, декадансу, символізму, а також імпресіонізму, а надто експресіонізму відображали моральну кризу і занепад нового суспільства Німеччини після 1870 р. “Це був суб’єктивізм у всьому своєму насильницькому абсурді”.

Нерішучість, вагання і надмірний егоїзм навколишнього інтелектуального середовища призвели до того, що німецька література, на думку Масарика, стала шовіністичнішою за будь-яку іншу як за кількістю, так і за якістю. Тому німецькі письменники і журналісти несуть відповідальність за те, що вони “вели свій народ до війни у Берліні, Відні і Будапешті”.

Усе це в цілому найістотніше переплетене у проблему “надлюдини”, мілітаризму, війни і самогубства. Масарик зауважує, що з кінця XVIII ст. кількість самогубств постійно зростає в Європі й Америці і, властиво, серед освічених людей. Це дало підстави для висновку, що самогубство мусить розглядатися на тлі патологічних умов модерного суспільства. Масарик пов’язує це з ментальною пригніченістю, викликану, з одного боку, загальною соціальною ситуацією, що перебуває під знаком політичного і

владного абсолютизму, а з другого — духовним станом суспільства, спричиненим усім комплексом культурно-мистецьких явищ на підтримку панівних політичних тенденцій. Щодо конкретної людини, то її духовний стан зазнає зверхнього впливу і часто втрачає рівновагу, віддаючи на поталу виважені народні цінності заради модних течій і салонної слави. Цікаво, що навіть через 40 років (у 1920 р.), у цілком зрілому віці, Масарик потверджує думку про ту недугу, що остаточно позбавляє людину рівноваги і стає передумовою її краху. У праці “Світова революція” він пише: “Прискіпливий аналіз індивідуального мотиву самогубства привів мене до висновку, що його головною причиною є ослаблення характеру, що складається внаслідок втрати релігійного почуття”³. І далі вчений роз’яснює, що з огляду на історичну перспективу, модерне самогубство і модерне ментальне жебрацтво є виявом перехідного періоду, через незрілість модерного світогляду і розуміння життя, є результатом “неадекватності в організації суспільства”.

Така неадекватність має кілька причин, але полягає вона у невідповідності “універсального світогляду і політичної системи”. Причому, невідповідність викликана, головно тим, що “універсальний світогляд” накидається людині і, що важливо, народів згори, штучно і за допомогою сили. Тобто людина приймає його вимушено під впливом освіти, панівних або привілейованих владою явищ культурного і духовного плану, а також під тиском церковної, зокрема католицької, влади, підтримуваної політичними колами. В цілому Масарик характеризує такий світоглядний тиск на людину як “духовний абсолютизм”.

Претензія на духовний абсолютизм, яка поширюється у суспільстві з вершин влади, неминує руйнує консенсус у поглядах. Навпаки, консенсус між людьми досягається тільки на основі вільної згоди, у світлі власного досвіду і розуму. За природою речей людина чинить опір абсолютизмові й “інквізиційному духові” і повстає проти них. Проте таке повстання, бунт, з іншого боку, призводить до перебільшення революційного індивідуалізму і породжує масовий суб’єктивізм. За таких обставин проростають “егоманія” і соліпсизм як симптоми духовної і моральної анархії. “Віра і схильність до віри усуваються скептицизмом, критицизмом, іронією, запереченням і невірністю. Людина втрачає мир у своєму серці, її опановує нерозсудливість, непостійність, дратівливість”, вона шукає прихистку в утопічних мріях, які так само штучно стимулюють її енергію.⁴

Таким чином, синдром самогубства набуває подвійного сенсу і вказує на двоїсту природу соціальності, що живиться подібною самовбивчою подвійністю. Це сенс суб’єктивно-індивідуального ґатунку, який інтенсифікує комунікативні псевдоформи суспільства. В кінцевому підсумку людина з двоїтим духом (проблема ідентичності), на думку Т. Масарика, схильна чинити насилля або відносно самої себе, або відносно своїх сусідів, ближніх. Вона схильна або до самогубства, або до вбивства. Суспільними симптомами недуги є надлишок нігілізму і цинізму у духовному житті, які прориваються бунтом, революційністю й анархіями.

Т. Масарик зауважує, що європейське суспільство в цілому зазнає невдачі щодо усвідомлення своєї головної недуги, у чому його переконує вивчення німецького мілітарного духу і російського мілітаризму, особливо

пов'язаного з терористичним анархізмом. Він вважає, що модерний мілітаризм є “науковою і філософською системою об'єктивації вимушеної втечі від хворобливої суб'єктивності і самогубної манії”. У такому сенсі соціальна група під назвою інтелігенції не завжди вивищується над селянами і робітниками у здобутті здорового духу, навіть навпаки — часто вона поступає їм. Наприклад, Вернер Зомбарт вітав німецький мілітаризм і пишався Фаустами і Заратустрами в окопах світової війни. Так робила значна частина інтелігенції в інших державах-ворогах, інтелектуально намагаючись зберегти саме державу, а не людину. Зрозуміло, що йдеться про державу мілітаристичну й авторитарну.⁵

Отже, умовою індивідуальних і суспільних негараздів і ворожості є свідоме чи несвідоме теоретичне й літературне звеличування духовного абсолютизму у пов'язанні його з абсолютизмом політичним. Рано чи пізно це викликає занепад релігійного, духовного і морального авторитету в суспільстві.

Зауважимо, що подібну думку висловлював майже на сто років раніше А. де Токвіль у знаменитій праці “Демократія в Америці”. Він критикував гегелівський підхід до посилення державного правління суспільством в ім'я універсальних інтересів, вважаючи, що це втягує суспільство в небезпечний розвиток і перетворює державну владу в бюрократичний, деспотичний тип правління. Така влада, дбаючи про добробут і так званий спокій у державі, насправді обкрадає людину в її свободах.

Однією з найважливіших причин духовної кризи модерної людини, на думку Масарика, є відхід її від релігії або заміна віри псевдорелігією. Необхідно поставити запитання і знайти на нього відповідь — чому людина, і передусім інтелігенція, але також і маси відвертаються від релігії? Відповідь потрібно

шукати в тому, чому “поняття релігії ідентифікується з поняттям віри, уподібнюваної до дитячої, а така віра ставиться в опозицію до розумового критичного наукового знання, тобто метафізична філософія постає проти теології”. Загалом же причина кризи в утвореному певними способами мислення і дії антагонізмові між тенденцією до демократичності, свободи і незалежності людини і народу та панівним духовним, світоглядним і політичним абсолютизмом. Тому усунення антагонізму й неадекватності передбачає реформування світогляду і загальної духовної ситуації, підконтрольної авторитарній політичній владі.

Усунення антагонізму, на думку Масарика, передбачає вивільнення демократичної тенденції, яка і є іманентною до європейського розвитку народів, а не держав. Здійснення демократичної соціальності відбувається під впливом потреб індивідуального розвитку, які складаються в організовану, народну, сукупну національну дію. Це шлях розвитку Європи з XVIII ст., на якому уконституїювалася тенденція до об’єднання через індивідуалізацію народів і дедалі повнішого втілення національного принципу. Звідси неприйняття Масариком монархічного чи будь-якого іншого деспотичного державного ладу, який є ворожим до народного духовного життя. Прагнення народів до свободи і незалежності він розглядав як явище природне і, власне, демократичне; без такого прагнення неможлива демократизація суспільства. Тому Масарик зазначає: “Чеське питання я завжди сприймав як світову проблему”⁶. А чеський, як він пише, “діалект” залишається духом Гуса, Хелчицка, Жижки, аж до Гавличека та його послідовників.

На утвердження такого духу, або, як зазначав Масарик, заповіту Яна Коменіуса, восени 1914 р. він пише статтю для

“Нашої доби”, в якій разом з професором Денісом порушує питання про утворення “Міжнародної Ліги на захист прав націй”, найважливішу частину якої усунув австрійський цензор.

Що стосується змісту передумов самоздійснення людини, то Масарик пов’язує їх з особливостями культурного життя народу. У праці “Нова Європа”, в якій накреслюються форми демократичного розвитку повоєнного суспільства, доводиться, що ідеологічною і моральною основою нової Європи має стати “синтез усіх культурних складових, напрацьованих усіма народами”.⁷ Це означає, що жодний народ не повинен би підкорятися іншому, а мати гарантоване право на розвиток у контексті власної культури, бо лише в такому разі можливе волевиявлення свободи індивіда.

Культурне життя суспільства розглядається у кількох аспектах: 1) з огляду на формування цінностей національного характеру і світогляду; 2) в розрізі соціальних особливостей функціонування цінностей; 3) з погляду релігійного і мистецького впливу на світогляд людини і на суспільство.

Звільнення людини від абсолютизму пов’язується з визволенням усього народу і є, по суті, вивільненням його демократичної енергії, яка здійснюється на основі національної культури. Так філософське мислення і розуміння стану речей перетворюється у Масарика в його політичну позицію і практичну, реальну поведінку в житті.

На перешкоді до демократизації суспільства стоїть, таким чином, національно-культурна пригніченість народів. Що стосується конкретної чехословацької проблеми, то її розв’язання залежить передусім від усунення світоглядної й духовної завади, якою є: а) пангерманізм; б) панслов’янізм; в) партикуляризація й атомізм народного чехословацького

життя.

Масарик переконаний, що малі народи як для Австрії, так і для Росії були лише засобами для власних цілей. Так, офіційна Росія, в руках якої перебувало рішення про початок війни, прийняла його під впливом свого традиційного домагання Константинополя, яке в свою чергу зміцнювалося давньою облудною традицією релігійного абсолютизму. “У цьому домаганні вона зіткнулася з опором Австрії, яка у службі Римові і пангерманській ідеї була так само спрямована на Балкани”⁸.

У цьому, на думку Масарика, й полягала проблема панславізму для Росії — вона домагалася політичного контролю і зверхності над рештою слов’янського світу, хоча з незапам’ятних часів це підпорядковувалося релігійним амбіціям.

Звернемо увагу, що Масарик у цілому дивиться на проблему панславізму як на проблему расизму, і він, очевидно, є першим, хто у цей спосіб розвінчує так звану “російську ідею”. Він пише: “справді, у її ширшому, расовому, панслов’янському сенсі, слов’янська проблема розглядалася у Росії небагатьма — тільки деякими спеціалістами-славістами та істориками, а також частиною інтелігенції, яка, незважаючи на це, дивилася на неї з російського релігійного погляду. Через це російський інтерес до чехів, як і до католицьких хорватів і словенців, позбавлений правдивої щирості”⁹. Далі Масарик говорить, що не було таких радикальних елементів серед російської інтелігенції, і особливо серед соціалістів, які були б в опозиції до уряду та його офіційного націоналізму і слов’янофільства, спрямованих проти наших зусиль. “Такою була і є російська дійсність — дійсність, зовсім мало знайома для нас, яку

більшість наших русофілів сприймає крізь туманні поняття”.¹⁰

Проблема панславізму у творчості Масарика набула глибокого осмислення на основі тривалого і зацікавленого вивчення Росії — її культури, літератури, політичних течій. Він написав спеціально тритомну працю “Росія і Європа”, третій том якої уперше був опублікований у неповному перекладі англійською лише в 1967 р. у Нью-Йорку (під назвою “Дух Росії”, “The Spirit of Russia”). Давнє захоплення Масарика Достоєвським змінилося у третьому томі на сувору критику. А в окремих випадках навіть на осуд.

Звернення Масарика до російської літератури, зокрема до творчості Достоєвського, є цілком логічним з погляду зацікавлення проблемою людини. Саме у третьому томі (“Дух Росії”) висвітлено погляди зрілого філософа на суть кризи сучасної людини, і зроблено це на матеріалі російської літератури. Власне цей третій том Масарик називав “головним текстом” щодо розуміння ним Росії та проблеми панславізму, оскільки культура Росії XIX ст. цілком виражалася в літературі, яка під тиском абсолютизму набула особливого соціологічного, філософського і політичного значення.

Масарика передусім цікавить контекст інтерпретації атеїзму, в якому Достоєвський виводить його джерела, суть і наслідки, зображаючи як специфічно російське явище. Ми пам’ятаємо, що загалом у концепції Масарика атеїзм виникає з пізнання і переконання у дисгармонійності світу і має метафізичний характер. Однак, як він вважає, у творчості Достоєвського розуміння дисгармонії наповнює душу російської людини (Івана Карамазова) якоюсь незбагненою, зловтішною радістю. Іван не хоче гармонії через “надмірну

любов до людства” і воліє залишатися зі своїми невгамовними стражданнями, навіть якби він “не мав рації”. Це і є суто російський нігілістичний атеїзм людини, яка стає паном над життям чи смертю. Це не стільки доктрина, як життєве настановлення, інтенція злісного скептицизму, який сам у собі роздирає душу. Це стан, в якому людина прямує або до вбивства, або до самогубства, як Раскольников у “Злочині й карі”. Цей стан Достоєвський засуджує за те, що він водночас приводить до “тотального заперечення Росії: це є заперечення її історії і культури, народу і батьківщини і понад усе її релігії”.¹¹

У світі дисгармонії любов до ближнього перетворюється у ніщо. Так, радикальний нігілізм неминуче веде до знищення культури, викликає ненависть до народу, історії і до самого себе, оскільки вся Росія з мільйонами росіян перетворюється у ніщо. За Достоєвським, властиво, релігія надає значення життю, і відповідно значення існування російської цивілізації розвивається з віри: “глибокої і проникливої віри, правдивої і єдиної Російської православної віри”. Отже, заперечення або відкидання Росії може означати тільки спростування російської віри, зазначає Т. Масарик. Атеїзм-нігілізм-революція для Достоєвського — синоніми.

Однак, негація Росії нігілістами ясно означає прийняття ними Європи, схильності до соціалізму, що є, по суті, ворожим і для Росії, і для людства. Таку позицію Достоєвського Масарик розцінює як свідчення претензії на особливу релігію і особливий атеїзм. Він вважає, що цей російський атеїзм народжується не з пізнання дисгармонії світу, а зі світу (міра) російського і російської історії; це атеїзм радше етичний і соціальний, а не метафізичний. Віра для російської людини має бути справжньою, виключно

російською, православною, тобто вірою передусім у Росію, а не просто в Бога. Тому, за Достоевським, “хто не має народу, той не має Бога”.¹²

Масарик досить критично розцінює залюбування Достоевського містикою як нормою народного життя, що викликає прихильність всього, навіть петербурзького (західняцького) суспільства і трактується як основа релігійного російського життя. Власний містицизм Достоевського є лише дзеркалом життя російського народу і пов’язаний з тлумаченням його як “божого народу”, як “юродивого”. Також з прихильного ставлення до масового релігійного фанатизму проглядає вимога єдиної правдивої віри. Цією єдиною правдою є лише “російська” православна церква.

Російські монастирі перетворилися на центри розведення народного містицизму і часто ставали його офіційним релігійним органом. Містичну відданість Богові Достоевський перетворює у цілковиту покірність рятівникові Росії — монахові, старцеві, наприклад Зосимі. Таким чином, якщо Достоевський шукає справжнього послідовника Христа лише в російському монахові, то він, цілком природно, веде також до прийняття релігійного фанатизму.

Тому, на думку Масарика, містика Достоевського не вичерпується ставленням до Бога, а виявляється в етичній і соціальній сфері. Якщо взяти до уваги, що Достоевський свідомо протиставляє благо містики як суті російського життя католицизмові і протестантизмові, то зрозуміло, що найкращий спосіб поведінки в російському суспільстві — це слухняність (“послушаніє”) — послушаніє монахові, цареві й чиновникові.

Ідеалізація інституту “старчества” — це ідеалізація візантійського релігійного абсолютизму і соціального деспотизму, це “квінтесенція середньовічного релігійного рабства”,¹³ — зауважує Масарик і пише далі, що навіть Герцен вважає неможливим інтерес у російському суспільстві до протестантизму через його раціональність, поділяючи, таким чином, переконання Достоевського. Вони обидва “недобачають, що для протестантів найсуттєвішою релігійною основою є етична”. Це веде Достоевського до волюнтаристичної концепції релігійного і народного життя, оскільки віра в нього не пов’язана з раціональністю жодним чином. Відповідно, найвища правда, як наголошує Достоевський, розуміється не розумом, а лише серцем: природа, душа, любов, Бог — сприймаються тільки серцем. Як показує Масарик: “дисгармонія між раціоналізмом і містицизмом справджується в умовах психологічної дизгармонії між інтелектом, почуттями і волею”, що відлунює у слов’янофільстві антитезою між розумом і духом.¹⁴

Тому Масарик заперечує намагання Достоевського виводити масовий революційний рух в Росії і на Заході з атеїзму: “Індивіди, які виконують терористичні акти – далеко не всі є атеїстами”.¹⁵ Російський тероризм і пов’язані з ним бунти та революційність походять властиво з самого народного життя, зануреного у містичну стихію. З цієї стихії, з одного боку, і з її інтелектуально-однобічного тлумачення — з другого виникає претензія або “здатність об’єднувати все і скрізь, яка є специфічно російською національною характеристикою”. Звідси, говорить Масарик, з’являється чуття особливої світової місії Росії, воля якої одного дня “принесе гармонію для всього світу” і приведе до “реалізації не тільки панславенізму, а й справжнього панглобалізму”.¹⁶ З

цього приводу Масарик зауважує, що “кожна велика історико-філософська мета, передумовою до якої є маленьке слово ‘все’, багато обіцяє і водночас торкається ‘цього всього’, принаймні ‘у претензії на пангуманізм під російським лідерством’”. Якщо охопити філософію історії, пропоновану Достоєвським загалом, то розумітимемо, що нам пропонується “перспектива об’єднання народів у політичній системі, тісно пов’язаній з мораллю в межах монастирського статуту. Так, концепція ‘пангуманізму’ стає нічим іншим, як виразом російського імперіалізму, який подається як ‘здійснення культурної місії’”.¹⁷ Так російський монах врятує Росію, а через неї і все людство.

Масарик виокремлює спеціальні розділи під назвами “Російський націоналізм” і “Російський шовінізм”. Він пише, що Достоєвський мав би повну рацію, якби відобразив свій особистий гуманізм у термінах любові до Росії. Оскільки “гуманізм є чимсь таким, що не є ні наднаціональним, ні антинаціональним, він може знайти практичне втілення тільки через працю в ім’я власного народу”.¹⁸

Т. Масарик висловлює у цьому зв’язку власне переконання щодо неправдивості і неспроможності будь-якого типу шовінізму. Він не вірить, що у ХХ столітті можна вважати будь-яку націю “обраним народом”. “Жодна нація не може бути вибраною нацією”. Роздумуючи над долею людини і народів, Масарик намагається виявити внутрішні джерела імперіалістичної політики. Це стосувалося всіх без винятку держав. Щодо Росії він пише: “якщо Росія і тільки Росія є святою, і якщо тільки така Росія має віру, яка утримує ключ до спасіння, тоді виходить, що росіянин мусить осягнути свою російськість [Russian-ness], або, як часто говорив Достоєвський, його русизм [Russian] — як щось

унікальне, виняткове і цілком особисте... Російський шовінізм природно перевтілює себе в культурний синтез. Якщо ж справді лише Росія створила правильний фундамент для такого синтезу, тоді майбутнє Європи належить Росії... Таким чином, месіанізм і універсалізм трансформується в російський імперіалізм”¹⁹. Так російська ідея перетворюється у “концепт голої сили”, зазначає Т. Масарик, і відіграє роль духовного абсолютизму. Не випадково Достоевський критично ставиться до спроб озахіднити російське життя — це розцінювалося як спроба замаху на унікальну місію Росії. Тому Масарик схильний до висновку, подібного до оцінки суспільства під Австро-Угорщиною, що російський мілітаризм так само є виявом об’єктивної надмірної суб’єктивності і духовного волюнтаризму, який становить змістову суть антагонізму між церквами і модерним мисленням.

За власним світоглядом Масарик вважав себе оптимістом і не вірив у занепад цивілізації навіть у час війни. Навпаки, він активно працює політично над розв’язанням “чеського питання”, розглядаючи майбутнє чеського і словацького народів у системі незалежних європейських держав. Тому він надавав такого важливого значення дослідженню російського суспільства, дивлячись на нього крізь загрозу панславізму. Саме російське життя виявляє внутрішній сенс проблеми ідентичності людини і суспільства і дозволяє під особливим поглядом розглянути перешкоди перед вільним розвитком індивіда.

Масарик приходиться до думки, що не тільки офіційна і військова адміністрація держави є причиною всіх нещастя людини. Він говорить, що “спільнота природно показує свою моральність чи імморальність крізь офіційну адміністрацію”.

Тому, якщо йдеться про Росію, то “царський Содом і Гоморра” повинні були бути зруйнованими у вогні і терорі не лише через “дворове суспільство”, а через “деморалізацію, поширену на всі верстви суспільства, включаючи так звану ‘інтелігенцію’ і навіть селянство. Царизм, вся політична і релігійна система деморалізували Росію”²⁰.

Якщо праця “Росія і Європа” була написана до Першої світової війни на основі глибокого вивчення Росії і внутрішньої симпатії до неї, то судження, висловлені у “Світовій революції” вже були засновані і на досвіді війни і на оцінці більшовицького перевороту. Масарик свідомо наголошує, що його судження про російське суспільство не засноване лише на його невдачах у війні, оскільки самі ці невдачі були “наслідком серйозної моральної хвороби цілої царської системи і разом з нею – російського народу”. З цього погляду, проводить думку Масарик, вивчення дореволюційної Росії, і особливо її літератури, не залишає жодного місця для сумніву. “Її найбільші письменники показують нам хвороби і слабкість російської душі, а також її хаотичну тугу за правдою..., у війні і революції російська література знайшла своє криваве підтвердження... Росія впала, мусила впасти... через її власну внутрішню фальшивість”²¹.

Одна з головних причин такої соціальної недуги полягала знову ж таки у підлеглих народу абсолютистській монархії і, що дуже важливо, світоглядному, релігійному і духовному абсолютизмові. Спроби цивілізувати російське суспільство зверху обмежувалися лише певними запозичуваннями від Заходу на догоду знаті, бюрократії та чиновників. На жаль, селяни, властиво простий народ, залишалися віддалік від “царської цивілізації” через панування духовного, світоглядного абсолютизму. Цікавий збіг цього

спостереження, висловленого Масариком, із спостереженням іншої людини, занотованим на 60 років раніше: “на пороки і недоліки нашого вищого суспільства не варто звертати уваги. По-перше, через нечисельність цього суспільства, а по-друге, через задавленість моральної недуги, а задавлені хвороби якщо й виліковуються, то тільки героїчними зусиллями. Та й чи має яке-небудь значення наше маленьке вище суспільство у сенсі національності? Здається, ніякого”²². Це слова зі “Щоденника” Т. Шевченка про Росію.

Небезпека панславизму на Сході перетворювалася у небезпеку пангерманизму на Заході. “Чеське питання” однаково залежало від подолання цієї подвійної небезпеки. Масарик не лише був свідомий цього, він докладав титанічних зусиль, щоб розвінчувати вплив світоглядного абсолютизму на чехів і словаків і відстояти свободу та незалежність людини і народів.

Масарик критично аналізує явище німецького філософського ідеалізму і вважає, що в ньому панує тенденція “однобічного інтелектуалізму”. Через це були відчинені двері для фантазій “німецького суб’єктивізму”, який “з необхідністю призвів до егоманіакального ізоляціонізму, аристократичного індивідуалізму і надлюдини, опертої на силу”²³.

У зв’язку з реальним пануванням німецької культури над чехами Масарик вдається до радикальної оцінки тогочасного німецького мислення. Він пише (1922 р.): “наскільки Прусська держава і ‘пруссіанізм’ є абсолютними, так і німецька філософія, або німецький ідеалізм є абсолютним, насильницьким і неправдивим”²⁴.

Таким чином, визволення людини від суб’єктивізму, егоманії, самовдоволення, з одного боку, збігається з

потребою усунути причини існування політичного деспотизму, насильства і світоглядного деспотизму. Це шлях до свободи, який первинно передбачає свободу народу і закріплюється створенням незалежної держави. Масарик неодноразово наголошує, що “коли демократичний принцип стане переважаючим, одна нація не зможе пригнічувати іншу”.

У дні світової війни він ставить завдання створення національної держави і пов’язує з ним такі головні питання: а) “чи ми достатньо політично треновані, щоб розуміти справжнє значення війни для нашого народу; б) “чи ми здатні до відповідних дій?” (тобто створення національної армії); і найголовніше – в) “чи зможемо ми перебороти у самих собі вплив Австрії і столітню підлеглість їй?” (тобто подолати пангерманізм і не піддатися на спокусу панславізму)²⁵.

Як показала новітня історія, Томаш Масарик правильно визначив і завдання, і діагноз ситуації, у якій перебували тодішня людина і суспільство. Значною мірою завдяки його особистим зусиллям політичне чи соціальне становище європейської людини, зокрема чехів і словаків, змінилося в напрямі демократизації й набуття громадянських прав.

Після закінчення Першої світової війни і відродження Чехословаччини Масарик сповнений рішучості на посту президента продовжувати політику, яка привела до незалежності; це політика двох головних принципів: демократії і людяності. Він розглядає їх як політик-практик і оцінює як боротьбу між теократичним абсолютизмом і демократичною людяністю. В результаті боротьби за свободу більшість населення Європи стала проживати поза монархічними системами влади.

Міркуючи над так званою слов'янською проблемою, Масарик, президент Чехословаччини, говорить, що наш “славизм не повинен бути сліпим”. “Що стосується мене, то я відмовляюся визнавати панрусіанізм, коли в ім'я слов'янства і слов'янської політики концентруються всі надії на уявній Росії, що дуже часто є виразним приводом для нігілістичного песимізму”²⁶. Далі Масарик роз'яснює, що всі слов'яни потребують Росії і залишаються навіть русофілами у тому, що бажають для неї свободи і демократизації життя. Проте “наша політика понад усе повинна бути чеською, справді чеською, так вона буде справді світовою політикою і в цьому також слов'янською”²⁷.

Багато уваги президент нової республіки приділяє проблемі національних меншин. Ситуація у цьому питанні була дуже складною: окрім суто чехо-словацького аспекту, було понад три мільйони німців, немало закарпатських українців, мадярів. У посланнях до народу і спеціальних статтях Масарик роз'яснює, що “меншина, навіть велика меншина, не є нацією”. Потреба національного самовизначення, прийнята як поправка президента Вудро Вільсона, має на меті забезпечення демократичного розвитку навколо етнічного народу. Однак його право на самовизначення включає в себе як в єдине державне ціле права усіх меншин, які проживають на даній території. Він наголошує, що Чехословацька держава була відновлена в ім'я демократичної свободи, і така свобода може бути збережена лише на шляху посилення демократії. “Вдома і за кордоном демократія повинна бути нашою метою”, — проголошує президент.

Що означає демократизувати державне життя? На це питання Масарик відповідає: “якщо ми хочемо справді

сучасної, послідовної демократії, то повинні порвати з нашими старими політичними звичаями і мусимо відмовитися від будь-якої форми і роду насильства. Понад все ми мусимо деавстріалізувати себе”²⁸.

Демократія у новій країні потребує нової, демократичної людини, “нового Адама”, як говорить Масарик. Така нова, демократична людина обов’язково прийде, адже це вона своїм прагненням свободи вимостила шлях до незалежності. Така людина, Масарик у цьому переконаний, здатна керуватися не корисливістю, нігілізмом чи егоїзмом, а любов’ю до ближнього, тобто людяністю (гуманізмом). Проблема демократичної людини — це проблема звільнення від егоїзму, що цілком може здійснюватися. На думку Масарика, звільнитися від егоїзму можна через любов до власного народу, яка засуджує шовіністичні норми суспільного зв’язку. “Ми розв’яжемо нашу власну проблему правильно, якщо зрозуміємо, що чим більше людяними ми будемо, тим будемо більше національними”²⁹. Досліджуючи відносини між нацією і людством, між національністю і інтернаціональністю, між націоналізмом і людяністю, Масарик вважає, що людство, інтернаціоналізм і людяність не є чимось таким, що стоїть поза, над або проти нації і національності, навпаки — “нації є природними органами людства”. Він пише: “щодо позитивного націоналізму, такого, який клопоче про підняття нації засобами напруженої праці, не можна подавати заперечення”³⁰. Новий порядок у Європі, з яким прийшли нові республіки, повинен покінчити з негативним характером націоналізму, надавши народам свободу. “Любов до своєї нації не спричиняє нелюбові до інших націй”³¹.

Що стосується подальшого демократичного розвитку Чехословаччини, то наголос переноситься з демократичних вимог, якими керувалися досі, на “національну програму, яка повинна охопити все царство культури”.

В основу державної і політичної діяльності Масарик покладає морально-етичну поведінку людини. Він підкреслює, що “людина, яка обдурює і ошукує у публічному житті, буде дурити і крутити у приватному житті”. Відстоює потребу моральних засад у всіх сферах життя і вважає фальшивим судження про те, що “політична людина” не має перейматися етичними принципами. Саме морально-етичне усвідомлення цінності свободи піднімало людину на боротьбу за незалежність народу. У цьому сенсі Масарик критично ставиться до лібералів, які відкидають “моральну і релігійну основи людського ідеалу”. Він вважає, що жодна держава і суспільство не можуть управлятися поза спільним визнанням етичної основи держави і політики.

У книзі мемуарного плану, до якої я тут часто звертаюся, у розділі “Демократія і людяність” Масарик вважає за потрібне висловитися щодо питань національного світогляду, з яким він пов’язує можливості реформування суспільства в демократичному напрямі. Цей шлях має бути спільним для Європи в її просуванні до об’єднання людей на засадах людяності й миру. Вчений і президент зауважує: “Ми не сприймаємо інтернаціоналізму як антинаціонального чи наднаціонального світогляду і ми не виливаємо свої душі у безкрайї любові задля якогось далекого народу в Азії. Людство для нас є конкретною, практичною ідеєю, організацією націй, звідси не може бути інтернаціоналізму без національності. Я повторюю, чим більше національними ми є, тим більше будемо ми людьми, і навпаки, бути більше

людяними – це бути більше національними. Людність вимагає позитивної любові до свого народу і своєї Батьківщини і не приймає ненависті до інших народів”³².

У такий спосіб розуміння й інтерпретація проблеми людини, суспільства і демократичного розвитку привели Т. Масарика до власної філософської концепції, яка лягла в основу його світогляду і практичної діяльності. В цілому переконання і політичні дії Масарика збулися у створенні демократичної Чехословацької держави і мали великий вплив на оздоровлення загальноєвропейського соціального розвитку життя окремої людини. Це також стосується багатьох українських політичних емігрантів, яких президент Масарик підтримав у скрутний для України час і створив умови для творчої наукової роботи.

Президент і людина Томаш Гаррик Масарик мислив, діяв і жив відповідно до цінностей людяності і демократії, які він свідомо вивершував: “демократія — це не тільки форма держави й адміністрації. Це є філософія життя і загальний світогляд”.

Література

1. Tomas Garrigue Masaryk. *The Making of a State. Memories and Observations 1914–1918*. New York, 1969. P. 291.
2. Масарик Т. Критика марксизму // *Хроніка 2000*. Випуск 29–30. Ч. II. К., 1999. С. 31.
3. Tomas Garrigue Masaryk. *The Making of a State*. P. 314.
4. Ibid., p. 315.
5. Ibid., p. 321.
6. Ibid., p. 298.
7. Masaryk T. *Nova Evropa. Stanovisko slovanske*. Praha, 1920. S. 145.

8. Tomas Garrigue Masaryk. *The Making of a State*. P. 38.
9. Ibid., p. 38.
10. Ibid., p. 39.
11. Masaryk T. *The Spirit of Russia*. Vol. 3. New York: Barnes and Noble Inc, 1967. P. 12.
12. Ibid.
13. Ibid., p. 26.
14. Ibid., p. 66.
15. Ibid., p. 97.
16. Ibid., p. 101.
17. Ibid., p. 104.
18. Ibid., p. 111.
19. Ibid., p. 114.
20. Masaryk T. *The Making of a State*. P. 140.
21. Ibid., p. 141.
22. Шевченко Т. *Твори в 5 т. Т. 5. Щоденник*. К., 1985. С. 30.
23. Masaryk T. *The Making of a State*. P. 310.
24. Ibid., p. 311.
25. Ibid., p. 50–51.
26. Ibid., p. 383.
27. Ibid., p. 384.
28. Ibid., p. 397.
29. Ibid., p. 390.
30. Ibid., p. 390.
31. Ibid.
32. Ibid., p. 409.