

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-2>
УДК 141(091)(Сковорода):94:327(477)

В'ячеслав Артюх

Про використання образу Сковороди та його філософських поглядів в ідеологічних побудовах представників української діаспори II половини ХХ ст.



Статтю присвячено розгляду використання образу Сковороди в ідеологічному дискурсі представниками української діаспори (Д. Донцовим, В. Шаяном, М. Шлемкевичем). Звична присутність символізованої постаті Сковороди у складі української ідентичності веде її до її подальшого використання в системі національних ідеологій. Творець ідеології «чинного» націоналізму Д. Донцов інтерпретує постать Сковороди як носія ідеалів вищої «касти» в умовах занепаду політичного й духовного життя в Україні другої половини ХVІІІ століття. Творець неорелігії рідновірства В. Шаян сакралізує особу філософа, наділяючи його статусом пророка, що має безпосереднє відношення до єдиної божественної сутності – «найвищого світла». Для філософа М. Шлемкевича Сковорода знаменує собою ситуацію кінця: закінчення епохи козацької автономії і повну інкорпорацію українських земель до складу Російської імперії. Спосіб життя Сковороди й символізує той тип людей, що тікають від реального життя в духовність. Взагалі, в ідеологічних побудовах розглянутих нами авторів образ Сковороди конструюється не стільки на основі звернення до першоджерел: текстів філософа чи спогадів сучасників філософа про його спосіб життя, скільки на основі попередніх його образів і тут основним виступає його «українськість». Сковорода – це лише «український філософ» і саме на основі цього сконструйованого вже на початку ХХ ст. образу й відбувається його подальше доосмислення в ідеологічному дискурсі пізніших часів. Стабільна присутність образу Сковороди у структурах української національної самосвідомості і шаблонних знань про його філософські погляди: ідеї «двох натур», вчення про «три світи», принципу «сродної праці» приводить її до їх подальшої «експлуатації» в текстах Донцова, Шаяна та Шлемкевича.

Ключові слова: ідеологія, ієрархія, «дві натури», «сродна праця», «сковородянська людина».

Вступ

На Слобожанщині «міф Сковороди», як постаті, що має особливе значення для жителів цього краю, розпочав формуватися на межі ХVІІІ–ХІХ ст. Уже в 1861 р. історик Микола Костомаров писав: «На всем пространстве

© В'ячеслав Артюх, 2022

от Острогжска (Воронежской губ.) до Киева во многих домах висят его портреты; всякий грамотный малороссиянин знает о нем; имя его известно очень многим из неграмотного народа; его странническая жизнь – предмет рассказов и анекдотов; в некоторых местах потомки от отцов и дедов знают о местах, которые он посещал, где любил пребывать и указывают на них почтением; доброе расположение Сковороды к некоторым из его современников составляет семейную гордость внуков; странствующие слепцы усвоили его песни...» [Костомаров 1861: 177]. А з кінця XIX – поч. XX ст. образ Сковороди остаточно виривається з «общерусского» національного контексту і в структурах новітньої української національної самосвідомості він постає лише українським філософом, літератором і педагогом. Та крім визнання українськості його особи та його творчості образ Сковороди перетворюється ще і в той символ, через який українська етнічна нація конструює свою тожсамість. Він постає символічною точкою формування чуття колективної єдності українців, бо досвід спільного переживання українськості Сковороди породжує й почуття їхньої солідарності. Цей образ починає сприйматися як втілення якоїсь української національної сутності, що дозволяє йому виконувати функцію репрезентанта української нації («українці – це ті, у кого філософ Сковорода»). І якщо серед конструюючих символів цієї нації у XX ст. постать «батька» Тараса Шевченка, його культ безперечно стоїть на першому місці, то, без перебільшення, можна сказати, що постать Сковороди відстає від нього не набагато. Вже під час ювілейних святкувань 125-річчя з дня смерті Сковороди (1919 р.) та 200-річчя з дня його народження (1922 р.) письменник, історик і бандурист Гнат Хоткевич екзальтовано заговорив і про його національне «пророцтво». Він пише, що у другій половині XVIII ст., в часи занепаду державності, денаціоналізації й масової деморалізації суспільства «... на Україну послав Бог пророка», і «звучить нараз голос, зовущий до чистоти» [Хоткевич 1920: 8].

Звична присутність символізованої постаті Сковороди у складі української ідентичності веде й до її подальшого використання в системі національних ідеологій (політичної, релігійної, історичної). Тут цей образ перетворюється інструментальний засіб і «працює» на їх підсилення. У нашій розвідці ми якраз і звернемо увагу на інтерпретацію образу Сковороди в контексті ідеологічних поглядів представників української діаспори (Дмитра Донцова, Володимира Шаяна, Миколи Шлемкевича).

Донцов: Сковорода – носій архетипу кастовості

У другій половині свого довгого творчого життя один з найвідоміших українських націоналістичних ідеологів Дмитро Донцов (1883–1973) постійно звертався до спадщини Григорія Сковороди. Та й остання ро-

бота, яку він завершив за кілька тижнів до закінчення свого земного життя також була присвячена Сковороді [Донцов 2000]. Головна специфіка інтерпретації Донцовим ідей Сковороди полягає в тому, що вони потрактовуються з поза меж принципу історизму й фактично, виймаючись із свого контексту, цитуються лише в якості ілюстрацій до поглядів самого Донцова.

У своїй книзі «Дух нашої давнини» (1944) Донцов з позицій свого традиціоналізму вибудовує символічну періодизацію української історії, в основі якої лежить принцип кастовості. Вона в чомусь аналогічна міфологічній моделі «Золотий вік – занепад Золотого віку – відродження Золотого віку». На історичному ланцюгу часових координат роль «Золотого віку» української історії у Донцова виконують доба Київської Русі (X–XIII ст.) та доба Козаччини (XVI–XVIII ст.). В якості архетипів тут виступають зреалізовані у найповнішій своїй чистоті культ ієрархічності суспільного устрою та культ героїзму. На цьому, «зразковому» відтинку часу «ідея гієрархічності, кастового укладу суспільності була незрушимим правилом нашого національного життя» [Донцов 1991: 77]. В таких архетипах втілюється українська національна сутність, тому вони перестають бути прив'язаним до якоїсь певної часової точки і їх дія поширюється на всі періоди української історії, визначаючи їх. Таку позачасову національну сутність він ще називав «духом нашої давнини» і про необхідність воскресіння якої він постійно наголошував.

Момент «Воскресіння» (період Другої світової війни) характеризується Донцовим як відродження людини аристократичного світовідчуття і повернення аристократичної верстви до структури українського суспільства. Кастову структуру потрібно відновити, ідеал повторити, і тоді станеться й повернення до величних епох української історії, тому «хто хоче воскресити давнину, той мусить воскресити її чесноти і створити касту подібну її касті, як створили козаки касту подібну стародружинницькій касті старого Києва» [Донцов 1991: 322].

А ось на межі першого і другого символічного відтинку часу «Занепаду» (кінець XVIII – початок XX ст.) Донцов розташовує й фігуру Григорія Сковороди (поряд з І. Котляревським, Т. Шевченком, М. Максимовичем), як одиноких носіїв ідеалів вищої касті. На цьому етапі українська нація втрачає верству «луччих людей» і системи моральних цінностей, які відображають світобачення вищої касті занепадають. Стан бездержавності – це ніби кара українському народу за відхід від законів кастового (ідеального) суспільства, це темні часи, в яких архетип не діє (за виключенням окремих випадків). Тому, «за моральним упадком еліти, слідує, як його тінь, заслужена кара нації» [Донцов 1991: 23].

На противагу спробам тогочасної «советської» історико-філософської науки представити Сковороду матеріалістом (початки такого

тлумачення були закладені, здається, українським істориком Дмитром Багалієм у 20-х рр. ХХ ст.) Донцов постулює принциповий ідеалізм сквородинівської філософії. Обігруючи вчення Сковороди про «дві натури», він пише, що матеріалісти помиляються, думаючи, що існує лише світ видимий, «сприйманий нашими фізичними зміслами світ...». Але ж існує ще й світ незримий і він є умовою існування світу видимого. Він ще і ще раз наголошує на сквородинівському «приматі Духа над матерією». «Невидиме, нематеріальне тримає матерію, а не навпаки», – підкреслює Донцов.

Із вчення Сковороди про «дві натури» Донцов виводить і необхідність ієрархізованого («кастового») поділу суспільства. І ця платонівська, по-суті, модель є відображенням світобачення «вищої верстви» й у Сковороди. Суспільства, в яких немає провідної касти, еліти – це суспільства, де панує «скотська натура», бо тут не духовне первинне, а плотське; в них панує «видиме і тлінне». Цілі республіки падали тому, що «за ідола мали матерію». Горе сучасної матеріалістичної цивілізації якраз і полягає в тому, що «люди, що бачать лише видиме, не тільки дають себе легко дурити. Вони нездібні поклоняться й великому ідеалові, ні прямувати до нього, вони не бачать своїми тілесними очима укритої в ідеалі мудрості і шляхетності, речей невидимих...» [Донцов 2000]. У сучасному західному масовому суспільстві якраз і згинув цей ідеалізм, на якому тримається будь-яка здорова спільнота. Коли ж суспільство гине, то люди перетворюються в «отару», а отарі, як відомо, потрібен «чабан з києм»; і тут Донцов пророкує прихід до влади деспота.

За Донцовим все наперед визначено Богом, включаючи й нахил людини до певного типу діяльності. І сквородинівська «сродність» до праці – це вроджена риса людини, а тому «...природи не змінити. Можна їй тільки допомогти» [Донцов 2000]. Необхідним моментом відкриття людиною в собі цієї «сродності» до певної праці виступає процес самопізнання (потрібно «себе збагнути»).

Донцов критикує сучасне йому західне «суспільство споживання» з традиціоналістських позицій. І тут несприйняття Сковородою світу, який «ловив його та так і не спіймав» стає у нагоді. «Несродність» розтілає будь-яку справу, «божевілля сучасного світу є в тім, що на командних становищах сидять люди до того не покликані. Яких богом-ідолом є матерія» [Донцов 2000].

Як і у випадку з ідеєю «двох натур», концептом «сродної праці» Донцов також обґрунтовує потребу в «кастовій» ієрархізації суспільства. Сучасна західна демократія для Донцова є вдалим прикладом «змішування каст», про негативні наслідки якої попереджав ще Сковорода. Тут він якраз схвально цитує українського філософа: «Коли вовк грає на сопілці, ведмідь танцює, а кінь носить поноску, – пише він, – то не можна не

сміятися. А коли вовк зробився чабаном (або, скажімо, – вівця!), ведмідь ченцем, а кінь радником, то це не жарт, а біда» [Донцов 1991: 96].

Таким чином, Донцов демонструє в межах ідеологічного дискурсу яскравий приклад презентистського підходу до минулого, коли і постань Сквороди, і його ідеї виступають в дидактичній якості «учительки сучасного життя» з відповідним перекомбінуванням автентичного контексту та смислів. Саме через Сквороду приходять в сучасний світ такі необхідні йому цінності минулого, бо «ніс він в майбутнє вогненний напій, що ним минувшина жила і міцніла» [Донцов 2000].

Шаян: Скворода як «син найвищого світла»

Свій варіант інструменталізації окремих ідей Сквороди через включення їх в якості ілюстративного матеріалу до системи своїх поглядів подає нам і Володимир Шаян (1908–1974). Він більше відомий як засновник в еміграції такої української етнічної неорелігії як рідновірство. Відроджувана Шаяном «рідна віра» – це прадавня українська релігія, що походить ще від перших індоєвропейців – аріїв і витоки якої він вбачає в їхніх текстах – Ведах. До речі, твори Сквороди за жанровою специфікою він прирівнює до Упанішад. Наслідуючи відомого релігієзнавця-індолога Макса Мюллера, Шаян класифікує свою релігію як генотеїзм: «Сварог є єдиний і всеобіймаючий, – пише він, – Сварог є єдиний і многопроявний. Сварог є многоіменний. Він і інші Боги є многоназивні і тисячоіменні. Вони разом творять єдину єдність Всесвіту, Небес, Світу Духів Предків і Невидимого Світу Прав'я. Ця могутня Всеєдність обнята однією всеобіймаючою стрункою концепцією СВАРОГА, прикметною для Віри наших Прапредків» [Шаян 1987: 134]. Отже, єдина божественна сутність цього світу втілюється в назві слов'янського бога Сварога і проявляє себе в діях всіх інших слов'янських богів: Перуна, Дажбога, Велеса.

Для Шаяна Григорій Скворода – це пророк (його наступником буде Тарас Шевченко), що своїм філософським життям приносить себе в жертву в ім'я укріплення духу українського народу. І ця жертва була «хрустально чиста і свідома». Як пророк він є носієм абсолютної святості. А святість – це те, що переживається. Тут Шаян схвально цитує і детально тлумачить уривок зі спогадів Ковалинського, де Скворода описує переживання в стані екстазу феномену священного. Саме в акті такого переживання він стає тожсамим духу святому і богу: «Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была нѢкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѢ желанія мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѢкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѢлась огнем,

и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищеніем, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространствѣ кругобытія. Весь мір изчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновеніе духу божію» [Ковалинский 1973: 464].

Щоб зрозуміти значення для «теології» рідновірства цього опису потрібно вказати на ту роль, яку відіграє в ній міфологема світла. В українській мові «світ», «світло», «святість» мають одну кореневу основу. Та й давні люди найвищу «Істоту Світу» зрозуміли спочатку як «Світло» [Шаян 1969: 5]. «Це Небо і Бог і Найвища Творча Снага, Всевічна і Всетворча Істота, якої зовнішнім, видимим проявом для нас є Світло Найвищого Неба над нами» [Шаян 1971: 5]. В описі цього екстазу Сковороди Шаян якраз і виділяє моменти, пов'язані зі світлом і вогнем, бо світло – це Свантевит, Сонце – Дажбог, а вогонь, блискавка – Перун. Тому, ті цитати з творів Сковороди, де згадується світло чи вогонь він тлумачить як «неусвідомлене передчуття Перуна Правдивого Бога України. Бога Арійців» [Шаян 1973: 93].

У зв'язку тим, що Сковорода під час містичного прозріння відчув у собі духа божого, що походить з істоти вогнистого складу, то й самого його Шаян потрактує як *сина найвищого світла* [Шаян 1971: 8] – Сварога.

У зв'язку генотеїстичним сприйняттям світу богів і християнський бог також постає одним із втілень єдиного божественного начала цього світу. Але для українців він є неприйнятним, бо є витвором лише єврейської національності. Тому та священна книга християн, що називається Біблією є лише «єврейською біблією», але є ще й «вічна біблія», що є втіленням волі єдиного божественного начала Всесвіту і слабким відображенням якої постають тоді національні священні тексти.

Та сама Біблія теж неоднозначна: є Старий Завіт («книги Мойсея») і є Новий Завіт («Книги Павла»). До останнього Шаян ставиться схвально. А Сковорода у нього своїм символічним тлумаченням якраз і поборює «змійну брехню» Мойсеєвої Біблії, «вкладаючи туди глибокий, ясний, величний зміст свого арійського світовідчуття» [Шаян 1973: 70].

Як і в Донцова, в релігійній ідеології Шаяна в особі Сковороди втілюються сутнісні риси української нації («дух нації»), тому він може виступати її персоніфікацією.

Далі Шаян твердить, що неприйняття Сковородою способу життя тодішнього духовенства приводить до того, що як пророк він долає християнство і фактично виходить з християнської церкви; цей вихід знаме-

нує і вся його творчість, а так як він носій духу українського народу, то й цей дух українського народу також виходить з християнської церкви [Шаян 1973: 35].

На якомусь етапі свого духовного розвитку Скворода дійшов до думки, що Бог – це не тиран, перед яким людина по-рабськи схиляється, а «наче друг», до якого вона ставиться з любов'ю. В інтерпретації Шаяна «ти є раб бога» – це основа юдаїстичного світовідчуття, «ти є другом бога, сином бога, самим богом» [Шаян 1973: 47] – це основа *арійського світовідчуття*. На його думку «система Сквороди є величною спробою арійської інтерпретації християнізму в цілості» [Шаян 1973: 48].

І врешті, Шаян у своїх мріях щодо незалежної Української держави у майбутньому також переконаний, що принцип «сродної праці» Сквороди повинен стати «наріжним каменем» її розбудови.

Таким чином, сакралізація образу Сквороди у «рідновірстві» Шаяна через прилучення його до виміру «найвищого світла» робить цей образ чимось принципово відмінним від інших об'єктів українського профанного світу. Пророча діяльність Сквороди дозволяє Шаяну змістити й періодизацію українського національного відродження XIX ст. З часів М. Грушевського витоки цієї доби української історії вбачалися в «Історії русів» та «Енеїді» І. Котляревського кінця XVIII – поч. XIX ст. Та тепер стає зрозуміло, що насправді пробудження до «духовного життя» українського народу як передумови відродження всієї України [Шаян 1973: 20] розпочалося на кілька десятиліть раніше.

Шлемкевич: «сквородянська людина»

Якщо Шаян говорить про філософію Сквороди, як про «філософію героїчного активізму» і в нього виходить так, що філософ своїм способом життя зовсім не тікає від нього, а є бійцем за «духовне пробудження народу» і йому притаманне героїчне сприйняття світу, то в українського філософа Миколи Шлемкевича (1894–1966) образ Сквороди характеризує ситуацію духовної втечі від українських реалій післягетьманської доби.

На початку своєї книги «Загублена українська людина» (1954) він конструє есенціалістську типологію світоглядів, у яких на його думку уособлюється модерне українство, «український світ». У нього це чотири типи світоглядів, у яких представлено українство з часів занепаду козаччини (II пол. XVIII ст.) й до сучасності. У цю свою типологізацію він вписує й образ Сквороди.

Перший тип Шлемкевич називає за М. Гоголем «старосвітськими поміщиками» [Шлемкевич 1954: 17]. Цей тип знаходить себе в щасті біологічного животіння й «тупіння в достатку». Так закінчує на початку XIX століття своє існування на тихих хуторах, «осторонь великих доріг

історії», в якості глибоко провінційного поміщика колишня могутня провідна козацька верства, що будувала українську державу часів Богдана Хмельницького.

Другий тип у Шлемкевича має назву «гоголівська людина» [Шлемкевич 1954: 19]. Початково – це ті потомки козацької еліти, що пристосувалися до нових реалій і почали брати активну участь в політичному житті Російської імперії. Але на цих шляхах їх чекало розщеплення національної й політичної самосвідомості.

А ось після цього йде третій тип називає, що називається «сковородянською людиною» [Шлемкевич 1954: 20]. Як і тип «старосвітського поміщика», «сковородянська людина» також означає кінець великої епохи. Але на відміну від нього вона, не бажаючи пристосовуватись до нової російської імперської дійсності, бачить своє щастя в особистому духовному самовдосконаленні. Вона настільки віддалилась від реалій соціального життя, що цей суспільний світ насправді й не помічає носіїв способу життя Григорія Сковороди.

Сковороду ще часто називають «українським Сократом», але на відміну від справжнього Сократа, що мужньо захищав свої погляди і за це заплатив смертю Сковорода «з своєю правдою жив по затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їхньої сутолоки» [Шлемкевич 1954: 20]. Тому, якщо діяльність Сократа започаткувала нову епоху в розвитку елітської духовності, то тип «сковородянської людини» знаменує собою ситуацію кінця: закінчення епохи козацької автономії і повну інкорпорацію українських земель до складу Російської імперії. Спосіб життя Сковороди й символізує той тип людей, що тікають від реального життя в духовність («тиха відданість духові без огляду на потреби нового життя»).

Та найбільші перспективи для відтворення й функціонування в сучасності має четвертий тип, що називається «шевченківська людина» [Шлемкевич 1954: 21]. Схиляння перед розумом та його найвищим втіленням – наукою, а також таким моральним ідеалом, як вільний дух, є для М. Шлемкевича найголовнішими рисами «шевченківської людини». Саме цей тип світогляду був найповніше притаманний тим українцям, що будували нові форми української державності в 1917–1920-х роках і саме люди цього світогляду створили державу «вільного духу» – Українську Народну Республіку.

Таким чином, вся ця типологізація з образом Сковороди у своєму складі потрібна Шлемкевичу, щоб зрозуміти перебіг української історії модерної доби, а образ Сковороди – зафіксувати моменти її занепаду.

Висновки

Як бачимо, в ідеологічних побудовах розглянутих нами авторів образ Сквороди конструюється не стільки на основі звернення до першоджерел: текстів філософа чи спогадів сучасників філософа про його спосіб життя, скільки на основі попередніх його образів і тут основним виступає його «українськість». Скворода – це лише «український філософ» і саме на основі цього сконструйованого вже на початку ХХ ст. образу й відбувається його подальше доосмислення в ідеологічному дискурсі пізніших часів. Стабільна присутність образу Сквороди у структурах української національної самосвідомості й шаблонних знань про його філософські погляди: ідеї «двох натур», вчення про «три світи», принципу «сродної праці» приводить і до їх подальшої «експлуатації» в текстах Донцова, Шаяна та Шлемкевича.

Посилання:

- Донцов, Д. (1972). Григорій Скворода про Національний Провід. У кн.: *На слідах життя Григорія Сквороди*. Бофало: Осередок СУМА ім. Лесі Українки, 9–18.
- Донцов, Д. (1991). *Дух нашої давнини*. Дрогобич: Відродження.
- Донцов, Д. (2000). *Дороговеказ Григорія Сквороди нашій сучасності*. Київ. <http://dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=3>
- Ковалинський, М. (1973). Життя Григорія Сквороди. В: *Скворода Г. С. Повне зібрання творів: у 2 т.* Т. 2. К.: Наукова думка, 439–476.
- Костомаров, Н. (1861). Слово о Сквороде, по поводу рецензии на его сочинения в «Русском Слове». *Основа*. Ч. 7, 176–179.
- Хоткевич, Г. М. (1920). *Григорій Савич Скворода (український філософ): короткий його життєпис і вибрані місця з творів та листів. З нагоди 125-літньої річниці з дня смерті*. Харків: Союз.
- Шаян, В. (1969). *Найвище світло. Студія про Сварога і Хорса*. Лондон; Торонто: Орден.
- Шаян, В. (1971). *Найвища святість. Студія про Свантевита*. Лондон; Торонто: Орден.
- Шаян, В. (1973). *Григорій Скворода: лицар святої борні*. Лондон; Торонто: Інститут Володимира Шаяна.
- Шаян, В. (1987). Аналіза Влес Книги. У кн.: *Віра предків наших*. Гамільтон, 38–147.
- Шлемкевич, М. (1954). *Загублена українська людина*. Нью-Йорк: Життя і мислі.

References:

- Dontsov, D. (1972). Grigory Skovoroda about the National Lead. [In Ukrainian]. In: *In the footsteps of the life of Grigory Skovoroda*. Buffalo: Lesya Ukrainka SUMA Center, 9–18.
- Dontsov, D. (1991). *The spirit of our antiquity*. Drohobych: Revival.
- Dontsov, D. (2000). *Grigory Skovoroda's guide to our modernity*. [In Ukrainian]. Kyiv. <http://dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=3>
- Kowalinski, M. (1973). The Life of Grigory Skovoroda. [In Ukrainian]. In: *Skovoroda G. S. Complete works: in 2 vols. Vol. 2*. K.: Naukova Dumka, 439–476.
- Kostomarov, N. (1861). A word about Skovoroda, on the review of his works in «Russkiy Slovo». [In Russian]. *Osnova*. Part 7, 176–179.

- Hotkevich, G. M. (1920). *Hryhorii Savych Skovoroda (Ukrainian philosopher): short biography and selected places from his works and letters*. On the occasion of the 125th anniversary of his death. [In Ukrainian]. Kharkiv: Soyuz.
- Shayan, W. (1969). *The highest light. A study about Svaroh and Khors*. [In Ukrainian]. London: The Order.
- Shayan, W. (1971). *The Highest Holiness. A study about Svantevit*. [In Ukrainian]. London; Toronto: The Order.
- Shayan, W. (1973). *Hryhorii Skovoroda. The knight of the sacred battle*. [In Ukrainian]. London; Toronto.
- Shayan, W. (1987). Velez's book analysis. [In Ukrainian]. In: *The faith of our ancestors*. Hamilton, 38–147.
- Shlemkevych, M. (1954). *The lost Ukrainian man*. New York: Life and Thought.

Vyacheslav Artiukh. About the use of the image of Skovoroda and his philosophical views in ideological constructions of representatives of the Ukrainian diaspora of the 2nd half of the 20th century

The article is dedicated to the consideration of the use of Skovoroda's image in ideological discourse by representatives of the Ukrainian diaspora (D. Dontsov, V. Shaian, M. Shlemkevych). The usual presence of the symbolized figure of Skovoroda in the Ukrainian identity leads to its further use in the system of national ideologies. The creator of the ideology of "active" nationalism, D. Dontsov, interprets the figure of Skovoroda as the bearer of the ideals of the higher "caste" in the conditions of the decline of political and spiritual life in Ukraine in the second half of the 18th century. The creator of the neo-religion of nativism, V. Shaian, sacralizes the person of the philosopher, endowing him with the status of a prophet, which is directly related to the only divine essence – the "highest light". For the philosopher M. Shlemkevych Skovoroda marks the end situation: the end of the era of Cossack autonomy and the full incorporation of Ukrainian lands into the Russian Empire. Skovoroda's way of life symbolizes the type of people who escape from real life into spirituality. In general, in the ideological constructions of the authors considered by us, the image of Skovoroda is constructed not so much on the basis of an appeal to primary sources: the philosopher's texts or the memories of the philosopher's contemporaries about his lifestyle, but on the basis of his previous images, and here his "Ukrainianness" is the main one. Skovoroda is only a "Ukrainian philosopher" and it was on the basis of this that it was constructed already at the beginning of the 20th century. The image and its further elaboration in the ideological discourse of later times takes place. The presence of the image of Skovoroda in the structures of Ukrainian national self-consciousness and stereotyped knowledge about his philosophical views is quite stable: the idea of "two natures", the doctrine of "three worlds", the principle of "kinship work" also leads to their further "exploitation" in the texts of Dontsov, Shayan and Shlemkevych.

Key words: *ideology, hierarchy, "two natures", "kinship work", "Skovorodian man".*

Артюх В'ячеслав, кандидат філософських наук, доцент, незалежний дослідник (Україна). Сфера наукових інтересів: історія української філософської думки, філософія історії, інтелектуальна історія.

E-mail: vartyukh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4119-1571>

Artiukh Vyacheslav, Candidate of Philosophical Sciences, Docent, independent researcher (Ukraine). Field of scientific interests: history of Ukrainian philosophical thought, philosophy of history, intellectual history.

E-mail: vartyukh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4119-1571>