



Oksana Sheremeta

ORCID: 0000-0001-8364-4300

(Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraina)

Ідеї політичної філософії Миколи Конрада у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст.: лібералізм, націоналізм, соціалізм

Artykuł zwraca uwagę na najważniejsze tezy Konradowskiej wizji nacjonalizmu i socjalizmu. Szczególną wagę przywiązuje do badania rozumienia liberalizmu, zwłaszcza politycznego. Własna wizja liberalizmu, socjalizmu i nacjonalizmu Konrada ukształtowała się na podstawie wczesnego neotomizmu, nauki społecznej Kościoła katolickiego i filozofów neotomistycznych. W ramach swoich badań Konrad rozważa zagadnienia polityczne i ekonomiczne w wymiarze filozoficznym, religijnym i moralnym. Pozwala to mówić o podejściu Konrada do liberalizmu nie tylko jako zjawiska społeczno-ekonomicznego, ale także idei filozofii politycznej.

Słowa kluczowe: Mykoła Konrad, neotomizm, liberalizm, socjalizm, nacjonalizm.

Отець Микола Конрад (1876–1941) – український історик філософії професор, доктор богослов'я й філософії, декан філософського факультету Української Греко-Католицької Богословської Академії у Львові (далі ЛБА) – талановитий та багатогранний мислитель. Наукові дослідження політичних ідеологій були здійснені М. Конрадом на вимогу часу, із врахуванням зростаючого до них інтересу. Актуальність й інших праць філософа підкреслюється їх гострою потребою для розвитку української історико-філософської науки міжвоєнної Галичини.

У рецензії на одну з праць М. Конрада його сучасник писав про автора так: “До недавна філософія у галицьких українців, якщо брати на увагу написані праці – була: о.др. Костельник і крапка. Тому на правду з великою радістю треба повітати на книжковім ринку появу історичних нарисів з об-

сягу філософії о. д-ра М. Конрада ...”¹. Рецензент зазначав, що на окрему увагу заслуговує подана у праці бібліографія, особливо до історії філософії Сходу, оскільки дуже обширна та вичерпна².

Життєвий шлях мислителя визначив зміст присвячених йому біографічних досліджень. Одна з перших біографій Конрада була опублікована у джерелознавчому двотомнику з історії ЛБА *Світильник істини: Джерела до історії Української католицької Богословської Академії у Львові 1928–1929–1944 рр.*³, виданому українською діаспорою у 70-х роках ХХ ст. У радянський період М. Конрада було зараховано до “буржуазних націоналістів”, тому його творчість належала до заборонених тематик, які поступово почали досліджуватися лише після здобуття Україною незалежності. Поява низки сучасних біографій отця (о. М. Шаварин, В. Савран, Б. Головин та ін.) розпочала новий виток вивчення його життя та діяльності⁴. Одна із перших оцінок філософського доробку М. Конрада, присвяченого індійській філософії, була зроблена сучасним українським дослідником Ю. Завгороднім⁵. Окремі ідеї вченого, як от питання близькості націоналізму та християнського віровчення, розуму та свободи, вивчала львівська дослідниця Ольга Ліщинська⁶. Сьогодні частково реконструйовано зацікавлення М. Конрада в царині історії новітньої філософії та історії філософії України. У публікації розглядатиметься релігійно-філософський контекст поглядів М. Конрада, висвітлюватимуться найважливіші тези бачення мислителем націоналізму та соціалізму, особливу увагу приділятиметься дослідженню розуміння ідеології лібералізму, зокрема політичного.

¹ V. D., *Retsenziia na „o. D-r M. Konrad. „Narys starynnoyi istoriyi fil’osofiyi”*, „Dzvony” 1938, Ch 4–5, s. 202.

² V. D., *Retsenziia na „o. D-r M. Konrad. „Narys starynnoyi istoriyi fil’osofiyi”*, „Dzvony” 1938, Ch 4–5, s. 203.

³ *Svityl’nyk istyny: Dzherela do istoriyi Ukrainykoi katolytskoi Bohoslovs’koi Akademiyi u L’vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyna I, Toronto–Chikaho 1973.

⁴ Отець Микола Конрад 26 червня 1941 року був закатований енкаведистами, коли повертався від хворої жінки, яка потребувала сповіді. 27 червня 2001 року Папа Римський Іван-Павло II проголосив Миколу Конрада блаженним священномучеником. Тому, зазвичай, опубліковані біографії більше акцентують увагу на духовному подвигу отця, ніж на формуванні його як науковця. Однак, й інтелектуальна діяльність мислителя заслуговує на особливу увагу. Про це детальніше можна прочитати в: Oksana Szeremeta, *Ojciec Mykola Conrad: recenzje jako źródło rekonstrukcji historyczno-filozoficznych poglądów myśliciela*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 3, s. 191–208.

⁵ Yu. Yu. Zavorodniy, *Retseptsiya indijs’koyi filozofiyi v Ukraini: Liniya ved (1840–1930 rr.)*, Kyiv 2013, s. 33–35.

⁶ O. Lishchynska, *Ukrainskyi neotomizm: osoblyvosti, idei, predstavnyky*, „Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii: filosofski nauky” 2001, vyp. 3, s. 213–220.

Основні віхи біографії

Про ранні роки життя мислителя відомо вкрай мало. Біографи пишуть, що Микола Конрад народився 16 травня 1876 р. в селі Струсові на Тернопільщині. Батьки Йосиф і Марія з Житковських. Перші два гімназійні класи закінчив у Львові в середній школі Воскресенців у 1887–1889 рр., а вищі студії – у Римі. Філософські та богословські студії Микола Конрад закінчив у Колегії “De Propaganda Fide”. Там 9 грудня 1895 року захистив докторат з філософії. А 8 травня 1899 р. – докторат з богослов'я. У 1896–1897 роках закінчив «Академію вищих філософських студій св. Томи» у Римі. У 1899 році рукоположений на священника. Від 1900 до 1929 року суміщав душпастирське служіння з релігійно-педагогічною діяльністю на Тернопільщині та далеко за її межами. До 1914 р. був учителем релігії у Золочеві, Теребовлі, Тернополі. Під час Першої світової війни і до 1918 р. душпастирствував та був управителем гімназійних курсів в угорському Градці та у таборі українських біженців у Гмнді. З 1920 до 1929 року викладав в гімназіях Бережан та Тернополя⁷.

У 1929–1939 роках отець Конрад працював директором бібліотеки Богословського наукового товариства у Львові⁸. На запрошення митрополита Андрея Шептицького у 1929 (в деяких джерелах – 1930) році почав викладати стародавню й новітню філософію та соціологію у Львівській Богословській Академії. Викладання стало стимулом для написання отцем двох головних праць – *Нарис історії стародавньої філософії* (Львів, Видання «Богословії», число 1934–1935 рр.) та *Основні напрямки новітньої соціології. Перша частина. Лібералізм* (Львів: Видання «Богословії», число 21, 1936), а також низки публікацій, присвячених ідеологіям.

У 1936 р. о. Микола Конрад був призначений надзвичайним професором Філософського факультету. 1937 року митрополит Шептицький затвердив номінацію о. Миколи Конрада звичайним професором історії філософії та соціології. У літньому семестрі 1936–1937 навчального року М. Конрад став деканом Філософського факультету і займав цю посаду до 1939 року⁹.

⁷ *Svityl'nyk istyny: Dzherela do istoriyi Ukrainy katolytskoyi Bohoslovs'koyi Akademiyi u L'vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyna I, Toronto–Chikaho 1973, s. 237; L. Romanchuk, V. Savran, *Vyprovovuvani yak zoloto v hornyli*, Knyha druha, L'viv, 2014, s. 131–132; B. Holovyn, M. Shavaryn, o. *Konrad Mykola Yosypovych [w:] Ternopil's'kyu entsyklopedychnyy slovnyk*, t. 2. K–O, Ternopil' 2005, s. 161.

⁸ *Svityl'nyk istyny: Dzherela do istoriyi Ukrainy katolytskoyi Bohoslovs'koyi Akademiyi u L'vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyna II, Toronto–Chikaho 1976, s. 19–20.

⁹ *Svityl'nyk istyny: Dzherela do istoriyi Ukrainy katolytskoyi Bohoslovs'koyi Akademiyi u L'vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyna I, Toronto–Chikaho 1973, s. 237,

Релігійно-філософський контекст ідей політичної філософії М. Конрада

Починаючи з XIX ст. у Європі з перемінним успіхом набирають популярності такі концепції політичної філософії чи ідеології як лібералізм, соціалізм, націоналізм. Особливо гостре протистояння між ними спостерігалось напередодні Другої світової війни. Знаходили вони свій відгомін й в українських теренах, зокрема у Галичині, яка після поразки національно-визвольних змагань 1918–1923 рр. перебувала у складі міжвоєнної Польщі.

Згадані ідеології стали викликом не лише для політиків, науковців, звичайних громадян, а й для релігійних мислителів Католицької Церкви. Для розвитку власних ідей їх представники крім засад християнської моралі знаходились у пошуках філософського підґрунтя. Поступово все більше філософів спиралися на погляди Томи Аквінського. Енциклікою, яка закликала до відновлення схоластичної філософії в цілому та філософії святого Томи зокрема, стала *Aeterni patris*, видана у 1879 р. папою Левом XIII (1878–1903)¹⁰.

Позиція Католицької Церкви щодо ідеологій вибудовувалася поступово. Першим варто розглянути лібералізм. Ідеологія свободи від кінця Великої французької революції до *Rerum Novarum* (1891) викликала бурхливу реакцію серед католицьких мислителів. Їх погляди на ідеологію неодноразово змінювалися й у своєму розвитку пройшли кілька етапів. Упродовж кожного точилася боротьба між прихильниками та критиками лібералізму. Певним чином вплинув лібералізм і на формування соціального вчення Католицької Церкви та розвитку неотомізму. Критика лібералізму сприяла появі від 1850 р. соціального католицизму, який став передісторією розбудови соціального вчення Католицької Церкви. Вагомим джерелом змін поглядів католицьких мислителів на лібералізм було вчення Католицької Церкви та Пап Римських, яке пройшло шлях від цілковитого його засудження Григорієм XIV та Пієм IX до поміркованої критики з неотомістичних засад Левом XIII¹¹.

154; L. Romanchuk, V. Savran, *Vyprobuvani yak zoloto v hornyli*, Knyha druha, L'viv, 2014, s. 131–132; B. Holovyn, M. Shavaryn, o. *Konrad Mykola Yosypovych* [w:] *Ternopil's'kyu entsyklopedychnyy slovnyk*, t. 2. K–O, Ternopil' 2005, s. 161.

¹⁰ W. F. Hogan, *Aeterni patris* [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University of America 2003, V. 1, p. 147.

¹¹ O. Sheremeta, *Transformatsiya pohlyadiv na liberalizm yevropeyskykh katolytskykh mysliteliv ta yiyi retseptsiiia u doslidzhenni M. Konrada*, „Visnyk L'vivskoho universytetu. Seriya filosofski nauky” 2021, nr 28, s. 59–70. Відновлений томізм та соціальний католицизм, як напрямок розвитку соціальних ідей європейських католицьких мислителів, а також соці-

У часи понтифікату Лева XIII неотомізм став філософською основою для формування нового соціального вчення та ідеології християнської демократії¹². За його допомогою обґрунтовував католицький фундаменталізм та ідеологію християнського консерватизму Пій X (1903–1914). Бенедикт XV (1914–1922) вважав відроджений томізм філософським джерелом власного миротворчого курсу. В часи Пія XI (1922–1939) і Пія XII (1939–1958) офіційний неотомізм був філософською і теологічною основою для християнського консерватизму¹³.

Лев XIII протиставляв неотомістичне соціальне вчення як лібералізму, так і соціалізму. Про стурбованість Церкви поширенням соціалізму Папа писав у першій своїй енцикліці *Quod Apostolici muneris* (1878), вбачаючи в ньому шлях докорінної деградації суспільства, розвиток якого без приватної власності неможливий. Капіталізм Лев XIII визнавав нормативною системою суспільно-економічних відносин, якій бракує лише гуманізації¹⁴.

Після смерті Пія X новий Папа Бенедикт XV поступово відійшов від ідеалів католицького консерватизму у політиці. Після знищення монархій в Німеччині, Австро-Угорщині і Росії він повернувся до політичного курсу Лева XIII на створення партій християнсько-демократичного спрямування. Аристократична та монархічна Європа, з якою пов'язував свої надії Пій X та Бенедикт XV у 1914–1918 роках, ставала минулим. Натомість розпочалася боротьба за створення національних держав, змінюючи карту Європи та висуваючи нові виклики. Ідеологіям соціал-демократичним,

альне вчення Католицької Церкви й Пап мали вирішальний вплив на формування поглядів на лібералізм М. Конрада. Український історик філософії у своєму дослідженні згаданої ідеології спирався на праці представників соціального католицизму А. Шиманського, А. Рошковського, Л. Каро, Г. Пеша, Й. Бідерляка та інших. Рецепція їх праць виразно прослідковується у дослідженні мислителя. М. Конрад суголосний з ними у критиці псевдокатолицького лібералізму, в позитивних та негативних оцінках поглядів його представників, що дає підставу вважати його українським представником соціального католицизму (Ibid., s. 69).

¹² Власне соціальне вчення, заради якого відроджувався неотомізм, було викладено в цілому ряді документів Лева XIII. В енцикліці *Arcanum* (1880) сформулював християнське вчення про родину. Вчення про церковно-державні відносини було переосмислене в енцикліках *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888), *Sapientiae christianae* (1890). У цих документах він заявляв, що Церква не є ворожою до жодної з форм правління. Папа засуджував лише той лібералізм, що супроводжувався (за його оцінкою) тоталітарним переслідуванням свободи совісті та забороняв релігійний культ. Демократію, при якій зберігалась свобода совісті та орієнтація на духовні цінності, вітав як устрій дійсної свободи. О. Yu. Sheremeta, *Etychni ideyi mytropolity Andrey Sheptytskoho u relihiino-filosofskomu konteksti kintsya XIX — pershoi polovyny XX st.: dys. ... kand. filos. nauk*, Kyiv 2010, s. 53–54.

¹³ Ibid., s. 48.

¹⁴ Ibid., s. 50.

комуністичним, нацистським і фашистським могла протистояти лише ідеологія християнсько-демократична, а не християнсько-консервативна¹⁵.

Повернення у міжвоєнне двадцятиліття до християнського консерватизму не припинило критику існуючих ідеологій Апостольським Престолом. Атеїстичний комунізм було однозначно засуджений в енцикліці *Divini Redemptoris* (1937) як явище, вороже людській соціальності і культурі. В енцикліці *Non Abbiamo Bisogno* (1931) обережно критикувалася політика італійського фашизму. Енцикліка *Mit brennender Sorge* (1937) засуджувала деякі тоталітарні тенденції в німецькому нацизмі. До планів Лева XIII завоювати прихильність народів з допомогою соціального вчення церкви Апостольський Престол повернувся лише в часи Другого Ватиканського Собору¹⁶.

Міжвоєнний період характеризується інтенсивним розвитком неотомістичної філософії в Польщі. Найпомітнішою науковою подією з історії томістичної філософії в цій країні був Міжнародний Томістичний Конгрес 1935 р. у Познані. Участь у ньому приймало багато відомих науковців з відомих томістичних осередків. Цей конгрес був важливим актом визнання для польських неомістів, зокрема К. Ковальського, Ф. Квятковського, І. Радзешевського, К. Міхальського. В урочистій промові на честь відкриття Конгресу примас Польщі кардинал Аугуст Глонд звернув увагу не тільки на питання розвитку філософії св. Томи, а й на брак філософії в політиці, у суспільному житті та економіці. А тому варто звернутися до томізму з метою віднайдення основи для впорядкування суспільного життя¹⁷. Найбільш очікуваною була доповідь відомого французького філософа-неотоміста Жака Марітена. У ній він підніс проблему історичного ідеалу нового християнства. Виголошена ним доповідь була дуже близька до провідної думки “Інтегрального гуманізму”, який вийшов друком у Парижі в 1936 р¹⁸.

Католицька соціологія

Соціальне вчення Католицької Церкви було головним джерелом формування католицької соціології, у межах якої здійснювався і розгляд ідео-

¹⁵ Ibid., s. 57.

¹⁶ Ibid., s. 58–59.

¹⁷ K. Szalata, *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu 1935 roku* [w:] *Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów*, red. nauk. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 149, 154.

¹⁸ Ibid., s. 158.

логій. Започаткувала розробку сучасного соціального вчення написана на засадах неотомізму енцикліка Лева XIII *Rerum novarum* (1891). Безпосереднім приводом для її написання стало “робітниче питання”, становище найманих робітників, що були соціально незахищеними та піддавалися впливу соціалістичних ідей. Наділене власними теологічними та антропологічними підвалинами, соціальне вчення стає конкретною соціальною етикою особистої і колективної поведінки в соціумі. Тому енцикліка мала також виключне значення для формування неотомістичної етики¹⁹.

Продовження розвитку ідей *Rerum novarum* було здійснене в енцикліці Пія XI *Quadragesimo anno* (1931). У ній наголошувалось на тому, що визначальним для соціального життя має бути загальне благо. Особи в соціумі повинні мати однакову свободу і відповідальність. У соціальних стосунках мають панувати солідаризм та добровільна субсидіарність – принципи, які папа протиставив марксистському принципу класової боротьби²⁰.

Зацікавлення Конрада вивченням ідеологій було тісно пов’язане із викладанням соціології. Підсумком історико-філософських досліджень ідеології лібералізму українського філософа стала праця *Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм*²¹, написана у межах розуміння тогочасної католицької соціології. Бачення змісту курсу науки про суспільство суттєво вплинуло на формування поглядів автора на лібералізм.

Для М. Конрада соціологія була тотожна науці про соціальне питання, яка вивчає суті й причини виникнення сучасних суспільних і господарських криз та шукає способів їх вирішення. Її підґрунтя – соціальне вчення Католицької Церкви та неотомізм. З цих позицій соціологія, як практична наука, повинна вказати, яким та у який спосіб мало б стати суспільство, щоб досягнути загального блага.

Порівняння поглядів М. Конрада та відомих європейських філософів-неотомістів А. Ушенічніка, А. Рошковського, А. Шиманського, В. Катрайна, Й. Бідерляка доводить схожість щодо визначення й бачення розвитку соціології. Вона розвивалась цими філософами на засадах неотомізму, соціального та етичного вчення Католицької Церкви й охоплювала багато питань, зокрема моралі, економіки, політики й права. Широке ро-

¹⁹ O. Yu. Sheremeta, *Etychni ideyi mytropolyta Andreyta Sheptytskoho u relihiino-filosofskomu konteksti kintsya XIX — pershoyi polovyny XX st.: dys. ... kand. filos. nauk*, Kyiv 2010, s. 54–55.

²⁰ Ibid., s. 58.

²¹ o. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast' . Liberalizm*, L'viv 1936.

зуміння предмету, практичне спрямування науки на вирішення багатьох суспільних проблем, найперше робітничого питання та міжкласових конфліктів, часто змушувало філософів шукати розв'язання у соціальній філософії (інколи навіть визначати католицьку соціологію як соціальну філософію), а також в економіці, правознавстві, політології тощо, й вивчати ідеології²².

Націоналізм та католицизм

Варто зробити деякі зауваги з приводу націоналізму²³. На жаль, внутрішня політика Другої Речі Посполитої не сприяла національному та культурному розвитку українців. Владні націоналістичні сили (ендеки з Р. Дмовським, Табір національного єднання) з одного боку, популярність крайніх націоналістичних ідей, зокрема Дмитра Донцова з іншого, сприяли наростанню конфліктів, які, зрештою, не принесли користі ні українській ні польській нації.

Популярність націоналізму сприяла формуванню суспільного дискурсу щодо його розуміння. Долучитися до нього вважали своїм обов'язком і католицькі мислителі, щоб представити можливості взаємовпливу між католицизмом та націоналізмом²⁴. У цьому контексті увагу привертають

²² Більше на цю тему можна прочитати у О. Sheremeta, *Kontekst socjologiczny historyczno-filozoficznych badań ideologii liberalizmu Mykoły Konrada*, „Studia z Historii Filozofii” 2021, nr 4, s. 83–100.

²³ Про термінологічні зауваги можна прочитати у О. Sheremeta, *Natsionalna identychnist, natsiia, natsionalna derzhav: teoretychni zauvahy do rozuminnia poniat [w:] Zakhidnoukrainska Narodna Respublika: vidhomin stolittia: Zb. Materialiv vseukrainskoi naukovoi konferentsii do 100-richchia utvorennia ZUNR (Berezhany, 6 lystopada 2018 r.)*, Ukladachi: Olena Luhova, Bohdan Luhovyi, Berezhany 2018, s. 132–147.

²⁴ До дискурсу долучився ще до початку міжвоєнного періоду колектив авторів під керівництвом польського історика літератури Юзефа Уейського (Józef Ujejski, 1883–1937). Результатом співпраці стала книга J. Ujejski, *Nacyonalizm jako zagadnienie etyczne*, Kraków 1917. У переліку авторів були працівники та професори Ягелонського Університету: польський історик літератури Ігнатій Хшановський (Ignacy Chrzanowski, 1886–1940), польський історик та бібліотекар Юзеф Коженювський (Józef Korzeniowski, 1863–1921), польський мовознавець, славіст Ян Лось (Jan Łoś, 1860–1928), літератор Вацлав Мутермілх (Wacław Mutermilch, ймовірно 1872–1940), польський мовознавець індоевропеїст та славіст Ян Міхал Розвадовський (Jan Michał Rozwadowski, 1867–1935), польський філософ та історик філософії Вітольд Рубчинський (Witold Rubczyński, 1864–1938), польський історик медицини Адам Вжосек (Adam Wrzosek, 1875–1965), польський католицький священник, теолог, економіст, теоретик християнсько-суспільної думки Казімеж Ціммерманн (Kazimierz Zimmermann, 1867–1925).

праці польських неотомістів Яцека Воронецького²⁵ (1878–1949) та Юзефа Марії Бохенського (1902–1995)²⁶.

Свої думки щодо націоналізму М. Конрад висловив у доповіді під назвою *Націоналізм та католицизм*, складеній для виступу на Академічних вечорах Богословського Наукового Товариства (далі БНТ), заснованого 1923 р. при Львівській Греко-Католицькій Духовній Семінарії²⁷. Її

На згадану тему писав польський історик та теоретик літератури Конрад Юзеф Гурський (Konrad Józef August Górski, 1895–1990) (К. Górski, *Nacjonalizm a katolicyzm*, Kraków 1934), а також польський педагог, член Католицько-національної, а з 1919 р. Християнсько-національної партії Казімеж Шкарадек, який у 1888 р. змінив прізвище на Кротоський (Kazimierz Szkaradek, Dr. Kazimierz Krotoski, 1860–1937) (К. Krotoski, *Nacjonalizm a Kościół katolicki: uwagi na czasie*, Kraków 1930).

З приводу націоналізму та католицизму висловлювалася плеяда професорів університетів Познані, Варшави, Вільна, а саме: польський історик філософії Адам Жултовський (Adam Żółtowski, 1881–1958), польський історик Оскар Галецький (Oskar Halecki, 1891–1973), польський історик літератури, літературний критик, філософ Мар'ян Здзеховський (Marjan Zdziechowski, 1886–1939).

Думки перелічених авторів були опубліковані у праці *Nacjonalizm a katolicyzm: Opinie biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych*, przelożył z franc. ks. J. Puszynianka, Poznań 1927. Цей збірник був зініційований Мауріціо Васардом у 1924 р. та опублікований того ж року в Парижі. Праця відображала погляди не лише поляків, а й представників інших країн – Франції, Німеччини, Бельгії, Австрії, Іспанії, Угорщини, Ірландії, Італії, Швейцарії, що доводить існування такого питання, як співвідношення націоналізму та католицизму і в цих європейських країнах.

²⁵ Йдеться про працю Я. Воронецького “Націоналізм та католицизм”, яка була видана вперше французькою у 1924 р. та перевидана польською мовою у 1927 р. в: *Nacjonalizm a katolicyzm: Opinie biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych* (przełożył z franc. ks. J. Puszynianka, Poznań 1927). А у 2004 р. перевидана у Любліні з ще одною працею Я. Воронецького – J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, Przekład z języka łacińskiego R. Maliszewski, Lublin 2004.

²⁶ Мається на увазі книга J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 2006. Як зазначав сам автор, творчість Глонда та у значній мірі доповідь Марітена на згаданому Конгресі стала одним із джерел його праці. Критикуючи французьких філософів, а особливо Марітена за його інтегральний гуманізм, Бохенський писав, що “Марітен, змішуючи у спосіб не до витримання поняття “сакральності”, “духовності” і “надприродності”, з одної сторони, та “лаїцизму” й “дочасності” з другої, твердить, що “нове суспільство не буде безпосередньо служити Богу, але чомусь Божому – “приятні”. Здається мені, що для нас, польських католиків, ця теза є неприйнятною”. Ibid., s. 58. Вважав, що католицька теорія націоналізму ще не існує, тому завдання польських католицьких мислителів бачив у її створенні. А своє завдання бачив у тому, щоб накинути ескіз такої теорії, побудованої на інших засадах ніж у Марітена.

²⁷ Серед різновидів діяльності БНТ на особливу увагу заслуговують Академічні вечори. Незважаючи на науково-популярний характер заходів, доповідачі намагалися у доступній формі викласти певний науковий матеріал, зокрема з філософії, та свою думку щодо нього. Завдяки цим заходам філософія виходила поза стіни академічних аудиторій

текст вийшов друком у кількох випусках часопису “*Мета*” за 1934 р. Того ж року він був виданий окремою брошурою Українським Католицьким Союзом.

Актуальність праць Конрада підкреслюється схожістю підходу до вивчення націоналізму у сучасних дослідників. Зокрема, український дослідник Василь Лісовий відзначав, що основні питання, які прагнуть розв’язати дослідники націоналізму, торкаються таких питань: що таке націоналізм, його типологія, джерела становлення і поширення ідеології та її перспективи; нація як основний концепт та цінність ідеології націоналізму. Подібним чином свою доповідь будували і Конрад²⁸.

За спостереженням о. Миколи Конрада, націоналізм набув популярності у багатьох країнах Європи, зокрема Польщі. Однак, чим буде націоналізм – чи “сонцем нового світу” чи нищівною “жахливою пожежею”, залежатиме від того, з яких джерел він буде черпати свою основу. В такий спосіб автор вказує на властивість терміну “націоналізм” набувати протилежних значень, що є цілком слушно. На це вказують і сучасні дослідники. Зокрема, Василь Лісовий та Олег Проценко, цитуючи Пітера Альтера, акцентують увагу на тому, що націоналізм може означати як звільнення, так і гноблення; може містити в собі як позитивні можливості, так і загрози; може набувати різних форм та різновидів, схильючи говорити радше про різноманітні його прояви, ніж про існування єдиного явища²⁹.

Відтак Конрад переходить до відповіді на питання – що таке націоналізм? Визначення націоналізму у нього тісно пов’язане з патріотизмом, на що вказує вже сама назва пункту його праці “Націоналізм – патріотизм”. Неоднозначність розуміння терміну – це перше, на що звертає увагу Кон-

та богословсько-філософського середовища. Набираючи науково-популярного стилю, вона ставала доступнішою та зрозумілішою для широкого кола слухачів. Академічні вечори користувалися популярністю серед галицької інтелігенції. У 1934 та 1935 роках вони відбувалися у різних населених пунктах Східної Галичини (понад 60). Загалом з 1933 до 1938 р. було виголошено 124 доповіді. Останній Академічний Вечір відбувся у Львові за кілька днів до німецького бомбардування. У циклі Академічних Вечорів було проголошено кілька доповідей о. Миколи Конрада (О. Yu. Sheremeta, *o. Mykola Konrad: formuvannia ukrainskoi natsionalnoi identychnosti u konteksti problemy „natsionalizm ta katolytyzym”*, „Multyversum” 2019, nr 1–2, s. 51).

²⁸ Докладніше про погляди М. Конрада на націоналізм можна прочитати в: О. Yu. Sheremeta, *o. Mykola Konrad: formuvannia ukrainskoi natsionalnoi identychnosti u konteksti problemy „natsionalizm ta katolytyzym”*, „Multyversum” 2019, nr 1–2, s. 49–81. У даній статті наводяться лише деякі фрагменти.

²⁹ О. Yu. Sheremeta, *o. Mykola Konrad: formuvannia ukrainskoi natsionalnoi identychnosti u konteksti problemy „natsionalizm ta katolytyzym”*, s. 52–53.

рад. Щоб уникнути непорозумінь, обговорює націоналізм в цьому пункті у “давнішньому значенні того слова, що його називають сьогодні “патріотизмом”, “культурницьким націоналізмом”, “народництвом”, а тоді продовжує, що націоналізм “означає думку, погляд, що вважає добрим і слухним поділ людства на нації та їм признає повне право до найдосконалішого розвитку”³⁰.

Дещо інший підхід до націоналізму представлений у праці “Націоналізм та католицизм” Я. Вороньцького. Польський неотоміст вважав, що настав слухний момент для того, щоб католицькі моралісти приступили до питання націоналізму з метою дослідити, яку роль Проведіння Боже призначило національному чиннику в моральному розвитку людини. У своєму дослідженні Вороньцький вважав за необхідне зупинитися на деяких істотних проблемах націоналізму, які необхідно розглянути у світлі християнської моралі. Вони є потрібні: перша – яке значення для повноти морального розвитку людини має життя, вміщене у національні межі, та що у ньому відіграє більшу роль – держава чи нація; друга – чи моральні права, які керують діяльністю держави та нації, такі ж самі, як ті, що зобов’язують людину; третя стосується співвідношення між життям національним та життям надприродним³¹.

Бохенський націоналізмом називає доктрину, яка передбачає, що представники нації повинні прагнути до втілення специфічних завдань нації, зокрема зберігати та розвивати характерні для неї цінності. Націоналізм як настанова, є відчуттям специфічно національних цінностей та комплек-

³⁰ Ibid., s. 53; Націоналізм стає практично логічним розвитком патріотизму у розумінні Конрада, а тому ці поняття майже тотожні. Із появою націй патріотизм отримує нове забарвлення – національне. Відбувається зміна акценту. Народ стає нацією, виростає до усвідомлення своєї окремоті від інших та прагне повноцінного розвитку не лише на власній території – Батьківщині, а й у власній державі на своїй землі. Тому не лише любов до Батьківщини важлива, а й до нації. Отцеві важливо підкреслити, що цей процес є добрим і слухним та надає націям право найдосконалішого розвитку. Попри зміну акценту, Конраду важливо вказати і на історичний розвиток питання націоналізму та його зв’язок з патріотизмом. На труднощі, що виникають із розмежуванням понять «націоналізм» та «патріотизм» у національних рухах вказує і В. Лісовий. Із посиланням на Лісового можна сказати, що патріотизм практично став одним із складників націоналізму у баченні Конрада, а тому провести чітке розрізнення цих понять практично неможливо. Ibid., s. 53–54.

³¹ Ibid., s. 54; У такий спосіб Вороньцький відмежовується від визначення націоналізму як такого, ставить його на другий план й одразу переходить у площину моралі. Не розкриває і проблеми християнського патріотизму, лише згадує про нього у контексті проблеми співвідношення національного та надприродного життя людини, набуття нею надприродних чеснот (осягнути їх не можна без Божої Ласки, благодаті), найбільшою з яких є любов. Християнський патріотизм Вороньцький розглядав як один з її проявів, який, зокрема, реалізується у покликанні солдата – захисника. Ibid., s. 54–55.

сом відчуттів, які схиляють до діяльності у відповідності до них. У цілому ж питання існування націоналізму так зрозумілого зводиться, якщо йдеться про саме його існування, до питання буття нації³². Акцент на націоналізмі як доктрині, що спонукає націю не лише до збереження цінностей, а й до реалізації певних її завдань перегукується з баченням певного месіанізму й суттєво відрізняється від бачення націоналізму як ідеї, що не лише легітимізує поділ людства на нації, а й право до найдосконалішого їх розвитку. Такий підхід можна пояснити різними завданнями, пов'язаними із отриманням незалежності польською нацією та боротьбою української за незалежність.

Метафізичне обґрунтування модерного націоналізму М. Конрад бачить у філософії Ф. Ніцше, зазначаючи, що він став для націоналізму тим, ким був Руссо для французької революції чи Маркс для модерного соціалізму та комунізму. Наслідки Французької революції та вчення Руссо критикує і Я. Воронецький. Її наслідком він бачив поширення таких течій сучасної йому думки, як ліберальний гуманітаризм, індивідуалізм, синтенталізм. Бохенський також критикує ліберальний гуманітаризм, навіть полемізує з цього приводу з Ж. Марітенном. Неприйняття синтезу томізму та гуманізму є підтвердженням формування філософсько-теологічної думки мислителів у межах раннього неотомізму³³.

Конрад писав, що в основі ідеалу Ніцше лежить цілковито анархістський крайній індивідуалізм, однак, своєрідно переломлений через аристократизм та зневажливе ставлення до демократичної рівності. Українському мислителю не прийнятний ідеал надлюдини з її “безоглядним егоїзмом” та етичним аморалізмом, визнанням ворожості демократії для людини, антиінтелектуалізмом. Загалом філософ ставив за мету дати загальну характеристику філософії Ніцше та висвітлити найбільш неприйнятні її риси.

Чому це важливо для мислителя? Його мета не теоретизувати, а науково-популярно пояснити ті процеси, які відбуваються в українському суспільстві. Адже на думку Конрада ніцшівську спекуляцію до українського націоналізму пристосував Дмитро Донцов. У цьому він бачить ряд небезпек. Найперше, це сліпа активність, яка за Донцовим має бути головним двигуном націоналістичного руху. Другорядність розумових мотивів у порівнянні з інстинктами, пристрастями, афектами. Інша небезпека – аморальність націоналізму Донцова. Спільна мораль не повинна мати над собою спільної санкції. Її критерій – чи дія робить нас сильнішим чи ні. З цієї точки зору можна виправдати погані вчинки та засудити добрі. Такій

³² Ibid., s. 56.

³³ Ibid., s. 68.

моралі чужі поняття справедливості та любові до ближнього. Таку концепцію, на думку Конрада, приймає частина молоді частково, а частина – в цілому. Конрад вважав, що під впливом концепції Донцова український модерний націоналізм формується з такими рисами: тенденція до поневолення одиниці нацією, до боготворення нації, моральний релятивізм, відкидання принципів демократії, ненависть до ворогів, антисемітизм, у міжнародній політиці – чисто політичний розрахунок³⁴.

Як же ставиться сучасний католицизм до націоналізму? Конрад вважав їх близькими між собою ідеалізмом та активністю. Це союзники у боротьбі з лібералізмом та соціалізмом. Націоналізм має протистояти лібералізму й марксизму. Та чи можлива ефективна боротьба, якщо їхня ментальність і мораль залишається, на думку Конрада, досить спорідненою? Для демонстрації цього вибирає кілька площин. Найперше релігійна. Тут їм притаманний скритий, або явний атеїзм, який провадить до заперечення об'єктивної моралі, не залежної від людини, особового, трансцендентного, позасвітового Бога. З іншого боку, відбувається обоження сотворіння: у індивідуалістично-лібералістичній ментальності – індивіда, соціалістично-марксистській – суспільства, пролетаріату, у націоналістичній – нації. На думку Конрада, націю можна і треба ставити понад усе земське та світське, як найвищу **другорядну** мету людського життя. Однак, ніколи нація не повинна бути найвищою метою взагалі. Навіть якщо модерний націоналістичний дух, й не відкидає офіційно релігію, зауважував Конрад, то використовує її як засіб для досягнення цілей, як у випадку з протестантизмом у Німеччині (1934 р.). Проте, релігія є метою сама по собі й не може бути засобом для націоналізму. Вона містить вічні цінності, а нація – дочасні. Тому, на думку Конрада, **нація повинна підпорядковуватися релігії**. Його погляд цілком йде у руслі томістичної теорії підпорядкування держави Церкві. Однак, на той час української держави не існувало, що спонукало мислителя писати лише про націю³⁵.

Отже, М. Конраду вдалося розвинути власне ґрунтовне і виважене бачення націоналізму, яке можна окреслити як націоналізм католицький. Однією з причин ідеї розвитку націоналізму на християнських засадах була потреба протиставити її інтегральному націоналізму Д. Донцова, який знаходився під впливом філософії Ф. Ніцше. Спільність розуміння Конрадом поняття національної ідентичності, сутності націоналізму та його видів з сучасними мислителями (Ентоні Сміт, Василь Лісовий, Олег Проценко) свідчить про актуальність ідей отця в царині політичної філософії.

³⁴ Ibid., s. 68–69.

³⁵ Ibid., s. 69.

Порівняння доповіді М. Конрада з працями польських мислителів Я. Воронєцького та Ю.М. Бохенського дало можливість ствердити, що його ідея католицького націоналізму розвивалася у межах політико-філософського дискурсу з приводу поширення та впровадження націоналістичних ідей як в польському, так і українському середовищах. Отці М. Конрад, Я. Воронєцький та Ю.М. Бохенський у своїх роздумах намагалися розглядати проблему націоналізму на засадах вчення Томи Аквінського, зокрема про природний закон, загальне добро, державу, застосовуючи його до проблем тогочасного суспільства, посилаючись при цьому на енцикліки пап Римських та документи Католицької Церкви.

На основі вчення католицизму та Томи з Аквіну польським мислителям вдалося обґрунтувати місце Польщі в історії світової культури та розробити власне бачення на прагнення до експансії польської нації. Натомість на основі вчення католицизму та неотомізму, оперуючи поняттями політичної філософії М. Конрадові вдалося обґрунтувати право української нації на незалежність. Разом з тим, Конрад розвивав свою думку більше у межах політичної філософії ніж етики, Воронєцький та Бохенський – етики.

Не дивлячись на науковий підхід, виклад Конрада залишається зрозумілим та не надто переобтяженим науковими термінами, що сприяло популярності філософських ідей та Академічних вечорів. В огляді виступу М. Конрада під назвою *Націоналізм та католицизм*, уміщеному в тогочасному часописі “*Мета*” зазначалось, що його слухала численна аудиторія з різних кіл українського суспільства, переважно студенти. Його доповідь була актуальною та відповідала запитам сучасного українського суспільства. З її допомогою він намагався вплинути на формування української релігійної та національної ідентичності, застерегти українську громадськість перед крайнощами інтегрального націоналізму. Натомість пропонував поміркований варіант націоналізму, заснований на християнських засадах та вченні Католицької Церкви³⁶.

Соціалізм

Після поразки національно-визвольних змагань схід України був окупований радянськими військами. Впродовж міжвоєнного періоду там відбувалося встановлення радянської влади, одним із жахливих наслідків якого був Голодомор 1932–1933 років. Проте, радянська пропаганда

³⁶ Ibid., s. 75–76.

не вщухала і на західноукраїнських землях. Продовжують видаватися та поширюватися радянські часописи: “Культура”, “Вікна”, “Нові шляхи” та інші. З метою пропаганди радянської влади у них популяризувалися праці К. Маркса, В. Леніна, Г. Плеханова. В цей час у СРСР, у тому числі й в Україні, на основі цих праць вже творилася марксистсько-ленінська філософія.

Критику соціалістично-комуністичної ментальності М. Конрад виклав у розлогій публікації *Модерна ментальність і католицизм* (“Meta” 1934, Ch 26, с. 3-5). На думку Конрада, соціалістично-комуністичний напрям разом з індивідуалістично-лібералістичним є складовими модерної ментальності XIX ст., яка стала причиною криз у Європі та світі на початку XX ст. Аналіз текстів М. Конрада свідчить про добру обізнаність автора з соціалістично-комуністичними вченнями, з філософським підґрунтям й історією марксизму. Не дивлячись на науково-популярний стиль публікацій, призначених для широких кіл читачів, він не лише вдало передає суть цього вчення, а й слушно критикує висунуті ним положення, вказує на суперечності між його теорією та практикою, впровадженою більшовиками³⁷.

Філософ оптимістично вважав, що наукової об’єктивності буде достатньо для припинення поширення марксизму. Він не міг передбачити, що невдовзі радянська влада буде встановлена на заході України й так надовго. Радянська ідеологія контролюватиме практично всі ділянки життя громадян СРСР, у тому числі науку, особливо філософію як ідеологічну дисципліну. А після відновлення української державності, – в чому отець Конрад ніколи не сумнівався, – потрібно буде докласти багато зусиль для боротьби з її наслідками, найбільше у людській свідомості.

Як релігійному мислителю, який будував власні філософські погляди на засадах раннього неотомізму й соціального вчення Католицької Церкви, Конраду була неприйнятна соціалістично-комуністична ментальність. Він був прихильником приватної власності та гармонізації класових взаємин. Вважав, що заробітки робітників при капіталізмі не завжди є несправедливими. Був переконаний, що завдяки розумному державному регулюванню і врахуванню рентабельності економіки можна забезпечити достойну оплату праці робітників, якої вистачатиме на утримання родини та можливим стане заощадження коштів. Писав, що ні людська одиниця, ні колектив не повинні переважати один над одним. Рівності всіх досягати

³⁷ Докладніше про критику соціалістично-комуністичної ментальності Конрадом можна прочитати у О. Sheremeta, *Dekomunizatsiya doslidzhen' istoriyi filosofiyi Ukrainy: o. M. Konrad ta yoho krytyka sotsialistychno-komunistychnoyi mental'nosti*, „Ukrainoznavchyi almanakh” 2020, Vypusk 27, s. 147–153.

не тільки неможливо, а й не потрібно. Слід організувати гармонійну співпрацю згідно здібностей людей та їх можливостей, реалізованих у виборі стану та професії³⁸.

Лібералізм

Виклад свого бачення ідеології лібералізму у праці *Основні напрямки новітньої соціології. Перша частина. Лібералізм* М. Конрад розпочинає з окреслення поняття та підвалин лібералізму, його поділу на види і їх короткої характеристики³⁹. З посиланням на В. Катрайна Конрад виділяє широке та вузьке значення лібералізму. У широкому значенні лібералізм розуміється як напрямок, згідно якого людській одиниці належать повна свобода в думках, словах та вчинках. У вузькому, науково-соціологічному – це теорія повної індивідуальної автономії людини, пристосованої до суспільного життя.

Оскільки лібералізм ставить індивіда мірилом суспільного й економічного життя, то його називають ще індивідуалізмом, або індивідуалістичним лібералізмом. Конрад уточнює, що лібералізм є радше суспільною течією, рухом, який має кілька об'єднаних провідних ідей або засад, а також здатність пристосовуватися й у конкретних обставинах набуває різних форм відповідно до часу, місця й найближчих своїх завдань⁴⁰. Спостережена Конрадом властивість лібералізму, як й інших ідеологій, набувати різних форм та національних різновидів, зауважена й сучасними дослідниками⁴¹.

М. Конрад виділяє наступні засади лібералізму, які буде критикувати: 1) лаїцизація людського життя; 2) апофеоз егоїзму, як головного керівного чинника людського життя; 3) оптимізм – віра в доброту людської природи, яка сама по собі може привести людство до загального добробуту; 4) крайній індивідуалізм, як заперечення природної соціальності людини;

³⁸ Ibid., s. 151–152.

³⁹ Конрад зазначав, що етимологічно поняття лібералізм походить від латинських слів *libero, liberare*, які означають визволяю, звільнюю. Від дієслів утворився іменник *libertas* (фр. *liberté*) – свобода (о. Dr. M. Konrad., *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'*. *Liberalizm*, Lviv 1936, s. 5).

⁴⁰ Ibid., s. 5.

⁴¹ *Liberalizm. Liberalna tradytsiya politychnogo myslennya vid Dzhona Lokka do Dzhona Roulza: Antologiya*, Upor. O. Protsenko, V. Lisovyi, 2-ge vydan. (pereroblene i dopovnene), Kyiv 2009, s. x.; V. Lisovyi, O. Protsenko, *Natsionalizm, natsiya ta natsionalna derzhava* [w:] *Natsionalizm. Teoriyi natsiyi ta natsionalizmu vid Yogana Fihte do Ernesta Gelnera: Antologiya*, Upor. O. Protsenko, V. Lisovyi, 2-ge vydan. (pereroblene i dopovnene), Kyiv 2006, s. 6.

5) необмежена свобода людської одиниці в релігійно-моральному, політичному (політичний лібералізм) та господарському (економічний лібералізм) вимірі її життя. Кожну з них він розглядає окремо⁴².

⁴² Розпочинає Конрад із релігійно-морального. Тут лібералізм домагається повної свободи думки та совісті, незалежної від Божого й людського авторитетів. Отець зауважує, що тоді людина сама собі є найвищим критерієм правди, добра та закону, як у раціоналізмі (за такий підхід напрям піддавався критиці, зокрема у енциклопії Пія IX *Quanta cura* – О.Ш.). Із свободи думки та совісті впливає свобода слова й друку. Хоча лібералізм формально не підтримує атеїзму, однак релігію вважає приватною справою й відокремлює її від громадського, політичного й суспільно-економічного життя, як і релігійну етику. Церква відокремиться від держави. Не існуватиме й державної релігії, всім релігіям забезпечуватиметься рівність. Відповідно, держава та всі її установи з навчальними закладами повинні бути включно арелігійні. Виховання молоді, школи, подружжя (дозволені розлучення) мають бути світськими.

Мораль, відірвана від релігії – натуралістична. Етичний лібералізм передбачає, що всі закони є позитивного, людського походження, видані державною владою або прийняті людськими звичаями й не мають природного, надприродного чи конфесійного характеру. Кожна етика є релятивна, а не абсолютна. Конрад з посиланням на А. Ушенічника писав, що під впливом лібералізму прийнялася в європейських державах концепція римського права, яку правник Ігерінг охарактеризував як “релігію егоїзму” (Очевидно, Конрад тут мав на увазі відомого у той час німецького правознавця Рудольфа фон Ігерінга (Ihering, інколи пишуть Іерінг, або Єринг), який дав таку характеристику римському праву через заперечення моральних основ в економіці, розуміння зиску, абсолютизацію права власності – О.Ш.).

За Конрадом, вимогами політичного лібералізму є: суверенність народу, демократична, республіканська форма правління, гармонія свободи громадян. Отець писав, що за теорією Руссо людина є асоціальною, а будь-яка асоціація (сім'я, держава) є результатом суспільного договору. Свободу одиниць, якщо вона не порушує суспільного ладу, чужої свободи і майна, жодна держава чи асоціація не може обмежувати, припиняти, підпорядковувати. Основна функція держави – бути сторожем свободи всіх і служити для охорони державного ладу, який потрібний для збереження гармонії між забезпеченням рівних прав усім та реалізацією максимальної свободи кожного. Поза цією “поліційною функцією” держава не може втручатися у суспільну і господарську діяльність громадян чи здійснювати політику статизму (виняток – поміркований лібералізм). Вона повстала з волі народу, тому суверенність належить народу й форма правління не може бути іншою, ніж республіканська.

На думку Конрада, засадами господарського (економічного) лібералізму є: повна індивідуальна свобода у всіх господарських діях громадян, необмежена вільна конкуренція у виробництві продукції, способах заробітку, торгівлі, володінні й консумпції (імовірно йдеться про частину доходів, яка йшла на видатки, призначені для придбання необхідного у господарстві майна та послуг, які були складником глобального попиту – О.Ш.), вільні умови організації праці.

Головна економічна засада визначається Конрадом як принцип, при якому за якнайменших витрат сил та засобів досягнути якнайбільшої користі без огляду на релігійні, моральні чи етичні мотиви. Головною спонукою виробництва продукції та праці є зиск, а економіки – закон попиту та пропозиції, який завдяки вільній конкуренції нормує справедливо ціну товарів та платню за працю. Не оминає й питання приватної власності, яка повинна бути абсолютна і необмежена ні мораллю, ні законами, ні суспільними потребами. На праві власності формується право спадщини.

Торкався мислитель і питань генези та поділу лібералізму⁴³. Виділяв у ньому крайній (класичний, ніде не був впроваджений уповні), поміркова-

З посиланням на Й. Бідерляка та Г. Шенберга (Густав фон Шенберг (1839–1908) – німецький економіст, викладав економіку у Базельському, Фрайбурзькому, Тюбінгенському університетах – *О.Ш.*) Конрад представляє постулати господарського лібералізму – особистої свободи всіх одиниць у різних видах економічної діяльності та заробітку (незалежно від віку та статі); економічної свободи використання рухомого та нерухомого майна (наприклад, вкладати кошти у справу і приймати їх як позику із свободою довільного укладання умов позики – найбільша проблема у цьому, за Конрадом, скасування закону проти лихварства); “свобода ведення різних інтересів”, під якою, наприклад, розуміється здійснення будь-якого виробництва будь-де та в довільному обсязі (головна етична та економічна проблема – ліквідація цехів, надвиробництво продукції та інші) (о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn’oyi sotsiologiyi. Persha chast’*. *Liberalizm*, s. 5–9). Отець наголошує на тих змінах в економіці та законодавстві, які потягнуть за собою низку проблем як морального, так і економічного характеру. Вирішення економічних питань М. Конрад бачив у першу чергу в підвищенні рівня християнської моралі та побудованих на її засадах відповідному законодавстві, поміркованому державному етагізмі та соціальній політиці. Розгляд економічних питань, у тому числі у зв’язку їх з лібералізмом, був важливою складовою тогочасної католицької соціології.

⁴³ Розгляду питання генези й розвитку лібералізму Конрад присвятив другий розділ своєї праці. Розпочинає від короткого екскурсу з історії стародавньої філософії, вказуючи на появу своєрідних індивідуалістичних напрямків, прихильниками яких були софісти, епікурейці, стоїки. Із поширенням християнства вони зникли, а слабкий їх прояв можна зустріти хіба що в середньовічних номіналістів. Отець зазначав, що коли йдеться про історію лібералізму, то мається на увазі той, що з’являється у новітніх часах. Тут Конрад суголосний з А. Ушенічніком, який коротко згадує історію лібералізму, виводить його з італійського гуманізму, німецького протестантизму та англо-французького натуралізму, зазначає, що мали на нього вплив раціоналізм, деїзм та позитивізм (Dr. A. Ushenichnik, *Osnovy sotsiologiyi*, ukr. pereklad o. M. Firaka, L’viv 1927, s. 99). З цією думкою повністю погоджується Конрад, однак намагається детальніше розглянути, як кожна епоха спричинилася до розвитку лібералізму. Так, з посиланням на Ст. Грабського, писав, що під впливом італійського гуманізму в науці прижився індивідуалістський суб’єктивізм, а в праві – макіавеллізм. За енциклою *Immortale Dei* та Бідерляком обґрунтовує думку, що реформація Лютера усунула авторитет Церкви й визнала за одиницями повну автономію у справах віри та моралі. В результаті індивідуальний розум, який не є непомильний, став найвищим критерієм правди у пізнанні Святого Письма та Божого Об’явлення (о. Dr. M. Konrad., *Osnovni napriamky novitn’oyi sotsiologiyi. Persha chast’*. *Liberalizm*, s. 11–12).

Індивідуалістичні погляди у модерну філософію вніс Рене Декарт. Пізніше індивідуалістичний напрямок перейняла філософія Просвітництва. За працями Генріха Пеша, німецького теолога, сзуйта, економіста та філософа, а також самого батька лібералізму (“Листи про терпимість”, 1689, “Два трактати про правління”, 1690), обґрунтовує внесок Джона Локка у розвиток цієї ідеології. Після просвітників Конрад пише про вклад у індивідуалістичний лібералізм філософії Канта, Фіхте, Ніцше, згадує анархістів Бакуніна та Кропоткіна. Зазначає, що серед української молоді та інтелігенції лібералізм почав поширюватися з другої половини XIX ст. (*Ibid.*, s. 13–18). Подав також історію економічного лібералізму до половини XIX ст. Часто посилається на працю українського економіста Іоанікія Шшимовича – Y. Shymonovych, *Istoriia politychnoi ekonomii: (skorochenyi kurs liektsiy)*, Lviv 1923.

ний та псевдокатолицький⁴⁴. Конрад зазначав, що впродовж ХІХ ст. лібералізм увійшов у психіку модерних суспільств та державних устроїв завдяки пристосуванню до обставин, відступаючи від того чи іншого свого постулату⁴⁵.

Наприклад, з посиланням на Й. Бідерляка, Конрад писав, що поміркований лібералізм домагається деякого обмеження крайнього егоїзму з огляду на загальне добро, визнає вартість деїзму та морального закону у натуралістичному розумінні. Відкидає усяке надприродне об'явлення. Його етика незалежна та релятивістична, мінлива до культурного розвитку людей. Прихильники поміркованого лібералізму діляться на дві групи. Перша обмежує опіку держави до суспільного законодавства в тих справах, у яких економічно слабші не могли б оборонитися проти гніту сильніших. Вони звертають більше уваги на вільні асоціації робітників. Друга – робить акцент на інтервенціонізмі держави, яка повинна злагоднювати боротьбу інтересів так, щоб запевнити кожному економічне та суспільне становище, яке відповідатиме його законним вимогам⁴⁶.

Критиці лібералізму Конрад присвячує четвертий розділ. З посиланням на Ушенічніка Конрад пише і про добрі сторони лібералізму. Так, індивідуальність людини має чимале значення для громадського життя людини, а особистий інтерес без егоїзму є могутньою спонукою до праці. Правильно організована приватна власність є природною формою посідання матеріальних дібр. Політичний лібералізм розірвав окови абсолютизму та приготував шлях для демократії, а господарський – задав напрямок та старт модерному й могутньому світовому господарству⁴⁷.

⁴⁴ о. Dr. M. Konrad., *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 9. За Конрадом псевдокатолицький лібералізм визнавав потребу католицької релігії та моралі у публічному, громадському, житті, однак домагався відокремлення Церкви від держави, щоб у такий спосіб піднести моральний авторитет цієї релігії. У господарських справах обстоював економічну свободу, вільні ініціативи, добровільну громадську добродійність. Виступав проти етатизму та примусових професійних організацій (Ibid., s. 10). Багато його рис засуджувалися Католицькою Церквою, на чому наголошував філософ у другому розділі своєї праці.

Розгляд історії псевдокатолицького лібералізму Конрад пише під впливом католицьких мислителів, зокрема А. Рошковського, А. Шиманського, Х. Романовського, Л. Каро. Він суголосний з ними у баченні питання, хоча не досліджує його так детально. Не торкався Конрад і дослідження соціального католицизму, оскільки планував розглянути його окремо. Детальніше про висвітлення Конрадом псевдокатолицького лібералізму йдеться в: О. Sheremeta, *Transformatsiya pohlyadiv na liberalizm yevropeyskykh katolytskykh mysliteliv ta yiyi retseptsiia u doslidzhenni M.Konrada*, „Visnyk L'vivskoho universytetu. Seriya filosofskiy nauky” 2021, nr 28, s. 59–70.

⁴⁵ о. Dr. M. Konrad., *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s.10.

⁴⁶ Ibid., s. 10.

⁴⁷ о. Dr. M. Konrad., *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 42; Dr. A. Ushenichnik, *Osnovy sotsiologiyi*, ukr. pereklad o. M. Firaka, Lviv 1927, s. 102.

Першим завданням філософ вважав пізнання природи людської свободи, яке здійснює за вченням Томи Аквінського про закони, природний та вічний, енциклою Лева XIII *Libertas* (1888), що є характерною рисою для раннього неотомізму. Зазначає, що людина від природи наділена розумом та волею. Предметом розуму є правда, а предметом волі – добро. Добром називаємо те, що відповідає уявленню людини; воно може бути позірне й правдиве. Головним критерієм правдивості добра є природний моральний закон, який є проявом вічного закону, тобто думки й волі Творця, який кожному створінню визначив мету життя-буття і правило діяння для її досягнення. Для людини це правило проявляється в моральному природному законі. Цей закон, як підкреслює Конрад, є тісно зв'язаний з людською природою та спирається на вроджену здібність (світло) розуму, завдяки якому людина з легкістю пізнає що є зле, а що є добре, що треба чинити, а чого уникати (чини добро і уникай зла – християнська праведність – *О.Ш.*), щоб відповідати своїй природі та найвищій меті свого життя (яким є спасіння – *О.Ш.*)⁴⁸.

З посиланням на Катрайна Конрад писав, що існування морального природного закону засвідчує наша свідомість, загальне переконання людства та життєвий досвід. Змістом природного закону, як далі зазначає отець, є найзагальніші моральні приписи, що містяться в декалозі. Природний закон нормує не лише індивідуальне життя людей, але й їхнє громадянське, родинне, державне, суспільне з його законами, потребами й обов'язками, господарське життя.

Цей природний закон застосовує для людських актів совість, яка є практичним судом розуму про їх моральність, тобто відповідність або невідповідність закону. Проте, ні природний закон, ні совість не можуть змусити волю до необхідних актів. Воля є вільна. Її обмежує почуття обов'язку зберігати природний закон і слухати голосу переконаної у своїй правоті совісті, якщо людина обирає жити згідно вимог своєї природи, тобто удосконалювати себе й з Божої волі досягнути мету свого життя – вічність⁴⁹.

Ліберали, на переконання отця, розглядають цю свободу людської волі як абсолютну незалежність людини від будь-якого закону, хіба від створеного нею самою. На такому твердженні групується так звана індивідуальна автономія волі. Обов'язок дотримуватися державного закону (тобто людського – *О.Ш.*) ліберали пояснюють суспільним договором Руссо, оскільки

⁴⁸ о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn 'oyi sotsiologiyi. Persha chast'*. Liberalizm, s. 42–43.

⁴⁹ Ibid., s. 43.

в загальній волі народу, яка представлена в держаних законах, міститься воля кожної людини⁵⁰.

Розуміння лібералами природи людини як доброї за Руссо Конрад трактує як звільнення людини від виконання природного і Божого закону. Таке унезалежнення призводить до обоження людини; вона сама собі законодавець і сама собі підвладна. Саме в цьому полягає, на думку філософа, найбільша хиба лібералістичної теорії, яка невимовно кривдить людську природу, що має свої природні вимоги, передбачені цими законами для свого удосконалення й добробуту⁵¹.

Оскільки для оборони своєї концепції людської свободи ліберали беруть аргументи з теорій “стану природи”, “оптимізму Руссо”, “суспільного договору”, “еволюціонізму”, “релігійного індеферентизму”, “незалежної етики”, то мислитель розглядає їх більш детально. Першу, згідно якої люди походять від тварин й жили тваринним життям без прав і законів, керуючись інстинктами, Конрад вважав неісторичною. Оскільки історія на підставі досліджень не тільки не згадує, а й виключає такий стан. Людина завжди співжила з іншими людьми для спільного добра. Навіть первісне плем’я було і є загальнорелігійним, морально свідомим із власним поступом, що не зустрічається у тварин⁵².

Що ж до “оптимізму Руссо”, тобто віри в доброту людської природи, то тут Конрад зазначає, що згідно християнського вчення первісні люди були наділені Богом більшою схильністю до добра ніж до зла, але втратили її для себе та потомства через падіння у гріх. У цьому питанні Конрад погоджувався із Бідерляком, який також зазначав, що католицька наука тримається золотої середини між оптимізмом Руссо та песимізмом Лютера, який вважав, що людина сама від себе нічого доброго зробити не може⁵³.

На противагу аргументу теорії “суспільного договору” (люди з природи асоціальні, а суспільний стан виник з їх волі в результаті договору) мислитель наводить тезу Аристотеля про суспільне єство людини. Суспільне життя Конрад розглядає як передумову виникнення держави. Підсумовує, що громадське й державне життя виникло з необхідності забезпечити не-

⁵⁰ Ibid., s. 44.

⁵¹ Ibid., s. 44.

⁵² Ibid., s. 44–45. У цьому пункті отець також торкається питання про походження пітекантропа. Посилається на дослідження Юрія Полянського (1892–1975), українського геолога, географа та археолога, з 1931 до 1939 рр. викладача антропології ЛБА, що свідчить про зацікавлення філософа історією.

⁵³ Y. Biderlyak, *Suspil'ne pytamnya: Prychynok do zrozuminnyya yeho suty yeho rozvyazannya, pereklad z VII nim vydannya*, Lviv 1910, s. 38.

обхідні умови для життя людини за вимогами її природної соціальності та з волі Творця⁵⁴.

У світлі католицької науки про завдання держави Конрад заперечує доктрину Руссо про державу як джерело права й етики. До виникнення держави люди вже мали почуття морального обов'язку підпорядковуватися суспільному договору, якби такий існував. Уможливила це потенційно вроджена з волі Творця моральна свідомість кожної людини, пов'язана з природним моральним законом і совістю. Завдяки їй громадяни визначають правомірність державних законів, критикують лихі та схвалюють добрі⁵⁵.

⁵⁴ Конрад не заперечує, що суспільний договір міг мати місце, як і якийсь інше порозуміння між громадянами щодо державної форми правління й конкретної влади, проте, не можна його вважати загальним та необхідним чинником генези самої держави та її влади. Політична влада випливає з природи державного життя, з волі Творця. Вона настільки необхідна, що жодна спільнота не може існувати без неї. Народ, на думку Конрада, сам може обирати носія цієї влади. Однак, незалежно від договору чи згоди громадян, відповідні життєві обставини, або визначніші одиниці можуть визначити державну владу і форму правління, як це відбувається у патріархальному устрої. Відтак, теорія суспільного договору Руссо та Гобса ніяк не пояснює генези громадського й державного життя (о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 45–46).

На думку Конрада компетенції політичної влади випливають з природи держави та її мети, тобто творити такі умови, які потрібні громадянам для їх приватного добробуту, але не досягаються приватною діяльністю, проте, корисні для суспільства. До них належать правовий лад, яким держава забезпечує свободу, права, майно громадян і суспільний добробут. Підтвердження тези про необхідність життя людини в державі з волі Божої мислитель знаходить в енцикліці *Immortale Dei*. А в енцикліці *Quadragesimo anno* – заперечення тези про те, що держава є лише охоронцем правового ладу. Навпаки, вона повинна використовувати всі можливості для того, щоб за посередництва системи законів та налагоджень устрій і керівництво держави сприяли загальному та індивідуальному добробуту. Відповідно, й концепція Руссо про суверенність народу, за якою він визнавався джерелом самої влади як такої і джерелом усякого права та етики, на думку Конрада, не витримує критики. Руссо, наголошує філософ, обґрунтовує свою тезу тим, що народ зрікається своїх прав та свобод на користь держави, необхідних для її виникнення, в вона йому їх повертає. З посиленням на Катрайна Конрад заперечує цю тезу, оскільки нею не можна пояснити володіння державою правами, яких не мають окремі учасники договору, як, наприклад, судити та карати (*Ibid.*, s. 46–47).

⁵⁵ Ні держава, ні народ не можуть бути, на думку Конрада, джерелом права й етики, оскільки часто видають несправедливі та руйнівні закони. За працями В. Катрайна та Йосифа Сліпого філософ демонструє приклади таких: ліквідація приватної власності чи смертна кара за політичні переконання, як це було у більшовиків. Тут йшлося про працю В. Катрайна, *“Від атеїзму до анархізму”* (Львів, 1909) та академічного викладу Йосифа Сліпого *“Віра й наука”* (Львів, 1935). *Ibid.*, s. 47–48.

Доказом Руссо на користь виникнення держави та її влади шляхом суспільного договору є рівність незалежних самих по собі людей. Цю думку Конрад уточнює, що люди справ-

Виступав Конрад і проти “еволюціонізму” Ч. Дарвіна і Г. Спенсера. За французьким економістом та істориком економіки Шарлем Жідом (1847–1932) висував положення про те, що у боротьбі за існування не завжди виживають найкращі, часто перемагають найгірші. Ліберали не зауважували, що боротьба слабших та сильніших не ведеться у середині певних родів, а лише між родами, як то kota та миші. До людей ця теза не повинна застосовуватися, вважав Конрад, хіба між ними та тваринами, на які ті полюють⁵⁶.

Сукупність вимог лібералів у релігійно-моральній сфері отець об’єднує в пункті про “релігійний індивідуалізм”. Кожну з них Конрад розглядає окремо. Розпочинає зі свободи совісті, під якою ліберали розуміють необмежену свободу думки, дії і розмови в справах совісті. Із посиланням на енцикліку *Libertas* він писав, що у цьому питанні свободи совісті немає. Є лише обов’язок, адже людина зобов’язана поступати згідно своєї совісті, навіть якщо вона несвідомо помилкова. Про свободу совісті можна говорити, коли йдеться про право людини формувати власну певну совість, яка відповідатиме правді і законам і допомагає чинити справедливо, незважаючи на жодну владу чи людський осуд. Влада ж може заборонити вчинки за певною совістю лише тоді, коли є помилковими згідно Божого та природного законів⁵⁷.

З приводу свободи релігії отець за працею про релігійні, моральні та соціальні питання італійського католицького єпископа Джеремії Бономеллі (1831–1914), писав, що у релігійних справах немає свободи-сваволі, але є обов’язок совісті. Відповідно, людина зобов’язана пізнавати правдиву релігію, яку Бог їй об’явив. Коли ж людина пізнала правдивість того Об’явлення, то повинна його прийняти як Божий імператив, оскільки не може до нього ставитися індивідуально⁵⁸.

Свобода слова та друку, на думку філософа, є також питанням меж толерантності та цензури. Він задається питанням, чи можна урівнювати в правах правду і брехню? Відповідь вже передбачає певне обмеження,

ді рівні щодо своєї природи та природних прав, яких ніхто не має права відібрати, навіть держава. Однак, ця природна рівність не скасовує індивідуальних, станових, професійних та соціальних різниць. Залежність одних від інших є очевидною, не тільки з волі сторін, а й з вимог природного ладу. Не є індивідуально рівні батько і дитина. Дитина є залежна від батька з вимог природи й Божої волі, а не зі своєї. Такою, на думку Конрада, є і залежність громадянина від легальної державної влади (*Ibid.*, s. 49).

⁵⁶ Отець зазначав, що сам Дарвін застерігав соціологів від застосування його теорії до суспільної економіки, бо в гонитві за грішми не завжди перемагають найкращі та найдібніші (*Ibid.*, s. 50).

⁵⁷ *Ibid.*, s. 51–52.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 52.

сперте на чіткому розумінні добра та зла. Звідси, свободу поширення якоїсь неправди з поганими наслідками держава, світська чи церковна влада, відповідно до своїх повноважень має право і обов'язок обмежити. Така цензура, на думку Конрада, є виправдана, оскільки служить добру для загалу⁵⁹.

Не погоджується філософ і з тим, що релігія має бути приватною справою. Конрада турбувало й питання верховенства державної влади над церковною та його наслідки. Із посиланням на Катрайна отець зазначав, що держава, як і людина, зобов'язана природним законом визнавати правдиву релігію та практикувати її, бо Бог є їхнім Творцем. Уже Аристотель, Платон, Плутарх, Цицерон писали про важливість державного культу. А пророк Ісайя вказує на загибель держави, яка не служить Богу. Вислови відомих особистостей, навіть тих, чиї погляди були неприйнятними для Конрада (Н. Макіавеллі, Вольтер, М. Робесп'єр, навіть Руссо, з яким отець найбільше дискутує), наводяться мислителем як аргументи на користь такої позиції⁶⁰.

Продовжуючи тему врегулювання відносин між державою та Церквою, отець зазначає, що інколи державній владі необхідно утриматись від виконання цих засад з метою уникнення більшого лиха та збереження внутрішнього спокою, толеруючи навіть відокремлення Церкви від держави⁶¹. Конрад не пояснює за яких обставин, однак, ймовірно, йдеться не про християнські, а про багатоконфесійні держави.

⁵⁹ Ibid., s. 51–53.

⁶⁰ Ibid., s. 53–54.

⁶¹ Торкається цього питання детальніше в окремому пункті, присвяченому питанню відокремлення Церкви від держави. Уточнює, що поділ, якого домагаються ліберали, треба осудити. Однак, інколи можна толерувати, або навіть бажати. Тут отець виважено і делікатно пояснює, що це можливо лише тоді, коли відокремлення передбачає повну свободу дій для Церкви, а не поневолення, при якому можливо лише виконання своїх функцій. Буває так, що таке відокремлення береже Церкву від надмірного втручання держави у її справи, виховання кліру, надання душпастирських посад тощо. У таких випадках відокремлення буде меншим лихом і навіть може сприяти більшій свободі Церкви, тому його можна навіть вважати бажаним. Наводить приклад США, де попри відокремлення Церква має повну свободу. І там такий стан є виправданий, оскільки в державі діє до двохсот різних сект.

Розглядає мислитель й релігійну і політичну толеранцію. Релігійну розуміє як релігійний індивідуалізм або замаскований атеїзм, за якого держава легковажила б значення релігії, даючи однакову підтримку правді і брехні, добру і злу. Тоді як політична не визнає рівноправності всіх конфесій, не апробує їх, не підтримує позитивно, але дає їх визнацям свободу релігійного культу, громадську та політичну рівноправність. За посиланням на енцикліку *Immortale Dei* мислитель пише, що така толеранція є допустима та практикована з огляду на потребу збереження громадського порядку, уникнення гіршого лиха й забезпечення індивідуальних прав громадян (Ibid., s. 55–56).

На противагу ідеї лібералів про “незалежну етику”, тобто відокремлену від релігії⁶², Конрад зазначає, що вона не може бути об’єктивною, як і життя за нею дійсно моральним. Природний закон вимагає культу Бога, який є досконало об’єктивний, як і встановлена Ним мораль. Практика доводить, що з упадком релігійності зростає число злочинів, самогубств і розлучень, що свідчить і про зниження рівня моралі⁶³.

Торкається Конрад і питання ставлення до моралі в державі. Мораль, за Конрадом, не може бути лише приватною справою громадян, як того вимагали крайні (класичні) ліберали, та, zarazom, піддаватися безпосередньому державному контролю. Держава у цьому питанні повинна дотримуватися відповідного балансу: дбати про мораль громадян, оскільки вона є підвалиною суспільного ладу, й не створювати для них спокус шляхом публічної пропаганди неморальних речей⁶⁴.

Пишучи про політичний лібералізм, Конрад розглядає притаманний йому принцип суспільного атомізму, який дозволив запровадити “арифме-

⁶² Конрад розглядає три системи незалежної етики. Перша, моральний емпіризм, критикується мислителем за те, що метою життя визнає земне, а не вічне добро, особисте і суспільне. Він заперечує останню мету життя – небо, нівелює найвищу вартість моралі, абсолютність обов’язку, викривляє розуміння добра і зла. Моральний сенсизм філософ критикує за те, що приймає за найвищу норму морального життя ірраціональні, чуттєві чинники. З посиланням на Катрайна зазначає, що зводить мораль до релятивізму і скептицизму, оскільки узалежнює її від індивідуальних переживань, які є суб’єктивні та мінливі. Моральний раціоналізм, класичним представником якого є Кант з його моральним автономізмом, Конрад вважав найбільш відповідним ліберальному духу. Отець писав, що Кант у своїй *Критиці практичного розуму* пояснює факт існування загальної моральної свідомості походженням від категоричного імперативу автономного практичного розуму. Моральним добром є лише добра воля, яка виконує категоричний наказ з почуття обов’язку. На думку Конрада, Кант відкидає навіть християнську мораль за те, що допускає санкцію вічного життя, діяльність з милосердя, з огляду на Бога, з бажання посвяти для добра свого або інших тощо (Ibid., s. 57–58).

Конрад погоджується з тим, що автономізм Канта перевершує попередні системи незалежної етики підкресленням значення обов’язку як моральної спонуки діяльності, вартістю наміру доброї волі, визнанням загальності моральної свідомості у людей та незмінності закону. Головна проблема в тому, що моральний автономізм Канта зводить мораль до чисто теоретичного формалізму й суб’єктивізму. Відтак, мораль Канта творить з людини самої в собі абсолютного законодавця та виконавця. Змінює й розуміння обов’язку, не дає жодних об’єктивних рацій, щоб пояснити абсолютну необхідність послуху категоричному наказу, призводить до морального індивідуального анархізму. Етика без релігії, на думку Конрада, це витвір самої людини, яка творить і руйнує його відповідно до своїх бажань, добрих чи злих (Ibid., s.58–59). Неприйняття вчення Канта є характерною рисою раннього неотомізму. Спроба поєднати суб’єктивний та об’єктивний ідеалізм мав місце у трансцендентальному томізмі.

⁶³ Ibid., s. 56–57.

⁶⁴ Ibid., s. 60.

тичну більшість” як суверенну волю народу, а насправді – під її формою – волю сильніших над слабшими, поставивши силу понад право⁶⁵. Проблема арифметичної більшості може стосуватися як проблеми загального виборчого права, так і прийняття будь-яких рішень у державі. Хоча Конрад докладно не пояснює це питання, однак звертає увагу на те, що добрі наміри не завжди призводять до добрих наслідків, як у випадку робітничого питання. Ліберальні ідеї принесли робітникам, не готовим до нових реалій, зубожіння замість багатства.

Більш докладно про принцип більшості пише Ушенічник. Пояснює, що у модерних конституційних державах на підставі більшості приймаються рішення та творяться закони. Однак, Папа Пій IX в енцикліці *Quanta cura i Syllabus errorum* (1864) засудив цей принцип, оскільки більшість не завжди підтримує добрі й справедливі рішення. Тобто, немає правдивої легітимності, якщо підґрунтям її діяльності не є природний та Божий закони⁶⁶.

Держава у Конрада є певною суспільністю (спільністю – *О.Ш.*), моральною та сталою сполукою громадян, які спільною й організованою діяльністю прямують до спільної мети. Вона є відмінною від одиниць моральною особою, зв’язаною моральними зв’язками, має свої буття, ціль, права та обов’язки, власний провід – владу. Держава є моральним організмом, в якому його поодинокі члени й групи, зберігаючи свою самостійність, співпрацюють для добра цілості⁶⁷. Цю думку мислитель формує на протигагу погляду про те, що суспільство, як і держава, є лише сукупністю одиниць. У цьому питанні він суголосокий з католицькими мислителями-неотомістами.

Так, Шиманський з цього приводу зазначав, що суспільство є і кількісним і якісним явищем. Люди в ньому пов’язані кривними зв’язками, зв’язками приязні і любови, які підсилюють спільні зацікавлення, а також діяльністю, функціями, обміном товарів та послуг. Як наслідок, у суспільстві з’являються залежності, підпорядкування і головування, повчання чи керівництва та послуху тощо⁶⁸. З цим погоджується Конрад. З посиланням на Пешу, він пише, що немає жодної одиниці без тривалого зв’язку із суспільністю та залежністю від неї. Спочатку родина підтримує одиницю, а тоді суспільство й різноманітні організації, які торять для неї умови буття та розвитку⁶⁹.

⁶⁵ Ibid., s. 60.

⁶⁶ Dr. A. Ushenichnik, *Osnovy sotsiologiyi*, s. 43.

⁶⁷ о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 60.

⁶⁸ X. A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1938, s. 8.

⁶⁹ о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 60.

З посиланням на Тому Аквінського Шиманський пише, що суспільство є організованою цілістю, у відповідності з моральним, правовим, економічним порядком. Однак, воно не є субстанцією, не має власної індивідуальної волі та розуму. По відношенню до суспільства можна говорити про спільну діяльність, почуття та спільну моральність. На тій природній підставі височіє суспільство як містичне тіло Христове. Оскільки суспільство об'єднує одиниці, то існує добро загальне, відмінне від суми дібр приватних, але необхідне для їх існування. Турбота про загальне добро належить державній владі. Воно є рацією існування⁷⁰ З посиланням на Грабського⁷¹, Конрад писав, що “публічний добробут” не є арифметичною сумою індивідуальних дібр, але чимось більшим, оскільки в ньому всі беруть участь для свого власного добра⁷².

Що ж до форми правління, то отець зауважує, що лібералізм визнає тільки демократично-республіканську. Конрад вважав це помилкою. Форми правління не детерміновані природним законом, залежать від громадян, а їх раціональність – від успішності в досягненні мети держави. Мислитель вважав, що тогочасна демократія показала себе не надто успішною для доброго правління і часто є лише етикеткою фальшивої волі народу. У демократичному устрої часто керують громадянами не найкращі суспільні діячі, а “найліпші горлачі, яким байдуже публічне добро, а передовсім вони дбають про це, щоби якнайдовше втриматися на своїх становищах та їх використати для своїх егоїстичних цілей”⁷³.

Конрад писав, що державний лад повинен відповідати вдачі народу та узгоджуватися з його потребами, культурою, освітнім рівнем, традицією⁷⁴. В цілому Конрад не виступав проти демократії, проте вважав, що громадяни повинні бути до неї готові не тільки за вдачею чи традицією, а й за своїм культурним та освітнім рівнем, наприклад, дбати про совісне виконання своїх обов'язків, знати та вміти юридично грамотно відстояти свої права, могли об'єктивно оцінювати кандидатів на посади та їх передвиборчі гасла. В іншому випадку демократія може привести до влади, наприклад, популістів чи, навіть, злочинців. Також принцип арифметичної більшості як критерій правди, справедливості й ладу в економічному та суспільному житті, на думку Конрада, не мав добрих наслідків для демократії й призвів до впровадження інших форм правління – фашизму, корпоративізму, етатизму⁷⁵.

⁷⁰ X. A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, s. 9–10.

⁷¹ S. Grabski, *Ekonomja społeczna. 1, Socjologiczne podstawy ekonomji*, Lwów [b.r.], s. 52.

⁷² о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologiyi. Persha chast'. Liberalizm*, s. 60.

⁷³ Ibid., s. 61.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

Конрад зауважував, що можуть бути виправданими аристократична й монархічна форми правління⁷⁶. У цьому він суголосний з Ушенічніком. Словенський неотоміст писав, що природний закон передбачає наявність суспільної влади, яка повинна контролювати працю та заходи для суспільного добробуту. Форми ж влади можуть бути різні: монархічна, аристократична, демократична або їх комбінації. Окрім республіки, наприклад, демократична монархія⁷⁷.

Наскільки українцям імпонувала аристократична чи монархічна форми правління? Відколи західноукраїнські землі опинилися під владою іноземних держав, українці поступово втрачали власну аристократію, право на освіту та свободу, що значно звужувало джерела формування так потрібної інтелігенції. Церква стала єдиною інституцією для українців, яку не можна було просто так заборонити чи скасувати. Саме священничий прошарок поступово займав місце української шляхти й ставав джерелом формування інтелігенції. Вже з кінця XIX ст. зі священничих родин походять майбутні вчителі, вчені, лікарі, адвокати. Ймовірно, ця тенденція імпонувала Конраду. Молода українська католицька інтелігенція, на думку мислителя, могла стати основою для розбудови української державности й, підтримавши релігійний ренесанс у країнах Європи та Америки, ефективніше розвивати на його основі різні галузі суспільної діяльності⁷⁸. Філософ також симпатизував монархії й поглядам Вячеслава Липинського, на які спирався в одній з своїх публікацій⁷⁹.

Важливо зазначити, що Конрад розглядає питання, що торкаються загального виборчого права, влади, форм правління у межах політичного лібералізму. Ушенічнік, наприклад, розглядає питання влади і конституції, виборчого права, засади більшості в межах проблеми релятивності. Так, загальні моральні принципи й встановлені Богом закони дають соціальному життю тільки загальний напрям, який має багато індиферентних можливостей⁸⁰.

Наступне питання у Конрада – державний інтервенціонізм, який повинен починатися там, де закінчується приватна спроможність громадян. Лібералізм, на думку Конрада, вимагає замало, обмежуючи діяльність держави поліційними функціями, нівечить її завдання у постачанні громадського добробуту⁸¹. Роздумами про роль держави в житті її громадян Конрад завершує пункт, присвячений політичному лібералізму.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Dr. A. Ushenichnik, *Osnovy sotsiologiyi*, s. 41.

⁷⁸ о. Dr. M. Konrad, *Moderna menta 'lnist i katolytsyzm*, „Meta” 1934, Ch 26, s. 4.

⁷⁹ о. Dr. M. Konrad, *Korporatyvnyi ustroi hromadianstva*, „Meta” 1935, Ch 7, s. 3.

⁸⁰ Dr. A. Ushenichnik, *Osnovy sotsiologiyi*, ukr. pereklad о. M. Firaka, L'viv 1927, s. 30–46.

⁸¹ о. Dr. M. Konrad, *Osnovni napriamky novini 'oyi sotsiologiyi. Persha chast'.* Liberalizm, L'viv 1936, s. 61–62.

Власне бачення лібералізму М. Конрад формував у межах католицької соціології (чим пояснюється, зокрема, розгляд економічного лібералізму) на засадах раннього неотомізму та соціального вчення Католицької Церкви. Розглядав лібералізм політичний (у філософському, релігійному та моральному вимірі) й економічний (найвиразніше – у вимірі християнської етики). Виділяв крайній (класичний), поміркований та псевдокатолицький лібералізм. Мислитель не засуджував повністю цю традицію політичної думки. Під впливом А. Ушенічника хоча і визнавав позитивні сторони лібералізму, проте, з метою покращення, своїм завданням вважав його критику у всіх незгідних з християнською етикою та життєвою практикою засадах.

Дослідження рецепції праць католицьких мислителів у поглядах Конрада на лібералізм вказує, з одного боку, на вплив їхніх ідей у формуванні поглядів отця, а з іншого – відтіняє результати власних пошуків мислителя. Про добру обізнаність філософа на тему лібералізму свідчить поданий Конрадом історичний екскурс проблеми та посилання на оригінали праць його попередників та відомих філософів, мислителів, економістів, зокрема Локка, Монтеск'є, Руссо, Канта, Рікардо, Міля та ін. У питаннях політичного й економічного лібералізму мислитель посиляється на енцикліки Римських Архієреїв, а саме: *Libertas, Immortale Dei Rerum Novarum, Quadragesimo anno*, на праці Й. Бідерляка, С. Грабського, Г. Шенберга, Л. Каро, А. Ушенічника та інших. Розгляд історії псевдокатолицького лібералізму Конрад пише під впливом А. Рошковського, А. Шиманського, Х. Романовського, Л. Каро. Етичні питання найчастіше розв'язує за напрацюваннями В. Катрайна. Отже, вирішальний вплив на формування поглядів Конрада мали католицькі філософи-неотомісти, економісти, представники соціального католицизму.

Висвітлення лібералізму Конрад розпочинає з викладу історії його формування у філософському вимірі, який дозволяє читачеві краще зрозуміти появу ідей. Відомі йому автори в більшості коротко згадують історію питання. Католицькі мислителі більш зорієнтовані на висвітлення економічних питань (проблеми виробництва, рільництва, відношення праці до капіталу тощо) та їх критики з погляду християнської моралі. Через їх призму розглядають коротко лібералізм, поряд з іншими ідеологіями, як одну з суспільно-економічних течій. Конрад повністю присвячує своє дослідження лібералізму. У його межах він розглядає питання політичного й економічного характеру у філософському, релігійному та моральному вимірі, зокрема торкається тем про форми правління, державне регулювання у моральній, релігійній, економічній сфері, свободи совісті, відокремлення Церкви від держави тощо. Це дозволяє говорити про підхід Конрада до лібералізму не лише як до суспільно-економічного явища, а й ідеї політичної філософії.

Bibliografia

- Biderlyak Y., *Suspil'ne pytannya: Prychynok do zrozuminnya yeho suty yeho rozvyazannya, pereklad z VII nim vydannya*, L'viv 1910.
- Bocheński J. M., *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów 2006.
- Górski K., *Nacjonalizm a katolicyzm*, Kraków 1934.
- Grabski St., *Ekonomja społeczna. I, Socjologiczne podstawy ekonomji*, Lwów [b.r.].
- Hogan W. F., *Aeterni patris* [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University of America 2003, V. 1, p. 147–148.
- Holovyn B., Shavaryn M., o. *Konrad Mykola Yosypovych* [w:] *Ternopil's'kyi entsyklopedychnyy slovnyk*, t. 2. K–O, Ternopil' 2005.
- Konrad M. Dr. o., *Korporatyvnyi ustrii hromadianstva*, „Meta” 1935, Ch 7, c. 2–4.
- Konrad M. Dr. o., *Moderna menta 'Inist i katolytsyzm*, „Meta” 1934, Ch 26, c. 3–5.
- Konrad M. Dr. o., *Osnovni napriamky novitn'oyi sotsiologii. Persha chast'. Liberalizm*, L'viv 1936.
- Krotoski K., *Nacjonalizm a Kościół katolicki: uwagi na czasie*, Kraków 1930.
- Liberalizm. Liberalna tradytsiya politychnogo myslennya vid Dzhona Lokka do Dzhona Roulza: Antologiya*, Upor. O. Protsenko, V. Lisovyi, 2-ge vydan. (pereroblene i dopovnene), Kyiv 2009.
- Lishchynska O., *Ukrainskyi neotomizm: osoblyvosti, idei, predstavnyky*, „Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya: filosofski nauky” 2001, vyp. 3, s. 213–220.
- Lisovyi V., Protsenko O., *Natsionalizm, natsiya ta natsionalna derzhava* [w:] *Natsionalizm. Teoriyi natsiyi ta natsionalizmu vid Yohana Fihte do Ernesta Gelnera: Antologiya*, Upor. O. Protsenko, V. Lisovyi, 2-ge vydan. (pereroblene i dopovnene), Kyiv 2006.
- Nacjonalizm a katolicyzm: Opiniye biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych*, przełożył z franc. ks. J. Puszynianka, Poznań 1927.
- Romanchuk L. Savran V. *Vyprovovuvani yak zoloto v hornyli*, Knyha druha, L'viv 2014.
- Sheremeta O., *Dekomunizatsiya doslidzhen' istoriyi filosofiyi Ukrayiny: o. M. Konrad ta yoho krytyka sotsialistychno-komunistychnoyi mental'nosti*, „Ukrainoznavchyyi almanakh” 2020, Vypusk 27, c. 147–153.
- Sheremeta O., *Kontekst socjologiczny historyczno-filozoficznych badań ideologii liberalizmu Mykoły Konrada*, „Studia z Historii Filozofii” 2021, nr 4, s. 83–100.
- Sheremeta O., *Natsionalna identychnist, natsiia, natsionalna derzhav: teoretychni zauvahy do rozuminnia poniat* [w:] *Zakhidnoukrajinska Narodna Respublika: vidhomin stolittia: Zb. Materialiv vseukrajinskoj naukovoï konferentsii do 100-richchia utvorennia ZUNR (Berezhany, 6 lystopada 2018 r.)*, Ukladachi: Olena Luhova, Bohdan Luhovyi, Berezhany 2018.
- Sheremeta O., *Ojciec Mykoła Conrad: recenzje jako źródło rekonstrukcji historyczno-filozoficznych poglądów myśliciela*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 3, s. 191–208.
- Sheremeta O., *Transformatsiya pohlyadiv na liberalizm yevropeyskykh katolytskykh mysliteliv ta yiyi retseptsiia u doslidzhenni M. Konrada*, „Visnyk L'vivskoho universytetu. Seriya filosofski nauky” 2021, nr 28, s. 59–70.
- Sheremeta O. Yu., *Etychni ideyi mytropolity Andreyi Sheptytskoho u relihiino-filosofskomu konteksti kintsya XIX – pershoyi polovyny XX st.: dys. ... kand. filos. nauk*, Kyiv 2010.
- Sheremeta O. Yu., o. *Mykoła Konrad: formuvannia ukrainskoi natsionalnoi identychnosti u konteksti problemy „natsionalizm ta katolytsyzm”*, „Multyversum” 2019, nr 1–2, s. 49–81.
- Shymonovych Y., *Istoriia politychnoi ekonomii: (skorochenyi kurs liektsii)*, Lviv 1923.
- Svityl'nyk istyny: Dzhherela do istoriyi Ukrainskoyi Bohoslovs'koyi Akademiyi u L'vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyia I, Toronto–Chikaho 1973.

- Svityl'nyk istyny: Dzherela do istoriyi Ukrainskoyi katolytskoyi Bohoslovskoyi Akademiyi u L'vovi 1928–1929–1944 rr.*, upor. Pavlo Senytsia, Chastyna II, Toronto–Chikaho 1976.
- Szałata K., *Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu 1935 roku [w:] Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów*, red. nauk. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014.
- Szymański A. X., *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1938.
- Ujejski J., *Nacyonalizm jako zagadnienie etyczne*, Kraków 1917.
- Ushenichnik A. Dr., *Osnovy sotsiologii*, ukr. przekład o. M. Firaka, L'viv 1927.
- V. D., *Retseziia na „o. D-r M. Konrad. „Narys starynnoyi istoriyi fil'osofiyi”*, „Dzvony” 1938, Ch 4–5, s. 202–203.
- Woroniecki J., *O narodzie i państwie*, Przekład z języka łacińskiego R. Maliszewski, Lublin 2004.
- Zavhorodniy Yu. Yu., *Retseptsiya indii'skoyi filozofiyi v Ukraini: Liniya ved (1840–1930 rr.)*, Kyiv 2013.

**Konrad's ideas of political philosophy in the religious-philosophical context
at the end of the 19th-first half of the 20th century:
liberalism, nationalism, socialism**

Summary

The article draws attention to the key theses of Konrad's vision of nationalism and socialism. It pays particular attention to examining the understanding of liberalism, particularly, one of the political kind. Konrad's own vision of liberalism, socialism and nationalism was shaped by early neo-Thomism, the social teaching of the Catholic Church and neo-Thomist philosophers. As part of his research, Konrad considers political and economic issues in philosophical, religious and moral terms, which allows considering Konrad's approach to liberalism not only as a socio-economic phenomenon, but also as an idea of political philosophy.

Keywords: Mykola Konrad, neotomism, liberalism, socialism, nationalism.