

**ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА**

На правах рукопису

Галань Наталія Володимирівна

УДК 81:1(470+571)"18/19"

**ФІЛОСОФСЬКО-КРИТИЧНИЙ ДИСКУРС
У ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ
УКРАЇНСЬКИХ РАДЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ
1920-х – ПОЧАТКУ 1930-х РОКІВ**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник –
Гоян Ігор Миколайович
доктор філософських наук,
професор

Івано-Франківськ – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	15
1.1. Історіографія та джерельна база дослідження теоретичній спадщині українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років	15
1.2. Методологічні основи та висхідні принципи дослідження	30
Висновки до 1 розділу	39
РОЗДІЛ 2. СВІТОГЛЯДНО-ІДЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КРИТИКИ У ПРАЦЯХ УКРАЇНСЬКИХ РАДЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ 20-Х – ПОЧАТКУ 30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ	41
2.1. Формування марксистської методології історико-філософських досліджень в Радянській Україні	41
2.2. Філософсько-ідеологічна критика світоглядних концепцій мислителів української діаспори	51
2.3. Критичний аналіз українськими радянськими філософами ключових тенденцій і постатей західноєвропейської філософії початку ХХ століття	75
Висновки до 2 розділу	89
РОЗДІЛ 3. РОЗРОБКА ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИХ ПРОБЛЕМ УКРАЇНСЬКИМИ РАДЯНСЬКИМИ ФІЛОСОФАМИ 20-Х – ПОЧАТКУ 30 РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ	91
3.1. Філософські дискусії навколо проблеми культурної спадщини та шляхів орієнтації і становлення національного мистецтва	91
3.2. Обґрунтування парадигми масового і елітарного мистецтва в українській радянській філософії 20-х - початку 30 років ХХ століття ...	104
Висновки до 3 розділу	127

РОЗДІЛ 4. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНСЬКИХ РАДЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ 20-Х – ПОЧАТКУ 1930-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ	129
4.1. Філософське осмислення ідеологічних засад марксистської соціально-політичної теорії	129
4.2. Філософсько-ідеологічне підґрунтя марксистсько-ленінського тлумачення сутності нації в інтерпретації вітчизняних філософів	137
4.3. Філософсько-критичний дискурс з приводу розв’язання національної проблеми: між націонал-комунізмом та інтернаціоналізмом	147
Висновки до 4 розділу	165
ВИСНОВКИ	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	177

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Відродження національної духовності актуалізує звернення дослідників і до переосмислення української інтелектуальної спадщини, яка, як відомо, у різні історичні періоди перебувала в неоднозначних ситуаціях. Один із найскладніших та найбільш неоднозначних етапів розвитку філософської думки в Україні припадає на 20-ті – 30-ті роки ХХ століття. З одного боку, це період ідеологізації філософської думки, прагнення підкорити її однозначним ідеологічним кліше, штампам і оцінкам. А з іншого – це період існування «двох» українських філософій: радянської, прив'язаної до марксистсько-ленінського вчення з його акцентовано інтернаціональною (а відтак і антинаціональною) позицією, і емігрантської української філософії, яка, навпаки, намагалася виявити свій національний характер.

У той час, як зарубіжна українська філософія початку ХХ століття неодноразово ставала об'єктом науково-теоретичного аналізу, філософська думка радянської України була некритично визначена догматично упередженою й поки що не отримала свого належного вивчення. Однак, на наш погляд, сьогодні говорити про те, що ідеологізація вітчизняної філософії в радянський період призвела до повної догматизації та зупинки вільної філософської думки, було б передчасно. Адже принципи об'єктивності та історичності наукового аналізу вимагають неупередженого дослідження будь-якого історико-філософського феномену. Очевидно, що формування цілісної картини історико-філософського процесу в Україні неможливе без такого незаангажованого дослідження світоглядних і методологічних підходів філософсько-критичного дискурсу різних періодів розвитку національної філософської думки, зокрема й періоду української радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття.

Таким чином, актуальність дослідження специфіки філософсько-критичного дискурсу в теоретичній спадщині вітчизняних філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття зумовлена пошуків осмисленням ідентичності української філософії. Окрім цього, відсутність завершених досліджень специфіки світоглядних орієнтирів вітчизняних філософів зазначеного періоду призводить до утвердження однобічного погляду на історико-філософський процес. Однак мета історії української філософії полягає в раціональній реконструкції моделей приросту філософського знання української наукової спільноти. Розкриття особливостей світоглядних та методологічних орієнтирів вітчизняної філософської думки 1920-х – початку 1930-х років уможливить заповнення малодосліджених аспектів філософського, культурного та суспільно-політичного самовизначення українського інтелектуального простору.

Поряд із вказаним, наукова актуальність теми дослідження зумовлена фаховою зацікавленістю істориків вітчизняної філософії в здійсненні критичного аналізу конкретно-історичної специфіки формування філософського дискурсу у творчій спадщині українських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття. Напрацювання українських радянських філософів зазначеного періоду представлені не лише широким спектром фахових філософських текстів, а й політичними виступами та мистецькими дискусіями, що було логічним наслідком напруженої соціально-політичної ситуації того часу.

Ступінь наукової розробки теми. Дефіцит цілісного концептуального дослідження філософської думки в Україні 20-х – 30-х рр. ХХ століття тісно пов'язаний з працями тих дослідників, які зосередили свою увагу на окремих аспектах її розвитку. Зокрема, осмисленню особливостей формування світоглядної ситуації в Радянській Україні зазначеного періоду присвячені праці І. Бичка, С. Возняка, В. Горського, М. Кашуби, В. Мельника, Н. Мозгової, І. Огородника, А. Пашука, В. Петрушенка, М. Русина, Ю. Федіва, В. Ярошовця, І. Яхота. Зі свого боку, розкриття своєрідності

основних напрямів філософського пошуку українських радянських філософів у 1920-х – на початку 1930-х років знаходимо у працях Я. Блудова, Г. Вдовиченка, М. Голянича, П. Загороднюка, І. Козій, М. Лук, М. Роженка, Б. Титаренка, Й. Храковського, Я. Юринець та ін.

Формуванню національної свідомості у працях вітчизняних філософів початку радянського періоду присвячені дослідження Л. Дідух, Г. Дичковської, І. Дзюби, А. Кам'янської, О. Кресіна, Дж. Мейса, В. Пахаренка, Л. Плюща, В. Родіна, О. Сичивиці, М. Шкандрія. Філософсько-естетичні пошуки вітчизняних мислителів зазначеного періоду представлені у працях Л. Кавун, А. Колісніченка, Т. Огневої та ін.

Інші важливі аспекти розвитку філософії в УРСР у 1920-х – на початку 1930-х років розглядали у своїх розвідках історики філософії, культурологи, літературознавці, історики: І. Боднар-Терещенко, О. Забужко, Ю. Коваль, І. Кравченко, Ю. Шаповал та ін.

Однак комплексні дослідження проблеми формування філософсько-критичного дискурсу в теоретичній спадщині філософів Радянської України періоду 1920-х – початку 1930-х років в історико-філософській науці на сьогодні відсутні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах інтегральної програми наукових досліджень кафедри філософії та соціології філософського факультету ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» Міністерства освіти і науки України: «Історичний розвиток філософії як чинник світового цивілізаційного процесу» (державний реєстраційний № 0106U003091). Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (протокол № 3 від 30 березня 2010 року) і уточнена 26 травня 2015 року (протокол № 6).

Мета дисертаційного дослідження полягає у теоретичній реконструкції критичної рефлексії філософії, мистецтва й політики як тісно

пов'язаних між собою форм суспільної свідомості у теоретичній спадщині українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років.

Мета дисертаційного дослідження реалізується через вирішення таких дослідницьких *завдань*:

- обґрунтувати особливості світоглядних та методологічних інтенцій вітчизняного інтелектуального дискурсу 20-х – 30-х років ХХ століття та виявити своєрідність його розвитку у цей час;
- розкрити світоглядно-політичні інтенції філософського мислення досліджуваного періоду та виявити його парадигмальні відмінності;
- дослідити світоглядні орієнтири теоретичної спадщини вітчизняних мислителів 20-х – початку 30-х років ХХ століття;
- висвітлити можливість взаємовпливу вітчизняної та західної інтелектуальної традиції;
- охарактеризувати способи вирішення філософсько-естетичних проблем у теоретичній спадщині українських радянських філософів окресленого періоду;
- експлікувати шляхи вирішення національного питання, запропоновані у працях українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років ХХ століття;
- виявити критерії побудови та оцінки «нового мистецтва».

Об'єкт – теоретична спадщина українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття.

Предмет дисертаційного дослідження – філософсько-критичний дискурс в історико-філософських, соціально-філософських та філософсько-естетичних дослідженнях українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття.

Методи дослідження. Теоретико-методологічну основу дисертаційного дослідження склали загальнонаукові принципи наукового пошуку, зокрема, принцип єдності історичного і логічного, принцип розвитку, всебічності та об'єктивності. Останній дав можливість вийти за

рамки наявних у сучасній науці упереджених оцінок філософської спадщини українських радянських філософів 20-х – 30-х років ХХ століття і здійснити її науково та світоглядно незаангажований аналіз. В свою чергу, розкриття закономірностей розвитку вітчизняної філософської думки означеного періоду здійснюється за допомогою, з одного боку, таких загальнонаукових методів як аналіз, синтез, узагальнення, проблемності та порівняння, а з іншого, – діалектичного – з його допомогою розкривалися внутрішні суперечності розвитку інтелектуального дискурсу України початку ХХ ст. Як провідні в дисертаційному дослідженні були також використані методи: порівняльно-історичний, соціокультурний, ситуативного й контекстуального аналізу.

Зважаючи на те, що запропоноване дослідження передбачає інтерпретацію та реінтерпретацію текстів, використовувалися загальні принципи філософської герменевтики, а саме: історичність інтерпретації, невичерпність автентичного складу тексту. При роботі з філософською спадщиною пріоритет належав синхронному методу – він передбачає вивчення переважно тих джерел, які визначають специфіку розвитку філософської думки в чітко визначений хронологічний період. В свою чергу, метод текстологічного аналізу уможлиблював розкриття імпліцитного авторського змісту філософських текстів українських радянських мислителів початку ХХ століття.

Кожен з указаних методів використовувався для вирішення конкретних дослідницьких завдань у відповідних розділах дисертаційного дослідження.

Наукова новизна результатів дисертаційного дослідження полягає у здійсненні цілісної історико-філософської реконструкції українського соціогуманітарного інтелектуального дискурсу 20-х – 30-х років ХХ століття, виявленні основних тенденцій його функціонування та чинників розвитку, що конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

- обґрунтовано доцільність використання терміну «український радянський філософський дискурс», який позначає інтенцію на формування своєрідної органічної єдності основних форм суспільної свідомості 20-х – 30-х років ХХ століття і виявляється на світоглядно-ідеологічному рівні як спрямованість на критичний аналіз основних ідей і концепцій мислителів західноєвропейської філософії початку ХХ століття та концептуальних принципів філософського мислення української діаспори. На цьому тлі показано, що критичний аналіз у цей час залишався чи не єдиним можливим для вільного розвитку філософської думки в УРСР;

- доведено необхідність розмежування в українському радянському філософському дискурсі 20-х – 30-х років ХХ ст. «радянської філософії», «української радянської філософії» та «зарубіжної української філософії», оскільки їхня докорінна відмінність зумовлена світоглядно-політичним спрямуванням філософського мислення. Зокрема, у той час, як радянські мислителі загалом зосереджували свою увагу, насамперед, на обґрунтуванні правомірності базових постулатів марксизму, українські радянські мислителі в межах марксистсько-ленінської парадигми шукали шляхів розв'язання національно-культурних питань у питомо українському когнітивному ключі, зарубіжні українські мислителі намагалися сформувати ідеологічно неупереджений підхід до проблеми українського національного питання;

- виявлено, що спільною та прийнятною для філософів Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття стала формула розвитку культури «пролетарської за змістом та національною за формою», основну роль у формуванні якої повинні зіграти процес творчого опрацювання культурної спадщини, постать митця та художня критика. На цьому тлі узагальнено основні світоглядні орієнтири теоретичної спадщини вітчизняних мислителів 20-х-початку 30-х років ХХ століття, важливе місце серед яких посідають ідеї вільного розвитку особистості і суспільства та національного відродження українського наукового, культурного і соціально-політичного простору;

Уточнено:

- результати критичного опрацювання українськими радянськими мислителями західної інтелектуальної спадщини та підкреслено, що при повному збереженні змістового складника останньої, українські радянські мислителі зосередили свою увагу насамперед на кризовому стані західного суспільства та піддали ґрунтовній критиці ті ідеї, які входили у суперечність з ідеологічними настановами марксизму, зокрема в питанні побудови безкласового комуністичного суспільства;

- критерії побудови та оцінки «нового мистецтва», яке, постаючи результатом вільного вибору стилю та мистецького світогляду, має відображати процес українізації, що може бути реалізований крізь призму амбівалентних світоглядних орієнтирів, а саме через світоглядну орієнтацію на Москву або Захід. Світоглядна єдність національного та пролетарського складників світогляду залишається незмінною константою мистецького світогляду;

Отримали подальший розвиток:

- вивчення соціально-політичних поглядів українських радянських філософів 20-х – 30-х років ХХ століття: показано, що їх формування відбувалося крізь призму амбівалентного взаємозв'язку марксистсько-ленінської та націонал-комуністичної парадигми, а проблема розв'язання національного питання розглядалась як далека перспектива, можлива лише за доби «зближення і злиття націй»;

- експлікація своєрідності українського інтелектуального дискурсу 1920-х–1930-х років, який поставав як синкретична єдність трьох сфер суспільної свідомості: філософії, мистецтва та політики.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що воно пропонує перше цілісне концептуальне дослідження філософської спадщини українських радянських мислителів 1920-х – 1930-х років, тим самим відкриваючи можливість повернути цю спадщину у вітчизняний історико-філософський дискурс.

Практичне значення дослідження. Одержані результати можуть бути використані для подальших наукових досліджень у галузі історії української філософії, а також застосовані при розробці навчальних курсів з філософії, історії української філософії, історії української культури, а також спеціальних навчальних курсів, присвячених вивченню розвитку вітчизняної філософії ХХ століття.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися та доповідалися на Днях науки філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка (м. Київ, 2010, 2011, 2012 рр.); Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів «Харківські студентські філософські читання» (м. Харків, 2010, 2011 рр.), Міжнародній науковій конференції «XXIII Читання присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського» (м. Львів, 2011 р.), III-й Міжнародній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти» (м. Чернівці, 2010 р.), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Українська філософська думка у контексті європейської філософії» (м. Київ, 2011 р.).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 14-ти наукових публікаціях – 6-ти статтях, з них 1 розміщена у вітчизняному фаховому виданні, що внесене до міжнародних наукометричних баз, а 5 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України з філософських наук; та 8-ми матеріалах виступів на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові статті у вітчизняних виданнях, які внесені до міжнародних наукометричних баз:

1. Кіданчук Н.В. Критична рефлексія філософії ХХ століття

українськими радянськими філософами 20-х – початку 30-х років ХХ століття / Н.В. Кіданчук // Науковий журнал «Молодий вчений». Херсон: ТОВ Видавничий дім «Гельветика», 2015. – № 1. – С. 142 – 146.

Наукові статті у вітчизняних фахових виданнях:

1. Галань Н.В. Філософсько-мистецькі пошуки М. Хвильового в контексті марксистко-ленінської естетики / Н.В. Галань // Вісник Прикарпатського національного університету. Філософські і психологічні науки / гол.ред. колегії С.М.Возняк. – Івано-Франківськ: «Плай» ЦІТ, 2011. – Вип.14. – С. 70-75.

2. Галань Н.В. Філософія української діаспори в оцінці українських мислителів 20 – 30-х років ХХ століття В. Юринця і П. Демчука / Н.В. Галань // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. – Харків: Харківський нац. ун-т, 2011. – № 952. – С. 138 – 145.

3. Галань Н.В. Національне питання в українській філософії 20-30-х років ХХ століття (М.Скрипник, М. Хвильовий, С. Семковський, В.Юринець) / Н.В. Галань // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 561-562. – Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 227-231.

4. Галань Н.В. Новітня західна філософія в оцінці українських мислителів 20 – 30-х років ХХ століття / Н.В. Галань // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник» / гол. редактор В.М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2011. – Вип. 47 (№ 5). – С. 248 – 257.

5. Галань Н.В. Постать і творчість Дмитра Чижевського в оцінці філософів Радянської України 20-30-х років ХХ століття / Н.В. Галань // Вісник Черкаського університету. Серія Філософія / гол. ред. А.І. Кузмінський. – Черкаси: Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького, 2011. – Вип.210. – С. 99-104.

Матеріали наукових конференцій:

1. Галань Н.В. М. Хвильовий та деякі аспекти марксистсько-ленінської естетики / Н.В. Галань // Збірник тез та доповідей учасників VII Міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів. – Х.:ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2010. – С. 199-201.
2. Галань Н.В. М. Хвильовий та О.Шпенглер: Український вимір загальноєвропейського контексту / Н.В. Галань // Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція 21-22 квітня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2010. – Ч.ІІ. – С. 10-12.
3. Галань Н.В. Проблема національного питання в українській радянській філософії 20-30-х років ХХ століття (М.Скрипник, М.Хвильовий, С.Семковський, В. Юринець) / Н.В. Галань // Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти: Матеріали III Міжнародної конференції молодих науковців 28-29 жовтня 2010 року – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т., 2010 – С. 145-149.
4. Галань Н.В. Роль і завдання літературно-мистецьких кадрів в контексті становлення «нової епохи» у поглядах М.Хвильового / Н.В. Галань / /Філософія, освіта та освіченість: історія і сучасність: Тези Міжнародної наукової конференції «XXIII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського», 11-12 лютого 2011 року / Відп. за випуск В.Л.Петрушенко. – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2011. – С. 126-128
5. Галань Н.В. Українські мислителі 20-30-х років ХХ століття про новітню західну філософію: підходи, характеристики, проблеми / Галань Н.В. // Збірник тез та доповідей учасників VII Міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів. – Х.:ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2011. – С. 194-195.
6. Галань Н.В. Критика як спроба експлікації діалогу: український філософський простір 1920-1930 рр. / Н.В. Галань // «Дні науки філософського факультету – 2011», Міжн. Наук. конф. (2011; Київ). Міжнародна наукова

конференція «Дні науки філософського факультету – 2011», 20-21 квіт. 2011 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є Конверський [та ін.]. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – Ч. 2. – С. 15-17.

7. Галань Н.В. Особливості оцінки новітньої західної філософії українськими мислителями 1920-1930-х років / Н.В. Галань // Українська філософська думка у контексті європейської філософії: Всеукраїнська наукова-практична конференція (19-20 травня 2011 року): матеріали доповідей та виступів. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2011. – С. 95-97.

8. Галань Н.В. Українська філософія радянської доби (20-30-ті роки): до історіографії проблеми / Н.В. Галань // «Дні науки філософського факультету – 2012», Міжн. наук. конф. (2012; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету -2012», 18-19 квіт. 2012 р.: [матеріали доповідей та виступів]/ редкол.: А.Є.Конверський [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Ч. 2. – С. 20-22.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, які включають в себе десять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації включає становить 198 з них 176 сторінок основного тексту. Список використаних джерел включає 252 найменування та складає 22 сторінки.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія та джерельна база дослідження теоретичної спадщини українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років

Період української філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття важко схарактеризувати однозначно і в єдиному ключі. Це надзвичайно непростий історичний етап розвитку світоглядної картини світу, інтелектуальних пошуків та ідеологічної концентрації української інтелектуальної еліти.

Складність у дослідженні означеного періоду спричинена передусім наявністю чималої кількості різних, відмінних і подекуди протилежних напрямків, течій, ментальних розгалужень у межах філософського дискурсу, часом настільки ідеологічно, культурно й навіть географічно віддалених одна від одної, що дослідник постає перед неможливістю їхньої об'єктивної диференціації, стратифікації й типології. Труднощі викликають і питання, пов'язані з періодизацією, визначенням методологічної бази наукових пошуків у цьому інтелектуальному просторово-часовому континуумі, термінологічним оформленням, зокрема в репрезентації понять «український радянський філософський дискурс» і «український радянський філософ».

Проблематичність в об'єктивному аналізі й вирішенні окреслених питань визначена, безумовно, складною і неоднозначною суспільно-політичною та культурною ситуацією, що виникла в Україні на початку 20-х років ХХ століття. Невдала спроба відродження власної державності в 1917 році, прихід до влади більшовиків, поширення комуністичної ідеології, фактично примусове насадження марксистсько-ленінської світоглядної

парадигми, спроби здобуття державності в Західній Україні, розширення державних кордонів – усе це сукупно й розрізнено слугує підставою для формування складного когнітивного масиву, у межах якого вироблявся власне український радянський філософський дискурс.

Окремого, не менш важливого, поштовху розвитку української філософської думки надав факт еміграції значної частини національних мислителів за межі країни, зокрема до Європи, де було сформовано оригінальну, відмінну від «географічної» України філософську культуру, яка при цьому лишилася питомо українською.

Дослідник аналізованого дискурсу постає перед проблемою визначення меж «українськості» того чи іншого напрямку, течії та й просто філософської думки кожного окремого мислителя – представника тогочасної епохи, де злилися воедино ідеологія, політика, наука й культура. Ця проблема визначена географічними, соціальними й навіть мовними перепонами, врахування яких потребує об'єктивного підходу й незаангажованості.

З огляду на соціально-політичний дискурс і його територіальну проекцію, у межах формування української філософської думки в 20–30-х роках ХХ століття вважаємо за доцільне виокремити два основних напрями, кожному з яких властиві специфічні гносеологічні пошуки, проблематика й методологія.

1. До так званого «західного» напрямку належить філософський спадок, сформований за межами УРСР, зокрема на території сучасної Західної України та Європи.

Для західноєвропейських філософських пошуків 20–30-х років ХХ століття характерним є, по-перше, симбіоз матеріалістичної та позитивістської тенденцій. Їхню проблематику складають теорії обґрунтування раціоналізму, аналіз основних понять логіки наукового дослідження, принципи застосування математичної логіки як засобу теоретико-пізнавального аналізу, а також питання логічної семантики. З-поміж визначних представників цієї школи – Т. Котарбінський, К. Айдукевич, Я. Лукасевич, Й. Саламуха та ін.

По-друге, вагому роль у філософському житті Західної України початку ХХ століття відігравали ідеї неотомізму – типово привнесеної із Заходу течії, яскравими представниками якої були А. Шептицький, Й. Сліпий, Г. Костельник, О. Бачинський. Становленню та поширенню течії сприяла значна кількість діючих на теренах України науково-богословських товариств та інститутів, зокрема: Греко-католицька богословська академія, Греко-католицька духовна семінарія, Інститут св. Йосафата та інші.

Заслуговують на увагу й соціально-філософські пошуки теоретиків Комуністичної партії Західної України (КПЗУ) – С. Татора, П. Козланюка, А. Крушельницького, основна діяльність яких була спрямована на поширення ідей марксизму серед населення.

До «західного» філософського напрямку періоду 20–30-х років ХХ ст. цілком закономірно зараховувати роботи вітчизняних мислителів, які працювали за географічними межами як тогочасної УРСР, так і сучасної України. У досліджуваній період закордоном було утворено значну кількість культурно-громадських, освітніх і науково-дослідницьких осередків, де широко організовувались українознавчі дослідження, передусім у царині філософії. Так, з ініціативи М. Грушевського та за активної підтримки українських громадських діячів й науковців, які працювали закордоном, у 1919 році у Відні було засновано перший Український соціологічний інститут; з 1921 року у Празі розгорнув масштабну педагогічну, науково-дослідну й видавничу діяльність Український вільний університет, відомий у європейському світі такими іменами, як Д. Антонович, Л. Білецький, І. Горбачевський, С. Дністрянський, Д. Дорошенко, О. Колесса, С. Рудницький, С. Смаль-Стоцький та ін.; у 1926 р. було засновано Український науковий інститут у Берліні, а 1928 р. – відкрито Український науковий інститут у Варшаві. Відомими представниками означеного філософсько-освітнього руху закордоном стали Д. Донцов, Ю. Липа, М. Сціборський, Є. Маланюка, Б. Лепкий, Ю. Вассіян, В. Липинський, М. Шлемкевич, І. Мірчук, К. Чехович та ін. Переважна більшість названих

науковців, розпочавши свою дослідницько-освітню діяльність на території сучасної України, була змушена емігрувати з політичних причин, при цьому продуктивний період їхньої творчості припадає саме на час перебування в рідній країні (до прикладу, дослідницька діяльність Д. Донцова виявилася найпродуктивнішою в 1922–1929 роках – під час його перебування у Львові й редагування «Літературно-наукового вісника»). Визначальною рисою науково-пошукової роботи емігрантів аналізованого періоду є розробка української національної ідеї в його радикальній формі – націоналізмі, а також дослідження витоків української культури й філософії, визначення ментальності й векторів духовного пошуку українського народу.

До «західного» напряму належать праці й тих філософів і діячів української культури, які основний період своєї творчості провели за межами сучасної України та які, за влучним висловлюванням В. Горського, «прийшли на зміну національно-свідомому поколінню «Молодої України», зродивши нове покоління української інтелігенції» [53, с. 164]. Яскравими представниками цього покоління стали М. Грушевський, В. Винниченко, С. Єфремов, Б. Кістяківський та ін. Об'єднавчою рисою філософських пошуків названих дослідників стала активна участь у політичному житті України в контексті утвердження Української Народної Республіки як одного із визначальних виявів української державності початку першої чверті ХХ століття. Важливо наголосити, що попри неоднозначну оцінку практичної політичної діяльності цих мислителів, зокрема стосовно утвердження й поширення більшовицької влади в Україні, основною метою їхніх творчих і суспільно-практичних пошуків залишалася розробка української національної ідеї, що особливо позначилося на творчості М. Грушевського й В. Винниченка.

Характерною ознакою філософських і культурних розвідок усіх мислителів «західного» напряму виступає відсутність парадигмальної моделі марксистсько-ленінської ідеології. Це означає, що попри спроби співпраці з радянською владою в межах відповідних наукових інституцій цих діячів у

жодному випадку не можна схарактеризувати як питомо радянських, адже постановка ними проблемних питань і запропоновані шляхи їх вирішення радикально відрізнялися від ідей і теоретичних узагальнень тих радянських філософів, які прийняли постулати марксизму-ленінізму, зокрема щодо національного питання. Відповідно, шляхи вирішення національного питання у працях В.Винниченка, М. Грушевського та інших не були підвладні ідеям панівної на той час комуністичної ідеології.

2. Другим напрямом української філософської спадщини 20–30-х років ХХ століття є «радянський», що виступає об'єктом пропонованого дисертаційного дослідження. До «радянського» напрямку належать українські мислителі – професійні філософи, політичні діячі, публіцисти, письменники й митці, – основний період творчості яких припав на зазначений часовий проміжок і розвивався на території тогочасної УРСР.

Складність характеристики філософських орієнтацій українських діячів цього напрямку визначена передусім впливом політичного чинника, який не лише виступив регулятором ідей і теорій того часу, а й спричинився до чималих труднощів у визначенні світоглядних філософських орієнтацій 20-х – 30-х років у роботах сучасних дослідників.

Основоположним принципом в об'єктивному розгляді філософсько-критичного дискурсу в теоретичній спадщині українських радянських мислителів 1920-х – початку 1930-х років має стати розуміння умов, у які потрапила українська філософія після утвердження радянської влади. Відправною точкою в таких умовах став факт усвідомлення радянськими керівниками необхідності творення нової інтелектуальної еліти України, цілком і повністю підконтрольній владі. Це було пов'язано не лише з марксистським твердженням про пріоритет «базису» над «надбудовою» («базисом» тут виступала комуністична влада, підкорюючи собі всі інші сфери суспільної свідомості, серед яких були і філософія, і мистецтво), а й і з, власне, неможливістю існування будь-якої іншої, відмінної від марксистсько-ленінської, філософії. З огляду на цей факт чимало дослідників схильні

характеризувати 1920-ті – початок 1930-тих років як «чорну пляму» на історії всієї української філософії [53, с. 163]. На нашу думку, це не зовсім так. Зрозуміло, що стверджувати про вільний розвиток філософії і загалом гуманітарного знання в радянській Україні аналізованого періоду не можна, як не можна говорити і про доступ до загальноєвропейських і світових розвідок, що справляло б позитивний різнобічний вплив на формування філософського світогляду й наукової картини світу в українському інтелектуальному просторі. Однак і розглядати цей історичний період як вакуум зі знівельованим філософським поступом не варто, адже навіть у таких умовах українські радянські мислителі залишалися питомо українськими філософами, глибоко зануреними в проблеми національного культуро- і державотворення. Оскільки радянська влада, конституюючи новий суспільно-гуманітарний простір, обмежувала шляхи вирішення цілого пласту проблем національного відродження та культури, філософська «радянська» еліта України набула характеру повної, зовнішньої чи іманентної закоріненості в суспільно-політичні реалії, у межах яких була змушена шукати способів розв'язання питань власне національно-культурного характеру. Цей факт також важливий для вироблення принципів характеристики усього масиву філософських, мистецько-культурних та суспільно-політичних практик в радянській Україні 1920-х – початку 1930-х років, дослідження яких і до сьогодні лишається справою поодиноких інтелектуалів.

У зв'язку із вказаними особливостями доречно означити робочий у пропонованому дослідженні термін *український радянський філософсько-критичний дискурс* як сукупність політично-практичних, ідеологічних і світоглядних процесів, що відбувалися на території УРСР у 20-х – на початку 30-х років ХХ століття. До представників цього дискурсу ми зараховуємо вітчизняних професійних філософів, політичних діячів, публіцистів, письменників і митців, які проживали на території УРСР, ідеологічно і текстуально шліфуючи свою діяльність відповідно до вимог марксистсько-

ленінської парадигми, тим самим отримуючи статус «легітимізованих» радянської владою.

Відзначаючи тісну зрощеність сфер професійних інтересів філософів, політичних діячів, публіцистів, письменників і митців 1920-х – початку 1930-х років, важливо виокремити ті постаті, теоретична спадщина яких містить найбільше власне філософських оригінальних ідей, як-от: М. Аржанов, А. Бервицький, В. Беркович, Н. Білярчик, Е. Берглер, П. Демчук, В. Державин, Є. Гірчак, В. Глухенко, М. Колташов, М. Перлін, І. Очинський, С. Семковський, М. Скрипник, Т. Степовий, Микола Хвильовий, О. Шумський, В. Юринець, та ін. Вважаємо доцільним репрезентувати для найменування означених постатей термін *український радянський філософ УРСР 20-х – початку 30-х років ХХ століття*, адже дослідницька діяльність цих мислителів формує предмет нашого дослідження і якнайбільше відповідає поставленій у ньому меті й визначеним завданням.

Формально представників української радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття ми об'єднуємо в три групи: 1) професійні філософи: А. Бервицький, В. Беркович, Е. Берглер, М. Перлін, Н. Білярчик, П. Демчук, С. Семковський, Т. Степовий, В. Юринець, М. Динник, І. Очинський, В. Глухенко, В. Державин, М. Колташов, М. Аржанов; 2) політичні діячі й публіцисти: Є. Гірчак, М. Скрипник, А. Хвиля, Микола Хвильовий, О. Шумський; 3) письменники та митці: П. Тичина, М. Рильський, Микола Куліш, В. Поліщук, Михайль Семенко, Лесь Курбас та інші.

Виокремлення груп професійних філософів, політичних діячів, публіцистів, письменників і митців зумовлене історико-філософською специфікою теми дослідження та найповнішою, на нашу думку, розробкою філософської проблематики у теоретичній спадщині вищезазначених філософів.

Вивчення історіографічних джерел, присвячених аналізу творчості названих радянських філософів України 1920-х – 1930-х років, також потребує систематизації. При цьому усталений хронологічний принцип, згідно з яким та

чи інша розвідка береться дослідником до уваги відповідно до часу її виходу в світ, на нашу думку, не є оптимальним. Це зумовлено тим, що хронологічна послідовність етапів дослідження має виправданий історичний, але не завжди – історико-філософський контекст. Тому в цьому аспекті актуальним є пошук альтернативних схем історико-філософського розвитку загалом і філософії УРСР 20- початку 30-х років ХХ століття зокрема, адже це зумовлено напруженою тогочасною соціально-політичною ситуацією та відсутністю усталеної сучасної методологічної бази дослідження.

Вважаємо за доцільне репрезентувати таку схему історіографічного дослідження періоду розвитку філософії в радянській Україні в період 1920-х-початку 1930-х років, де основним критерієм поділу критично-аналітичних розвідок виступає подібність їхніх категорійно-парадигмальних установок, ціннісних підходів до досліджуваного періоду, зануреність у єдиний дискурс. Це дасть змогу не лише максимально чітко окреслити можливі підходи до її оцінки, а й виявити причиново-наслідковий зв'язок між ними. У цій схемі виділено три групи історіографічних джерел: 1) «радянська» (20-ті – 30-ті й 60-ті – 80-ті роки ХХ століття); 2) «західна»; 3) «сучасна» (від 1990-х років до сьогодні).

Перша група, умовно виокремлена як «радянська», включає в себе дослідження філософських ідей мислителів 1920-х – початку 1930-х років їхніми «сучасниками»-опонентами (хронологічно 20-30-ті роки ХХ століття), а також власне «ідейними» послідовниками пізнішої радянської епохи (60–80-ті роки ХХ століття).

Оскільки для початку ХХ століття характерна така основна (і єдина) методологічна установка, як марксистко-ленінська парадигма, відхід від якої був неможливим, це позначилося й на критиці філософських ідей 1920-х – 1930-х років, фактично спричинившись до категоричного неприйняття «альтернативних» поглядів В. Юринця, С. Семковського, Миколи Хвильового, П. Демчука тощо. Різка критика, якій було піддано названих діячів після гострих філософських дискусій у 1931 р. і 1933 р., набувала надто звужених

псевдофілософських форм, часто надуманих (як-от суперечка «механіцистів» і «діалектиків»), а подекуди й форм так званої «самокритики» (такими стали, за влучним висловом Д. Донцова, сповнені «галіллеївського каяття» «самовикривальні» статті Миколи Хвильового, В. Юринця, П. Демчука).

Основними роботами першого етапу в проміжку 1920-х – 1930-х років є критичні статті в журналах «Прапор марксизму-ленінізму», «Критика», «Червоний шлях», «Більшовик», низка статей у збірниках. Важливо відзначити, що авторами переважної більшості історіографічної літератури цього періоду стали політичні діячі: М.Скрипник, Є.Гірняк, В. Затонський, О.Шумський, – що підтверджує тезу про тісну взаємодію політики й гуманітаристики того часу.

1960-ті – 1980-ті роки позначені невеликою кількістю фахових досліджень з аналізованої проблематики. Так, протягом тридцяти років було захищено лише три дисертації з тематики української радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття, при цьому вони мали традиційно заангажований для цього періоду характер: «відповідність» чи «невідповідність» філософів тогочасного періоду полягала у «правильній» чи «неправильній» лінії тлумачення ідей Леніна, наявності чи відсутності клейма «буржуазний», «ідеалістичний»: «Дослідження розвитку марксистської філософії у перехідний період дає можливість глибше розкрити теоретичну діяльність В.І. Леніна в післяжовтневий період, роль партії у боротьбі за чистоту ідей ленінізму та його філософської спадщини» [82, с. 131]. Окрім того, основна увага дослідників була зосереджена на висвітленні й характеристиці пріоритетних сфер філософського пошуку вітчизняних філософів Радянської України 1920-х-початку 1930-х років. Чимало дослідників української філософії зазначеного періоду стверджують усталену й пояснювану «духом доби» перевагу тих чи інших сфер філософського знання в загальному масиві спеціальних філософських текстів.

Так, П. Загороднюк відзначає той факт, що «питання про ленінську теоретичну спадщину посідало одне з центральних місць під час філософських

дискусій, що відбувались у СРСР у 20-30-х роках» [82, с. 131], а М. Логвин стверджує, що «в діяльності радянських філософів в Україні ... можна було б виділити два основних моменти. Перший – боротьба за впровадження марксистської філософії як предмета викладання у вищій школі; розробка програми методики і створення перших підручників. Другий – активна участь у боротьбі за перебудову методологічних основ природничих наук у дусі діалектичного та історичного матеріалізму» [138, с. 152]. Підтримує таку думку й харківський дослідник Я. Блудов: «Головними завданнями, які у перехідний період розв'язувались філософами в Україні, як і загалом в Радянському Союзі, були дослідження ленінського етапу в розвитку діалектичного матеріалізму, аналіз теоретичних джерел марксистсько-ленінської філософії і критика буржуазної філософії та філософського ревізіонізму» [16, с. 52].

Вивчення періоду української радянської філософії 1920-х – початку 1930-х років знаходить своє висвітлення в збірниках «Розвиток філософської думки в УРСР», «Исторические традиции народов СССР. Сборник научных трудов», «Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму», «Проблеми філософії» (міжвідомчі наукові збірники різних років), кількох статтях у фахових журналах «Філософська думка», «Философские науки». Це, зокрема, критичні роботи П. Загороднюка, Б. Титаренка, М. Логвина, М. Лука, Т. Манзенка, Й. Храковського, Я. Блудова. Водночас варто зауважити, що попри тотальну марксистсько-ленінську ідеологічну спрямованість роботи, деякі дослідники зуміли вийти за її межі, достовірно вказуючи на особливості розвитку філософії в радянській Україні періоду 20-х – початку 30-х років ХХ століття. Наприклад, М. Лук у статті «Боротьба за марксистсько-ленінську філософію в Україні в 20-30-ті роки» справедливо відзначає «...негативні процеси, які виявились в авторитарності мислення, необґрунтованому звинуваченню ряду філософів республіки у відході від марксизму-ленінізму» [139, с. 16].

Дисертаційні дослідження з проблематики української філософії радянської доби періоду 1960-х – 1980-х років мають фрагментарний і доволі тенденційний характер. Достатньо зауважити, що з аналізованої тематики було захищено в сумарній кількості тільки чотири дисертації, з-поміж яких лише одна – уже в незалежній Україні. Загалом дисертаційні дослідження, написані за часів СРСР, позначені марксистсько-ленінською ідеологією. Основну увагу в них приділено відкриттю ревізіонізму українських мислителів зазначеного періоду, а коло проблем звужене до осмислення оцінки ленінської спадщини в роботах вітчизняних філософів 20–30-х років ХХ століття й заглиблення в проблему наукового атеїзму, критику буржуазних філософських течій та інших, «гостроактуальних» для радянської доби проблем. Окрім того, неодмінним атрибутом тогочасних наукових досліджень є повсякчасне цитування класиків марксизму-ленізму, постанов партійних з'їздів. Наприклад, Й. Храковський характеризував це так: «Передусім має рацію з'ясувати тогочасний процес дослідження теоретичної спадщини класиків марксизму-ленізму та боротьбу філософів-марксистів молодшої Радянської України за обґрунтування ленінського етапу марксистської філософії» [210, с. 7].

Важливо також зауважити, що протягом 1960-х – 1980-х років у філософських розвідках фактично не трапляється оцінок постаті й творчої спадщини Миколи Хвильового. Вочевидь, це пов'язано з його радикальною позицією стосовно низки суспільно-політичних питань сучасного йому періоду.

Друга група історіографічних робіт визначена як «західна». Вона об'єднує низку праць дослідників української діаспори, з-поміж яких – сучасники філософів 1920-х – 1930-х років (Д. Чижевський, Д. Донцов, Є. Маланюк, Іван Багряний) та науковці молодшого покоління українського (М. Шкандрій, Ю. Шерех-Шевельов) і американського походження (Дж. Мейс).

Саме «західному» колу дослідників належить ідейне наповнення терміна «розстріляне відродження», уперше запропоноване Ю. Лавріненком у відомій однойменній антології в ході листування з відомим польським діячем Є. Гедройцом. Органічність і широке застосування в теоретичних пошуках закономірно надали цьому термінові змістової неоднозначності – не лише в контексті добору персоналій (серед представників «розстріляного відродження» сьогодні натрапляємо і на В. Винниченка, і на Миколу Хвильового, і на В. Юринця), а й у спектрі когнітивного наповнення – від соціально-історичного до літературно-побутового. Уведення в термінологічний обіг вислову «розстріляне відродження» – вагоме, але не основне досягнення «західної» групи дослідників радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття. Основна заслуга Ю. Лавріненка та його колег по цеху полягає передусім у тому, що вони чи не вперше наважилися підняти заборонену протягом тривалого часу проблему «віднайдення» несправедливо забутих персоналій української культури та гуманітаристики.

Філософська полеміка «західних» дослідників загалом була зосереджена навколо «літературної дискусії» та однозначної прихильності до «західного», «європейського» варіанту дихотомії «Схід – Захід». Значна увага філософів традиційно була зосереджена й на критиці політичної ситуації в Україні радянської доби.

З огляду на зацікавленість науковців виділеної групи процесом «літературної дискусії», важливе місце у їхніх працях посідала постать Миколи Хвильового. Так, Д. Донцов, оцінюючи творчість письменника, відзначав: «Його [М. Хвильового] драма була в тім, що його романтика не відважилась... знайти для себе своєї матеріальної підстави, а культ плебса – мав уже готову «романтичну» клішу (made in Moscow), якої, знову, не міг прийняти поет» [76, с. 210]. Цікаві оцінки М. Хвильовим пропонує відомий літературознавець та мовознавець Ю. Шевельов (Шерех) у своїх творах «Літ Ікара» та «Хвильовий без політики», де ґрунтовно подає особливості світоглядної еволюції останнього. Ю. Шевельов акцентує на творчості «про

Хвильового», зокрема на роботах Д. Донцова і Є. Маланюка, стверджуючи, що в них передусім розкрито постать Хвильового-митця (проте це не зовсім так, адже в роботах Д. Донцова «Росія чи Європа», «Крок вперед», «До старого спору» значну увагу приділено політичним аспектам спадщини Хвильового), водночас суспільно-політичні аспекти проігноровано: «Памфлети Хвильового сьогодні слід читати до певної міри як історичний документ і образ автора можна в них побачити тільки відсортувавши, що в цих текстах було подиктоване добою, від того, що несло справжню, живу і часто досі актуальну думку і чуття автора» [217, с. 138–139]. Саме Ю. Шевельов наголосив на тому, що Микола Хвильовий, як і вся доба українських інтелектуалів радянської доби, була змушена, за влучним висловленням І. Боднар-Терещенка «жити за принципом задзеркалля», створюючи подвійну інтелектуальну і власно позиційну реальність.

До відомих критиків рецепції українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття належить Іван Багряний, з-поміж статей якого – «Хіба це не жах?», «Реабілітація чи експлуатація?» тощо. Аналізуючи сучасну йому діаспорну літературу, Іван Багряний відзначав, що навіть у відкритій ідейно й суспільно ніші прозахідної української культурної спільноти зовсім не має місця адекватній оцінці діячів українського «розстріляного відродження». У ролі яскравого прикладу такої ситуації публіцист наводив приклад «Слов'янської енциклопедії», виданої в США 1949 року. Обурюючись статтею аноніма В. Петруса, де було піддано нищівній і несправедливій критиці більшість культових фігур українського радянського простору 1920-х – 1930-х років, Іван Багряний писав: «Ціла епоха розстріляного разом з ВАПЛІТЕ українського Ренесансу, так докладно багатьма оцінена й описана, лишиться в українській історії як доказ відваги, героїзму й творчої напруги тієї інтелігенції, тих кращих людей нації» [6, с. 170].

Окрім того, значну роль у дослідженнях теоретичної спадщини українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття

відіграли такі іноземні автори здебільшого українського походження, як Ю. Борис (J. Borys), В. Дмитришин (V. Dmytryshyn), В. Голубничий (V. Hulybnychy). Для всіх згаданих «західних» дослідників важливим виступав факт «віднайдення» творів українських радянських філософів для широкого загалу. Будучи по той бік барикад радянської держави, вони були зацікавлені у вільному й незалежному розвитку національної культури, філософії і політики.

Третя група умовно названа «сучасною», адже її часові (від 1990-х років до сьогодні) межі пов'язані з іменами українських дослідників, які чи не вперше після багатодесятилітнього мовчання наважилися порушити заборонену або / та не висвітлену досі тематику. Особливістю цього етапу є руйнування радянських оцінних схем, традиційно застосовуваних до розв'язання ключових проблем і аналізу постатей аналізованого в дисертаційному дослідженні періоду. Зокрема, варто виділити ґрунтовні праці Г. Вдовиченка, М. Роженка, О. Забужко, Ю. Коваліва.

Сучасні автори зосереджені на питанні національного відродження, піднятого українськими радянськими філософами в 20-х – 30-х роках ХХ століття; на становленні нових культурних орієнтирів доби: «Окремий аспект проблеми становить маргіналізація «національного» в радянський період, що часто-густо спричиняла внутрішній конфлікт позиції гуманітаріїв і суспільствознавців із «загальноновизначеним» курсом» [240, с. 74]. Значний масив у працях сучасних дослідників складають розвідки, присвячені вивченню історико-філософських ідей українських мислителів радянської доби, зокрема П. Демчука, С. Семковського, В. Юринця (статті І. Козія, М. Голяничя, Я. Юринець, І. Дзюби та ін.). Неоднозначність і складність аналізу зазначеного періоду висвітлено в працях таких дослідників історії української філософії, як І. Бичко, В. Табачковський, С. Возняк, В. Ярошовець, М. Кашуба, І. Шудрик, Ю. Федів, Н. Мозгова, В. Мельник, А. Пашук, В. Петрушенко, В. Горський, В. Горлач та ін.

Важливою ознакою сучасних досліджень є дотримання загальних принципів історизму, об'єктивності та системності в історико-філософському

дослідженні, особливо порівняно з «радянською» групою історіографічних джерел. Саме тому сучасні розвідки можна називати комплексними, адже в них системно розглядаються ідеї та пошуки як професійних радянських філософів, так і суспільних діячів, письменників і митців, що формують ментальний конструкт «українське національне («розстріляне») відродження».

Запропонований нами поділ історіографічних досліджень дає змогу продемонструвати панораму підходів до вивчення важливого й неоднозначного періоду розвитку української філософської 1920-х – початку 1930-х років на основі джерельної бази, яку складають: 1) монографії, підручники, статті, виступи й художні твори М. Скрипника, І. Очинського, Миколи Хвильового, В. Юринця, С. Семковського, П. Демчука, Т. Степового, М. Перліна, Е. Берглера, М. Колташова, М. Аржанова, В. Державина, А. Бервицького, В. Берковича, Н. Білярчика, О. Шумського, Є. Гірчака, В. Глухенка, В. Берковича та інших. Значна частина цих джерел була опублікована в газетах, журналах і часописах, які стали основним полем для суперечок, дискусій і висвітлення власних поглядів дописувачів. Такими, зокрема, були журнали «Червоний шлях», «Більшовик», «Літературний ярмарок», «Критика», «Пролітфронт», «Літературний ярмарок», «Прапор марксизму-ленінізму» (з 1932 р. – «Прапор марксизму»), «Життя і революція», газета «Комуніст». Поряд із часописами в аналізований період активно видавалися різноманітні збірники товариств, як-от: «Войовничий матеріаліст», «Спілка безвірників України», планові збірники різних наукових установ, результати різноманітних дискусій, наприклад: «У боротьбі за марксистсько-ленінську філософію», «Філософія і марксизм», «Філософія і національне питання» тощо;

2) історіографічна література, яка включає праці сучасників філософів аналізованого періоду, представників радянської історико-філософської науки та мислителів української діаспори, сучасних істориків філософії: Р. Левика, Д. Донцова, Є. Маланюка, Івана Багряного, Ю. Лавріненка, М. Шкандрія, Г. Костюка, Ю. Шевельова (Шереха), Дж. Мейса, Я. Юринець, І. Козія,

С. Возняка, І. Огородника, М. Русина, М. Голянич, В. Ярошовця, В. Мельника, І. Дзюби, І. Бичка, В. Табачковського, В. Петрушенка, В. Мовчан, М. Кашуби, Г. Вдовиченка, І. Боднар-Терещенка, Ф. Карася, В. Скотного, Ю. Луцького, М. Роженка, Й. Храковського, Б. Титаренка, П. Загороднюка, Ю. Ковалева, О. Сичивиці, А. Пашука, М. Братасюк, М. Логвина, М. Лука, Ю. Вільчинського, О. Забужко, А. Кам'янської, Л. Кавун, М. Зерова, Л. Коломієць, В. Родіна, Д. Острянина та ін.;

3) методологічні праці В. Горського, Т. Ойзермана, О. Забужко, В. Ярошовця, В. Табачковського, І. Бичка.

1.2. Методологічні засади та вихідні принципи дослідження

Визначення методологічних засад і принципів дослідження будь-якого етапу розвитку філософської думки в Україні загалом, а філософського дискурсу 1920-х – початку 1930-х років зокрема, мусить базуватися на підході, влучно описаному В. Горським: «Філософія є не лише прямим породженням, а й своєрідним резюме культури. А тому осмислення філософії будь-якої епохи неможливе поза аналізом культури, що зродила її» [54, с. 11]. Це означає, що аналізуючи історію української філософії визначеного в темі дослідження радянського періоду, важливо усвідомлювати її соціокультурний контекст, вивчати творчу спадщину його представників-мислителів з позицій своєрідної історико-філософської «бритви Оккама», яка має не лише «відтинати» зайві ідеологічні нашарування, властиві цьому періоду, а й ретельно «вирізати» з марксистської маски справдешні елементи оригінальних філософських ідей.

Пошук світоглядних орієнтирів українських радянських філософів 1920-початку 1930-х років варто розглядати як дворівневе явище: це, по-перше, балансування між «дозволенним» і «недозволенним» способом мислення і, по-друге, ствердження власної ідентичності – національної, культурної, філософської. Як уже було зазначено вище, попри те, що становлення чи,

радше, «від-буття» світогляду в тоталітарному суспільстві не могло відбуватися вільно, вітчизняні філософи та суспільні діячі все ж працювали над створенням власної, питомо української ментальної матриці, відмінної від типово радянської.

У цьому контексті О. Забужко зазначає, що «тему роздвоєння, драматичної дихотомізації культури можна без перебільшення вважати своєрідним «мандрівним сюжетом» європейської гуманітарної думки ХХ століття» [80, с. 208]. Справді, проблема роздвоєння культури на «масову», – у буквальному прочитанні радянську, – й «елітарну», тобто національно-свідому, пронизує весь суспільно-гуманітарний пошук у радянській Україні в 1920-х – на початку 1930-х років. Вітчизняні філософи, політичні діячі, митці були змушені маневрувати між офіційними догматами й загрозою щохвилини потрапити в опозицію до тоталітарної машини радянської влади й при цьому творити власну національну («елітарну») культуру. Саме тому всі соціокультурні процеси в Україні зазначеного періоду можна розглядати як постійний конфлікт інтересів – питомо радянських і національних.

Відправною точкою такого протистояння можемо вважати початок процесу українізації, офіційно затверджений на законодавчому рівні в 1922 році. Українізація стала потужним поштовхом для відродження українського культурного руху в 1920-х роках: «Завдяки «українізації» наша культура – вперше після століть колоніального існування, впродовж яких вона змогла вийти на професійний рівень єдино завдяки подвижницьким зусиллям коли вужчого, коло ширшого прошарку інтелігенції, – дістала державну підтримку» [80, с. 209].

Державна підтримка у вигляді партійних постанов відкрила зелене світло для консолідації українських інтелектуалів і політичних фігур у питанні створення національної філософії. Водночас розуміючи всю небезпеку такої консолідації, українські національно спрямовані філософи й політичні діячі були змушені діяти за «правилами гри», встановленими режимом. У цьому знову ж таки виявляється дуалізм аналізованого періоду: українські радянські

філософи, живучи й діючи на території УРСР і, відповідно, «приймавши» марксистсько-ленінську «віру», творили оригінальний, специфічний, питомий національний філософський дискурс, породжений українською культурою.

Цей дуалізм змушує дослідника, що претендує на об'єктивність, зважити на кілька принципових позицій, дотримання яких дає змогу надати адекватну оцінку й усвідомити реальне значення непростого періоду розвитку української філософії в УРСР.

По-перше, важливо не ототожнювати поняття філософської особистості мислителя та його наукового продукту, тобто тексту. Так, філософські, суспільно-політичні та публіцистичні тексти радянського періоду 1920-х – початку 1930-х років мусили відповідати певним правилам побудови, мати чітку структуру, детальний опис якої можна знайти у ґрунтовній статті О. Валецького «Діамат як явище філософської культури» [23], де проаналізовано поняття «канонічного тексту» як відправного пункту філософських роздумів мислителя й чотирьох головних принципів наукового письма, серед яких дослідник виділяє коментування, аналогію, вільну екстраполяцію та дотримання ритуалу. Це свідчить про те, що в такий спосіб власна авторська позиція була ретельно схована за масивом імен класиків марксизму-ленінізму і загальними радянськими пропагандистськими гаслами. Так, до прикладу, складно провести логічні лінії між європейською освітою та глибокою ерудованістю радянських філософів П. Демчука, В. Юринця і їхніми традиційним для марксистсько-ленінської парадигми, вихолощеним філософським письмом.

По-друге, варто усвідомлювати, що концепт «український радянський філософ 1920-х - початку 1930-х років» є складним конструктом, який формують кілька поняттєвих елементів – власне філософський, соціально-політичний і національно-культурний. З огляду на те, що специфікою аналізованого періоду є інтеграція філософії в політичну, соціальну й культурну сфери держави, межу між поняттями «філософ», «політик» і «митець» в контексті радянського дискурсу встановити важко. Я. Юринець у

зв'язку з цим відзначає: «суттєвою особливістю того часу була певна «зрощеність» будь-яких інтелектуальних пошуків у межах єдиного проблемного поля. Єдність усієї культурної сфери (філософії, історії, літератури, мистецтва) становить одну з визначальних рис тієї доби» [241, с. 71].

На інтегральний характер особистості українського радянського філософа накладається також згаданий вище дворівневий спосіб реалізації його творчості: проживання на території УРСР, робота в межах марксистсько-ленінської парадигми і водночас пошуки шляхів розв'язання національно-культурних питань у питомо українському когнітивному ключі.

Філософія як найсприятливіша сфера для різних ідеологічних побудов, заклала для мислителів 1920-х – початку 1930-х років парадигмальні межі пошуку не лише особистнісного, а й суспільного самовизначення. Відповідно, радянська «офіційна» філософія зазначеного періоду чітко окреслила це межами історичного та діалектичного матеріалізму. При цьому українські мислителі поставили собі своєрідну «надмету» – вийти за ці межі, постулюючи, нехай і цілком іманентно, текстуально вільний філософський пошук і дослідження.

Поштовхом і полем для реалізації такого вільного пошуку стала вже згадувана «літературна дискусія» 1925 року, що доволі тонко змістила увагу української інтелектуальної радянської громадськості з фокусу проблем філософських (і часто неспроможних ставити питання в межах своєї методології) до проблем національного самовизначення. Розпочавшись з невинного диспуту про літературу масову і елітарну, дискусія, користуючись привілеями художньо-образного стилю, характерного для мистецького процесу, вивела філософів на рівень політичний, а далі – національний. Питання: «Україна чи Малоросія», – поставлене Миколою Хвильовим, змусило українських радянських інтелектуалів по-новому подивитись на низку суспільно-політичних проблем, начебто давно вирішених в цілому масиві

партійних постанов і документів, тим самим розширивши горизонти світоглядних пошуків вітчизняних філософів зазначеного періоду.

По-третє, необхідно визначити, якими світоглядними орієнтирами послуговувалися представники філософського радянського дискурсу України 20-х – початку 30-х років ХХ століття.

Поняття «світоглядні орієнтири» в сучасній філософії розглядається як таке, що має складну змістову структуру, дає змогу визначити ієрархію цінностей в осмисленні людиною навколишнього світу, дозволяє відобразити плинність, рухливість, змінюваність власного світогляду, механізми його формування в умовах трансформації суспільства [22, с. 56]. Отже, світоглядні орієнтири слід розрізняти як явище динамічне, яке змінюється разом зі змінами поколінь під впливом низки чинників – від великомасштабних соціальних і політичних змін до власне індивідуального досвіду кожної людини.

Світоглядні орієнтири у пропонованому дослідженні визначено як критерії філософського, культурного і політичного самовизначення особистості в певну історичну епоху, що є зумовленими різними соціальними чинниками. Ці критерії, на нашу думку, мають індивідуальний характер, тому часто можуть відрізнятися у представників однієї історичної епохи. Процес формування світоглядних орієнтирів є тривалим і часто радикально змінюваним під впливом різних внутрішніх і зовнішніх чинників.

Радянська епоха 1920–1930-х років поставила перед кожним громадянином ще зовсім молодій УРСР низку світоглядних питань, при цьому радикально звівши до мінімуму можливі горизонти пошуку відповідей. Невдалі спроби української державності, тотальний наступ марксистсько-ленінської ідеології, постійна зміна влади змушувала кожного громадянина нової радянської доби зробити свій, інколи насправду екзистенціальний вибір, зуміти зберегти себе у новій системі координат. Це чудово ілюструє висловлювання Миколи Хвильового: «Коли ти революціонер, ти ще не один раз розколеш власне «Я»» [209, Т.2., с. 256].

Для українських філософів і політичних діячів аналізованого періоду головним завданням стала реалізація власної світоглядної парадигми в жорстких рамках радянського тоталітаризму. Зазвичай не будучи інтелектуалами радянського зразка (чимало з них, наприклад, П. Демчук і В. Юринець, були випускниками провідних європейських ВНЗ, чи мали, як Микола Хвильовий, солідну базу самоосвіти), інтелектуали були змушені працювати вже в нових і зовсім несприятливих для себе умовах.

По-четверте, об'єктивність дослідження мусить забезпечувати правильно структурована методологія.

В. Горський, пишучи про труднощі, з якими стикається дослідник будь-якого історико-філософського тексту, вказує, що до таких належить передусім сам об'єкт історико-філософського пізнання, а також специфіка ставлення дослідника до власної історії. Це твердження є особливо актуальним стосовно історії української радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття, адже саме нав'язана зовні, ідеологічно витримана заборона-небажання об'єктивного дослідження цього періоду зумовила фактично 60-річне наукове мовчання. «Якщо врахувати світоглядну сутність філософії, – зазначає вчений, – та надзвичайно тісний зв'язок філософії зі своєю історією, то стане ясно, наскільки завдання адекватного історико-філософського тлумачення є складним щодо історичного тлумачення взагалі» [50, с. 43].

Тісний зв'язок історико-політичного контексту періоду 1920-х – початку 1930-х років з історико-філософським у межах єдиного дискурсу очевидний. Будь-який об'єктивний аналіз інтелектуальних об'єктів цієї доби неминуче зіштовхує дослідника з необхідністю оцінки загальних тенденцій суспільно-політичних процесів в УРСР. Це засвідчує актуальність застосування *соціокультурного методу* як провідного в пропонованому дослідженні.

Одним із перших кроків історика філософії при дослідженні того чи іншого історико-філософського явища є співвіднесення сутності цього явища із соціальним середовищем, де воно зароджується і функціонує.

Перебуваючи у складі СРСР в ролі союзної республіки, Україна зіштовхнулася з новим і незвичним суспільним устроєм, який, сприйнятий спочатку за ідеал нової держави (у цьому зв'язку доцільно навести за приклад романтику «загірної комуни» й симбіоз соціалістичних і національних ідей, що сягав корінням творчості представників «Молодої України», зокрема І. Франка), пізніше реалізувався в тоталітарній практиці жорстких практичних директив. Відповідно до марксистко-ленінського правила підпорядкування «надбудови» «базисові», партійне керівництво вимагало не лише «правильної» методології наукових досліджень, а й «правильного» способу мислення. Тому важливо усвідомити, що об'єктивність оцінки праць, статей, маніфестів вітчизняних мислителів радянської доби 20-поч.30-х років залежить не лише від «грамотно» здійсненого історико-філософського аналізу, а й від переконань самого дослідника: «Характер думки, яка пробуджується текстом у його сприймачів, суттєво зумовлений не лише задумом (тим, що хотів сказати автор тексту, думкою, яку він намагався висловити через текст), а й особливістю соціально-культурної детермінації його сприймача» [50, с. 65]. Так, наприклад, поліфонічність тексту Миколи Хвильового в тлумаченні дослідників тієї чи іншої епохи набуває монофонічності, розгляду з певної культурної та ідеологічної позиції.

Особливістю розвитку вітчизняної філософії в Радянській Україні в 20-х- на початку 30-х років ХХ століття є широке розмаїття жанрових різновидів філософських текстів. В. Горський пише про те, що досить часто дослідник історії філософії стикається із ситуацією браку оригінальних філософських ідей у професійних філософських творах, і змушений шукати їх у творах нефілософського, художнього чи публіцистичного характеру. Це значить, що пам'ятаючи про тісне зрощення інтелектуальних сфер професійної філософії, мистецтва і політики, дослідник повинен зосереджувати свою увагу не лише на звичних формах виразу філософської думки, як-от підручник, монографія чи наукова стаття, а й на публіцистичних жанрах: «До безпосередніх джерел суспільної думки належать також твори, які можуть бути визначені жанрово

як публіцистичні та які безпосередньо присвячені гостроактуальним суспільно-політичним питанням сучасності» [50, с. 84], наприклад, памфлети чи художні твори – романи, повісті, оповідання тощо.

Ще одним визначальним методом дослідження є *контекстуальний метод*, який передбачає, поза власне контекстом наукового мовлення дослідника, аналіз контекстів мови тих суспільних груп, до яких належить досліджуваний автор, і, власне, іманентний контекст, що включає в себе контекст замислу і контекст смислу. Іншими словами, для повноцінного аналізу філософських ідей українських мислителів радянської доби 20-х – початку 30-х років ХХ століття важливо пам'ятати, що «тексти, як правило, створюються не стільки для себе, як для інших... У такому випадку текст, що містить авторські ідеї, уже представляє собою результат «перекладу» їх на мову тієї соціальної групи, якій він був адресований» [50, с. 68]. Зрозуміло, що українські радянські мислителі й суспільні діячі не лише створювали новий інтелектуальний продукт, але і надавали йому характеристик максимального зрозумілого для широких суспільних верств.

Важливим принципом при аналізі історико-філософських документів досліджуваного періоду є дотримання герменевтичної дистанції між поняттями «філософська особистість» та «філософський текст», адже «сукупність соціально зумовлених обставин, на перетині з якими філософська свідомість породжує думку, матеріалізовану в тексті, складає ситуацію, яка визначає заданість тексту» [50, с. 141]. Так, однією з особливостей суспільно-культурної ситуації в УРСР в 20-х – на початку 30-х років ХХ століття стало утворення, за вдалим висловом І. Боднар-Терещенка, своєрідного ідейного «задзеркалля». Це давало змогу вітчизняним радянським філософам не лише зберігати в межах можливостей власну ідейну позицію з низки питань, а й вдало маневрувати між Сцільною і Харібдою більшовицької політичної машини. Одним із варіантів такої вимушеної гри ставали публічні «каяття» українських суспільних діячів у формі стандартного «усвідомлення власних

помилки» – чи не єдиного способу виживання в суворих умовах політичної дійсності.

Відповідно, ще однією методологічною складовою виступає *ситуаційний аналіз*, який дає змогу виявити елементи «сфери замовчування», а загалом – майже повністю окреслити замовчувану сферу вільного філософського знання у творах українських радянських мислителів 1920-х – початку 1930-х років.

Аналіз численних філософських, публіцистичних, художніх і под.. джерел доби засвідчує чіткий розрив між сферою «офіційної» і «неофіційної» свідомості, між сферами «дозволеного» і «недозволеного» мислення, що породжує труднощі в тлумаченні не лише світоглядних орієнтирів творчості українських філософів Радянської України зазначеного періоду, але і власне самих текстів. В. Горський писав про те, що філософія не лише відображає дійсність як щось зовнішнє, а й сама можлива лише як частина суспільно-людської дійсності: «Для політичної, як і для кожної іншої практичної діяльності, необхідне не загальне знання, а лише таке, що сприяє відтворенню образу тієї частини об'єктивної дійсності, на перетворення якої повинна бути спрямована певна практична реальність» [54, с. 115].

Для розкриття принципу добору персоналій, чия філософська спадщина стала об'єктом пропонованого дисертаційного дослідження, варто усвідомити їхню ідейну та світоглядно-теоретичну спорідненість. Попри різницю в походженні, освіті, суспільному статусі та роді занять, усіх цих філософів об'єднує подібність світоглядних орієнтирів та ідейних позицій. Така спорідненість не є чимось незвичайним в історії філософії, адже «спілкування між окремими мислителями, що посідають у філософії іноді протилежні позиції, можливе й на основі певних нефілософських положень. Це є підставою для утворення досить поширених в історії філософії т.зв. «змішаних» колективів, нефілософсько-філософських груп (національно-філософських, конкретно науково-філософських, релігійно-філософських, мистецько-філософських тощо)» [54, с. 135].

Отже, згідно із терміном, запропонованим В. Горським, українські радянські філософи періоду 1920-х – початку 1930-х років утворюють «змішаний» філософський колектив, сукупна творчість якого формує власне філософський дискурс аналізованого періоду. Попри те, що для таких «змішаних» колективів властиве переважання нефілософської мови, відсутність значної кількості власне професійних термінів і наявність власної «ненаукової» методології, їм властиве спільне коло проблем, пошук шляхів їх вирішення й спільна ідеологічна мета. Це дає змогу розглядати такі колективи в межах єдиного комплексного дослідження, враховуючи при цьому все розмаїття політичних, соціальних, історичних та національно-культурних чинників, які так чи інакше спричинилися до їхнього формування.

Висновки до 1 розділу

Визначення вихідних принципів і теоретичних засад дослідження проблематики української філософії радянської доби 20-х – початку 30-х років ХХ століття вимагає від істориків філософії ретельного вирішення низки питань: від визначення ключових робочих понять і систематизації історіографічних джерел до внутрішньої періодизації та визначенні методів, які забезпечать об'єктивне комплексне дослідження. Це пов'язано із відсутністю єдиного географічного, політичного й соціокультурного поля в українській філософії аналізованого періоду.

При виокремленні двох основних напрямків розвитку філософської думки в Україні в 1920-х – на початку 1930-х років – «західного» та «радянського» – важливо окреслити змістовне наповнення останнього через визначення поняття «український радянський мислитель 1920-х – початку 1930-х років ХХ століття» і «український радянський філософ 1920-х –

початку 1930-х років ХХ століття». Так, поняття «український радянський мислитель» зазначеного періоду є ширшим від поняття «український радянський філософ», бо включає в себе як професійних філософів, так і політичних діячів, публіцистів, письменників і митців, які жили і працювали на території УРСР у 1920-х – на початку 1930-х років ХХ століття. Водночас поняття «український радянський філософ» дає змогу чіткіше окреслити коло тих українських мислителів, теоретична спадщина яких містила найбільше оригінальних філософських ідей, розкриття змісту яких дозволить реалізувати поставлену мету історико-філософського дослідження.

Історіографічні джерела дослідження періоду розвитку філософської думки в Україні 20-х – початку 30-х років ХХ століття об'єднано в три групи: «радянську», «західну» і «сучасну». Основним критерієм поділу критично-аналітичних розвідок виступає подібність їхніх категорійно-парадигмальних установок, ціннісних підходів до досліджуваного періоду, зануреність у єдиний дискурс. Це дає змогу не лише максимально чітко окреслити можливі підходи до її оцінки, а й виявити причиново-наслідковий зв'язок між ними.

Об'єктивність дослідження мусить бути забезпечена дотриманням чотирьох принципових позицій: 1) розрізненням поняття філософської особистості мислителя та його наукового продукту (тексту); 2) усвідомленням багатозначності концепту «український радянський філософ», що полягає в інтеграції власне філософського, соціально-політичного й національно-культурного елементів, а також дворівневого способу реалізації цих елементів (робота в межах марксистсько-ленінської парадигми і водночас пошуки шляхів розв'язання національно-культурних питань у питомо українському когнітивному ключі); 3) чіткому визначенні терміна «світоглядні орієнтири», якими послуговувалися представники філософського радянського дискурсу України 20-х – початку 30-х років ХХ століття; 4) об'єктивно структурованою методологією.

Розділ 2.
СВІТОГЛЯДНО-ІДЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ КРИТИКИ
У ПРАЦЯХ УКРАЇНСЬКИХ РАДЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ
20-Х – ПОЧАТКУ 30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

2.1. Формування марксистської методології історико-філософських досліджень у Радянській Україні

Характеристика ситуації, у якій формувався український радянський філософський дискурс 1920-х – початку 1930-х років, потребує визначення й урахування цілого комплексу суспільно-політичних та ідеологічних чинників.

Передусім варто усвідомлювати, що встановлення радянської влади в Україні на початку ХХ століття фактично одразу зумовило повну політизацію філософської науки. Філософію як окрему галузь знань було проголошено суто «класовою» наукою, яка мусила стати теоретичною й методологічною основою марксизму. Історико-філософська спадщина кінця ХІХ – початку ХХ століть узяла курс на «переосмислення» відповідно до потреб нової ідеології, внаслідок чого проблеми розвитку української національної ідеї, національних інтересів, національної свідомості були визнані «ворожими». Кризь призму марксизму було проаналізовано всю історію української дорадянської філософії, особливу увагу приділено творчості таких знакових для національної картини світу постатей, як Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка. З незначними зауваженнями їх було зараховано до «табору матеріалістів».

Філософію було поділено на «наукову» (марксистську) та «ненаукову» (буржуазну). Саме на розвиткові «наукової» філософії була зосереджена увага партійного керівництва в секторі гуманітарної освіти, що позначилося на

активному створенні спеціальних закладів, установ і відділів, оперативній підготовці наукових кадрів, необхідних для розвитку потрібної державі науки: «У 20-30-ті роки з особливою гостротою стояло питання підготовки філософських кадрів, які, будучи переконані в правоті марксистско-ленінського вчення, глибоко розуміли його світоглядні принципи, досконало володіли його методологією. Виникла потреба у створенні філософських установ, в організації видань, які б проводили б на своїх сторінках політику партії у сфері культурного будівництва взагалі, захисту і дальшого розвитку марксистско-ленінської філософії зокрема» [139, с. 14].

На основі колишніх університетів в Україні активно створюються інститути народної освіти, які через певний час знову перетворюються на університети, але вже ідеологічно реструктуризовані, із витриманою марксистсько-ленінською стратегією освіти. Так, 1922 р. у Харкові був заснований Комуністичний університет ім. Артема, де створюється кафедра марксизму і марксознавства. У 1924 р. ця кафедра перетворюється на Український інститут марксизму-ленінізму (УІМЛ). У 1926 р. при УІМЛ було відкрито кафедру з національних питань, яку очолив Микола Скрипник. З 1927 р. тут починає виходити друком часопис «Прапор марксизму». Згідно з постановою ЦК КП(б)У, у 1931 р. УІМЛ було розширено до Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських науково-дослідних інститутів. У її складі того ж року на базі філософсько-соціологічного відділу було засновано Інститут філософії і природознавства, перейменований у 1933 р. на Інститут філософії.

У межах українського інституту марксизму-ленінізму створюється філософсько-соціологічний відділ, який очолив *Семен Семковський* – відома постать в історії української радянської філософії, з-поміж предметів його дослідження – актуальні проблеми історії філософії, філософські проблеми природознавства. Найвідомішими працями філософа є: «З історії університетської філософії», «Діалектичний матеріалізм і принцип відносності» та ін.

У перші роки існування Української академії наук у Києві (1918–1921), реорганізованої з червня 1921 року у Всеукраїнську академію наук (ВУАН), у її складі не було структурних одиниць філософського профілю. Проте вже восени 1926 р. при ВУАН на базі міжвузівського марксистсько-ленінського семінару було засновано Науково-дослідну кафедру марксизму-ленінізму в складі філософсько-соціологічної, економічної та історичної секцій. У 1934 р. цю кафедру було реорганізовано в Комісію філософії під керівництвом академіка уже згаданого С. Семковського, зорієнтовану на ідеологічне висвітлення ленінського етапу в розвитку філософської науки; викриття буржуазної ідеології, зокрема так званого українського буржуазного націоналізму.

Упродовж 20-х років ХХ ст. у Києві почали досліджувати проблематику філософських дисциплін такі пов'язані з ВУАН інституції, як семінар з вивчення суспільного життя під керівництвом О. Гілярова та Науково-дослідна кафедра марксизму-ленінізму. Семінар було організовано при відділі суспільно-історичних наук ВУАН наприкінці 1922 р., а в 1925 р. перейменовано на семінар соціальної філософії. Його учасники займалися розробкою питань діалектичного, історичного матеріалізму, логіки, матеріалізму, методології суспільних наук, методологічними проблемами мистецтва та ін.

До діяльності численних новостворених філософських підрозділів наукових установ залучалися філософи, які стояли на позиціях марксизму, але здобули ґрунтовну професійну освіту в дореволюційний час і прагнули в межах марксизму лишатися на рівні вимог професійного філософського аналізу. До таких, зокрема, належав *Петро Демчук*, який у 1924 р. закінчив Віденський університет права, у 1927 р. закінчив у Харкові аспірантуру при Інституті марксизму-ленінізму в 1927р. й працював на кафедрі соціології філософсько-соціологічного відділу цього інституту, а пізніше – очолив кафедру філософії Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН), був завідувачем кафедри діалектичного та

історичного матеріалізму Харківського інституту радянського будівництва і права, входив до складу філософської комісії при ВУАН. Ґрунтовну освіту мав і *Володимир Юринець*, який у 1925 р. очолив в Українському інституті марксизму-ленінізму кафедру соціології, входив до складу редколегії головного партійного журналу ЦК КП(б)У «Більшовик України», «Прапор марксизму», письменницького журналу «Червоний шлях», а також як учений-філософ був обраний академіком ВУАН у 1929 р. Сферою наукових інтересів В. Юринця були діалектичний та історичний матеріалізм, історія філософії, зокрема дослідження класиків матеріалізму минулого й найвидатніших представників сучасної йому ідеалістичної філософії, філософське осмислення новітніх досягнень фізики. Крім, того, він плідно працював у з'ясуванні генези марксизму, намагаючись синтезувати діалектичний матеріалізм з новітніми досягненнями наукового пізнання, підняти діалектику до рівня сучасної логіки. Його перу належить ряд статей про власне бачення ним творів Г. Сковороди, М. Яцькова, Л. Українки, В. Сосюри, М. Хвильового, П. Тичини, М. Бажана з виходом на усвідомлення необхідного зв'язку мистецтва, культури й філософії [154, с. 345].

У 20-ті – на початку 30-х років ХХ ст. філософські дисципліни викладали співробітники кафедр філософії інститутів народної освіти, зокрема Харківського, при якому в 1925 р. було засновано факультет політосвітніх працівників, перетворений у 1929 р. на Інститут комуністичної освіти із філософсько-атеїстичним факультетом. Проблеми соціальної філософії в цей період досліджують філософи Яків Білик, Василь Бойко, Євген Гірчак та інші; до історії вітчизняної філософії звертаються в своїх працях Наум Білярчик, Семен Семковський, Володимир Беркович, Андрій Бервицький. Усе це дає змогу говорити про творче піднесення української радянської філософської думки в 1920-х роках.

В основі філософських пошуків українських мислителів – проблеми вивчення й подальшої розробки марксистсько-ленінського етапу у філософії, формування основ історичного та діалектичного матеріалізму. Ці дослідження

мали характер типових з погляду ідеології та методології зразків пропаганди ідейних засад домінуючої політичної сили. Сучасний український публіцист М. Рябчук влучно зауважив, що в колі інтересів будь-якого українського гуманітарія незалежно від його географічних та часових рамок завжди була політика. Тож не дивно, що в буремні часи «українізації» і відповідної пізнішої реакції на неї вищого партійного керівництва актуальним був саме такий формат розвитку філософської науки. Примітно, що радянські дослідники зазначеного в Україні також розуміли своєрідне виконання філософськими кадрами «політичного» замовлення. Пор. висловлення М. Логвина: «Словом, на першому плані стояли завдання політичного характеру. Цим завданням служило і впровадження марксизму як предмета викладання у вищій школі.»[138, с. 147].

На Всеукраїнській конференції з педагогічної освіти, проведеній у 1922 р. у Харкові зазначалося, що в основу курсу марксизму повинні бути покладені з'ясування закономірностей суспільних явищ (історичний матеріалізм) і тенденцій розвитку сучасного періоду історії (науковий соціалізм) з метою вироблення об'єднуючої теорії та революційну практику (діалектичний матеріалізм) цільного наукового світогляду [57, с. 287].

У першій половині 20-х років ХХ ст. філософію було репрезентовано під назвою «історичний матеріалізм». Згодом, значною мірою завдяки висновкам першої Всеукраїнської конференції викладачів суспільствознавства (1926) і другої Всеукраїнської конференції викладачів соціально-економічних дисциплін (1928), було вирішено розвивати курс марксистської філософії під назвою «діалектичний матеріалізм». Під цією назвою було опубліковано більшість тогочасних підручників із філософії. Навчальні програми з курсу марксистської філософії були зорієнтовані на тематику історичного матеріалізму: теорія суспільного розвитку, розвиток продуктивних сил і виробничих відносин, класи і класова боротьба, держава й диктатура пролетаріату, базис і надбудова. Висвітлювались і кілька тем діалектичного матеріалізму (ідеалізм і матеріалізм, діалектичний метод у філософії) [57,

с. 288–289]. Попри всю складність, породжену ідеологічним наступом, вагомим у розвиток марксистської філософії був внесок О. Гілярова, С. Семковського, В. Юринця і багатьох інших фахівців.

Утвердження в СРСР на початку 30-х роки ХХ століття сталінського тоталітаризму спричинило різкі негативні зміни у розвитку української радянської філософії: було репресовано значну кількість філософських кадрів, закрито Інститут філософії, у всіх ВНЗ, крім університетів, ліквідовано кафедри філософії, припинено викладання діалектичного та історичного матеріалізму. В університетах курс марксистсько-ленінської філософії читали тільки на історичному, філологічному і економічному факультетах. Замість діалектичного та історичного матеріалізму було запроваджено курс «Основи марксизму-ленінізму», в якому філософія зводилася до викладу включеної до «Короткого курсу історії ВКП(б)» праці Сталіна «Про діалектичний та історичний матеріалізм».

Протягом кількох останніх відносно сприятливих для філософської діяльності років прискореного переходу СРСР від короткотривалого періоду непу до позначеного «роком великого перелому» початку епохи великого терору 30-х років ХХ ст. (згортання політики українізації, загострення так званої класової боротьби, інсценізації великих показових політичних судових процесів та перехід до масових репресій) представники філософської думки в Радянській Україні були вимушені приділяти головну увагу популяризації та пропаганді ленінсько-сталінської інтерпретації марксизму, використовувати лише його методологічну базу та категорійний апарат у науковій і викладацькій роботі, щоб запобігти надто швидким та небезпечним закидам у шкідництві й «ухилах». Вітчизняна філософська думка 20—30-х років ХХ ст. в УСРР, як і вся тогочасна українська наука, стала дієвим інструментальним засобом ідейно-теоретичного обґрунтування та проведення державної політики так званого соціалістичного будівництва, зокрема пропагандистського обслуговування завдань «класової боротьби» із «ворогами народу» й боротьби проти «світового імперіалізму» [57, с. 289].

Популяризації марксистсько-ленінського вчення в 1920-х – на початку 1930-х років були присвячені чи не всі вітчизняні підручники, хрестоматії, інші навчальні видання з питань філософії. Їх типовими зразками є: «Етюди по філософії марксизму», «Конспект лекцій з історичного матеріалізму» С. Семковського та впорядкована ним «Марксистська хрестоматія», «Діалектичний матеріалізм» Г. Єфименка, «Діалектичний матеріалізм» В. Бойка, «Діалектичний матеріалізм для вищів втишів» за редакцією О. Бервицького, Р. Левіка, Т. Степового, В. Юринця та ін.

Філософські знання у 20–30-ті роки ХХ ст. в Україні пропагували спеціалізовані видання вищих навчальних закладів, наукових установ і товариств, друковані органи КП(б)У, письменницьких організацій, спілок, республіканські видання. Найпомітніший серед них — неодноразово реформований друкований орган Українського інституту марксизму, а згодом — Українського інституту марксизму-ленінізму «Прапор марксизму», що виходив протягом 1927–1930 рр. у Харкові і розглядав питання філософії та соціології, економіки та права, історії. Після реорганізації УІМЛУ у ВУАМЛІН (1931) цей журнал уже як двомісячний орган Інституту філософії та природознавства виходив під назвою «Прапор марксизму-ленінізму» (1931–1933) і мав постійні відділи: Ленін і ленінізм, актуальні проблеми філософії діалектичного матеріалізму, історія філософії, зокрема в Україні, атеїзм, історичний матеріалізм, історія соціалізму, національно-культурне будівництво, марксо-ленінське природознавство, питання літератури і мистецтва, актуальні проблеми культурної революції, критика філософії фашизму, відділ аспірантських праць Інституту червоної професури, критика і бібліографія та ін. У 1932 р. вийшло перше число журналу «За марксо-ленінське природознавство» – друкований орган Асоціації природознавства Українського інституту філософії і природознавства та марксо-ленінських природничих товариств ВУАМЛІНУ. Крім того, друкувались наукові записки, збірники та інші періодичні видання ВУАН, вищих навчальних закладів, органи згаданих атеїстичних організацій «Безвірник», «Войовничий

матеріаліст» тощо.

Найпопулярнішими республіканськими журналами були: «Більшовик України», «Червоний шлях», «Життя й революція», «Критика». Дослідження вітчизняних філософів друкували літературно-художній і критичний місячник Спілки селянських письменників «Плуг» «Плужанин», літературно-мистецький і громадсько-політичний журнал організації комсомольських письменників УСРР «Молодняк» з однойменною назвою, літературно-художній та критичний журнал Всеукраїнської спілки пролетарських письменників «Гарт», альманах «Літературний ярмарок», журнал революційної формації мистецтва «Нова генерація», літературно-громадський місячник Об'єднання студій пролетарського літературного фронту «Пролітфронт» та ін. [57, с. 290].

Попри те, що філософська думка в Радянській Україні 1920-х – 1930-х років була сконцентрована на пропаганді історичного й діалектичного матеріалізму, українські вчені вели активну роботу з вивчення й критичного аналізу закордонного наукового знання.

Вітчизняні науковці вивчали й популяризували історію зарубіжної філософії від античності до західноєвропейської та американської філософії ХХ століття. Враховуючи той факт, що необхідною основою методологічних засад дослідження було взято марксистсько-ленінське вчення, то головною метою, поставленою перед дослідниками, було реконструювання основних етапів становлення матеріалістичної думки, розвінчання ідеалізму в усіх формах його прояву, дослідження його зарубіжних ідейно-теоретичних попередників, послідовників і опонентів, а також критику поглядів «реформістів» і «ревізіоністів» марксизму у Європі та світі.

Вагомий внесок у вивчення філософської думки античності зробили М. Динник («Діалектика Геракліта Ефеського», «Нарис історії філософії класичної Греції», «Філософія рабовласницького суспільства» «Атомістичний матеріалізм Демокріта»), Б. Рудаєв («На шляхах до матеріалізму ХХ ст.»), В. Юринець («Демокріт у світлі новітніх наукових досліджень»), В. Божко

(«Античне вчення про державу і право»).

У колі наукових інтересів українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття були концепції представників англійської та французької філософії ХVІІ століття: Ф. Бекона, Р. Декарта, П. Гассенді, Т. Гоббса, Дж. Локка, Г.-В. Лейбніца, Б. Спінози та ін.

Зосереджували свою увагу українські радянські філософи й на дослідженні німецької класичної філософії, зокрема ідей І. Канта, Г.-В.-Ф. Гегеля і Л. Фейєрбаха. Німецькій класичній філософії присвячені праці В. Асмуса «Діалектичний матеріалізм і логіка», «Діалектика Канта» та «Нариси з історії діалектики у новій філософії», «Естетика Канта у марксістському освітленні» В. Юринця, «До критики основних проблем філософії Канта» О. Мілославіна. Ідеї Г.-В.-Ф. Гегеля досліджували І. Очинський («Філософія Гегеля»), М. Динник («Вчення Гегеля про випадковість»), Т. Степовий («Гегель і Ленін»), С. Семковський («Гегелівська критика раціоналізму, емпіризму і критицизму») та ін.

Історія української філософії також перебувала у фокусі досліджень вітчизняних радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття, зокрема аналізу піддавались ідейні позиції Г. Сковороди («Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» Д. Багалія), учасників Кирило-Мефодіївського товариства («Т.Г. Шевченко і Кирило-Мефодіївці» Д. Багалія, «Шевченко в світлі епохи» А. Ріцицького, «Шевченко і його вчителі філософії» П. Демчука), а також М. Драгоманова («М.П. Драгоманов» Д. Заславського), Лесі Українки («Леся Українка, її життя, громадська діяльність і поетична творчість» А. Музичка), І. Франка («Естетичні погляди Івана Франка» І. Очинського).

Поряд із дотриманням ідеологічного принципу марксизму в своїх філософських працях, а також поряд із вивченням зарубіжного досвіду і його тлумаченням відповідно до зазначеного принципу, українські радянські філософи вступали також у творчо-пошукову взаємодію між собою. Це виявлялося в численних дискусіях, часто – публічних, де інтелектуальна еліта

мала змогу виявити свій науковий потенціал, презентувати оригінальні й самобутні філософські ідеї.

Прикладом такої взаємодії є відома дискусія між «механіцистами» й «діалектиками», від початку привнесена в наукові кола зовні внаслідок значною мірою політичного протистояння.

Група «механістів», до якої зараховували тих природознавців і філософів, які осмислювали методологічні проблеми природознавства (Л. Аскельрод, О. Вар'яш, В. Сараб'янов, І. Скворцов-Степанов) в Україні була умовно очолена С. Семковським, а група українських «діалектиків» своїм лідером вважала В. Юринця (у всесоюзному контексті лідерами були А. Деборін, М. Карєв, І. Луппол). Згідно з механістичним підходом, філософія не може існувати відособлено від науки, адже вона покликана узагальнювати її висновки. Всупереч «механістам», «діалектиками» наполягали на тому, що філософія є окремою теоретичною галуззю знання, основу для розвитку якої становить аналіз системи категорій. Суперечка виникла на ґрунті необхідності філософського узагальнення деяких явищ, пов'язаних із застосуванням фізико-хімічних, а також математичних методів до аналізу живої природи.

У ході дискусії висувалися важливі питання щодо розуміння предмету філософії, методу філософського мислення, співвідношення філософії і науки. Проте, розпочавшись як власне філософське протистояння, ця дискусія дуже швидко переросла в політичне замовлення, особливо тоді, коли в ній з'явилася так звана третя сила – представники «нового покоління», які були вихованцями робфаків та Інститутів червоної професури (М. Мітін, В. Ральцевич, П. Юдін). Дослідниця Я. Юринець пише про те, що «дискусія між «механістами» й «діалектиками» на українському ґрунті не набула характеру жорсткого протистояння, а залишалась діалогом сторін» [240, с. 78].

Ще одним показовим моментом взаємодії інтелектуальної еліти в межах Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття стала так звана літературна дискусія. Виникнувши через глибокі розходження в розумінні природи і мети художньої творчості серед українських інтелектуалів, ідейну і

політичну конкуренцію літературних організацій, вона переросла в публічне обговорення шляхів розвитку, ідейно-естетичної спрямованості та завдань нової української радянської літератури, місця і ролі письменника в суспільстві. Активними учасниками дискусії стали М. Скрипник, М. Зеров, Микола Хвильовий, О. Дорошкевич та ін. Часто така взаємодія набувала політичного характеру, адже літературну критику використовували для звинувачення опонентів в ідеологічних ухилах.

Загалом чимало дослідників української філософії зазначеного періоду стверджують досить традиційну й пояснювану «духом доби» перевагу тих чи інших сфер філософського знання в загальному масиві спеціальних філософських текстів. Проте безперечною заслугою і, власне, основним полем для аналізу сучасними дослідниками філософських пошуків і характеристики українського філософського дискурсу 1920-х – початку 1930-х років загалом є праці радянських учених, присвячені вивченню, дослідженню й критиці сучасних їм шкіл новітньої західної філософії, а також осмисленню філософської творчості знакових постатей української діаспори. Це пов'язано також і з тим, що 20–30-ті роки ХХ століття в Україні характеризуються надзвичайно потужним критичним дискурсом, що набував форм не лише різноманітних дискусій, а й жорсткого, ідейно-політичного протистояння.

2.2. Філософсько-ідеологічна критика світоглядних концепцій мислителів української діаспори

Філософська творчість української діаспори є невід'ємною складовою українського радянського філософського дискурсу 1920-х – початку 1930-х років. Зосередженість на гносеологічних пошуках колег по цеху, які перебували поза межами Радянської України, а відповідно, мали змогу творити у значно ширшому ментальному просторі, відкривала для радянських мислителів можливість вийти за рамки «обов'язкового» марксистсько-

ленінського напрямку, по-іншому поглянути на диктовану ним «офіційну» історію філософії, розширити власну концептуальну картину світу, а отже – і пізнати відмінні від традиційних, усталених у марксистській парадигмі методи філософських досліджень.

Підхід до вивчення філософської спадщини діаспори у радянських дослідників можна назвати подвійним. З одного боку, завдяки закордонним розвідкам український радянський суспільно-гуманітарний простір отримувалася унікальну можливість бути причетним до провідних ідей і шкіл світової філософської скарбниці, тому інтелектуальні запити радянських мислителів у якісних іноземних філософських текстах були задоволені. Більше того, саме завдяки скрупульозному вивченню діаспорських текстів ученим, змушеним жити й творити в тоталітарній державі, вдавалося балансувати між «дозволеним» і «забороненим», непомітно виявляти певне філософське «вільнодумство».

З іншого боку, всі історико-філософські дослідження спадщини української діаспори здійснювалося за типовими зразками «критики» і «виявлення» занепадницьких тенденцій у новітній західній філософії та історії філософії, що призводило до однобокого критицизму, який, у свою чергу, часто позбавляв українських радянських філософів змоги зрозуміти об'єктивні й доцільні ідеї, запропоновані діаспорними мислителями, особливо щодо національного питання.

З огляду на те, що суспільно-гуманітарний простір України 20-х – початку 30-х років ХХ століття був полярним як географічно, так і ідейно (схід Європи як території СРСР і, відповідно, марксистської парадигми мислення, протиставлений Західній Європі й Північній Америці як простору капіталістичних держав із локалізованою в них критикою марксизму), така подвійність цілком логічно виправдана.

П. Демчук, характеризуючи загалом українську філософію в діаспорі, пише про те, що «звичайно, всі ці так звані «наукові» та «філософські» праці загалом, як правило, просякнені скаженою «їдкістю» проти змагань праці та

розвинення науки й культури в СРСР» [64, с. 408]. Для сучасного дослідника історії філософії цілком зрозумілим видається факт такої б, здавалось, жорсткої критики українськими мислителями радянської доби своїх «опонентів» в діаспорі, адже лише завдяки таким, не завжди об'єктивним прийомам, вітчизняні філософи зазначеного періоду отримували унікальну можливість ретрансляції ідей, діалогу зі своїми колегами, які перебували за межами УРСР, нехай навіть і у критичній формі. У цьому зв'язку доцільно згадати, наприклад, і активні рецепції ідей Миколи Хвильового Д. Донцовим, зокрема серію його статей на тему вибору між дихотоміями «Схід – Захід» і «Європа – Просвіта».

Для П. Демчука головним критерієм «науковості-ненауковості» праць суспільно-гуманітарного циклу, природно, є світоглядно-політична належність їхніх авторів. Зрозуміло, що будь-яка критика розвитку суспільних наук в СРСР є неможливою, і автори такого «голосу протесту» однозначно засуджуються і апріорі не можуть нести науковий зміст: «Отже, як бачимо, основною рисою білоемігрантської «філософії» є заперечення будь-якої наукової та філософської роботи у СРСР. Що більше: у своїй фізіологічній злобі вона доводить до того, що філософію у нас зводять на стан «переслідуваної науки» [64, с. 408]. Цілком очевидним для українських мислителів 1920-х – 1930-х років є факт об'єднання української та російської політичної еміграції у спільних цілях: «спільний, нарешті, є факт народження білоемігрантських філософських течій за кордоном – українських і російських – та їх консолідації [236, с. 183].

Спроба українських філософів у діаспорі незаангажовано провести оцінку-дослідження будь-якого факту суспільно-гуманітарного простору неодмінно наштовхувалася на жорстку критику радянських філософів: «Тому й білоемігрантські українські філософи, як би вони не намагались стати на ґрунт «загальнонаціональної філософії», в дійсності являють собою тільки бліду кучку...» [64, с. 411]. Це означає, що українським філософам у діаспорі було апріорі відмовлено в об'єктивності. Можна стверджувати, що такий

принцип береться за висхідний при аналізі критичного підходу українських радянських дослідників до філософської спадщини своїх колег у діаспорі. Окрім того, деякі з діячів розглядали цю спадщину як відверто ворожу. «Кажучи про класову боротьбу на філософському фронті на Україні, ми маємо на увазі не тільки факти і твори, які появлялись як «суто філософські», і такими себе називали» [236, с. 183], – пише В. Юринець у статті «Український філософський фронт», намагаючись подати загальну характеристику стану філософської думки тогочасної України, а також охопити всі джерела й підстави формування суспільно-гуманітарної ситуації в Україні, розгляду якої він приділяє особливу увагу: «Це стосується особливо до ідеологічного фронту на Україні, де ворожі філософські течії часто просувалися й старалися труїти шерехи пролетаріату під захисним кольором літературних чи історичних теорій» [236, с. 183].

При розгляді українських радянських філософських розвідок, присвячених аналізу творчості діаспорців важливо враховувати той факт, що і діячі УРСР 1920-х – 1930-х років, і закордонні вчені були позбавлені можливостей адекватного публічного прочитання один одного, адже на перешкоді цьому стояли територіальні та ідеологічні кордони. Це певною мірою спричинилося до того, що значення філософської спадщини і діаспорських мислителів, і їхніх радянських критиків до сьогодні отримало лише поверхову чи недостатню оцінку як з боку аналізованої в дослідженні доби сучасників, так і з боку нинішніх дослідників.

Серед постатей – яскравих представників філософії діаспори, на яких була зосереджена пильна увага українських радянських філософів, виділяємо три основні, що уособили для вітчизняних мислителів 1920-х – 1930-х років, за висловом В. Юринця, «три ... особливо буржуазні течії в ділянці ідеології на Україні, які передалися з дореволюційної епохи і вступили, з відповідними модифікаціями, на арену боротьби з марксизмом-ленінізмом» [236, с. 183–184].

Перша така течія була названа «українським меншовизмом», «соціал-

шовінізмом», а представником її став *Володимир Винниченко*. В. Юринець гостро критикував В. Винниченка за стихійний біологізм, що «протиставить свою правічну елементарність, невгамовну, космічну течійність усім історичним закономірностям, які уявляються йому димохідними й мінливими, непотрібними умовностями» [236, с. 184]. «Взування революційної проблематики в рамки біології», на думку В. Юринця, ріднить В. Винниченка з Миколою Хвильовим. Критиці підлягало й розуміння В. Винниченком комуністичного суспільства як «етапу безперервного святкування, уможливленого завдяки фантастичному випадковому технічному переворотові, що звільняє суспільство від усякої праці» [236, с. 185]. Проте слід зауважити, що критичні настрої радянських дослідників стосовно філософської творчості В. Винниченка зазнали своєрідних змін, адже від початку В. Юринець виявляв спільний із В. Винниченком алгоритм рецепції приходу до влади комуністичної партії. Проте післяреволюційні події продемонстрували зрушення настроїв від піднесено-оптимістичного до практично-реального, що й позначилося на відповідній критиці діаспорного філософа.

Другою «течією», виділеною В. Юринцем, став так званий «український буржуазний модернізм», європейським натхненником якого був Ф. Ніцше. Принагідно доцільно зауважити, що рецепція модернізму на українському ґрунті не була абсолютно проєвропейською, адже «український модернізм знайшов і свого Ніцше – П. Куліша, «європейця», природного ворога всякої «юрби». Культ Куліша став символом «аристократизму духу», свідомого зривання з неясними традиціями українського «демократизму», «всенародности» [236, с. 186]. Окрім того, український модернізм, на думку В. Юринця, якісно відрізнявся від російського, адже він створив версію західноєвропейської ідеї про конструктивну, творчу людину. Виразником такої ідеї для української радянської філософії стала в 20-х – 30-х роках ХХ століття «філософія фашизму» *Дмитра Донцова*. Це підтверджує і П. Демчук, пишучи про те, що «українська контр-революція теж має своїх неогегеліянців,

як, наприклад, відомий фашист Донцов, який, безперечно, пробуває під сильним впливом європейського неогегеліанізму (правда, з сильною ніцшеянівською домішкою, особливо філософії «білої бестії», чи то, по їхньому, «еліти»)» [63, с. 132].

Постать Дмитра Донцова активно критикувалась українськими мислителями 1920-х – 1930-х років. У свою чергу, сам Донцов був одним із найактивніших критиків-спостерігачів основних тенденцій суспільно-гуманітарного простору радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття. Так, у своїх роботах («До старого спору», «Микола Хвильовий», «Крок вперед» тощо) він активно реагував на найбільш значущі події культурного й політичного життя УРСР, зокрема на перебіг відомої «літературної дискусії». Можна говорити про те, що Д. Донцов і радянські філософи створили своєрідну опозицію, реагуючи на філософські пошуки один одного й критикуючи їх.

На думку В. Юринця та П. Демчука, Д. Донцов як український філософ у діаспорі є не лише типовим представником неогегеліанства з ніцшеанською складовою, а й безпосереднім апологетом фашизму: «Нарешті український фашизм, що був досі скоріше сумою неясних настроїв ... найшов викристалізовану, хоч би на перший погляд ідеологічну форму в книжці Дмитра Донцова «Націоналізм» (Львів, 1926). Автор не дає ще тут ліній актуальної політики фашизму (про неї можна здогадуватись між рядків), а тільки вказує на основні ідеологічні моменти свого напрямку» [238, с. 205]. До речі, названа робота одразу була піддана критиці за «еклектичний зміст», відсутність новаторського змісту. «Він просто пустився в мандрівку по ідеологічній Західній Європі всіх діб і часів і за звичаєм поверхового туриста позбирав обломки гадок і у велетнів людського духу і на ідеологічних смітниках сучасної Європи» [238, с. 205].

Важливо одразу зауважити діалектичність критики філософії Д. Донцова українськими радянськими філософами: звинувачення мислителя у фашизмі, продиктовані політичними правилами гри того часу, вдало поєднані з аналізом

ніцшеанської складової його творчості, яка не викликає сумнівів до сьогодні й відіграє не останню роль у формуванні філософської картини світу тогочасних дослідників.

«Донцов у багатьох своїх творах дає філософсько-соціологічне угрунтовання українського фашизму, куди складовими частинами входять: 1) філософія містичної інтуїції Бергсона, 2) вчення про вибрані меншості, як рушійні сили історії, 3) плекання національних легенд, «митів» як засобу підняття національної енергії, 4) зоологічний націоналізм, 5) апологетика куркульської приватної власності, 6) апофеоз мілітаризму, 7) теорія про західноєвропейський характер української нації і української історії, 8) теорія «азіатчини» більшовизму, як продукту чисто російського, і доконечність збройного його знищення для врятування європейської «конструктивної» культури» [236, с. 225] – так В. Юринець описує джерела, складові частини та загальну характеристику «чинного націоналізму» Д. Донцова. Не можна заперечити того факту, що В. Юринець доволі точно схарактеризував ключові аспекти «інтегрального націоналізму» діаспорного мислителя, тим самим заперечуючи теорію тотальної критики ідеологічних «ворогів», висловлену, наприклад, у В. Горського: «Філософський зміст світогляду Д. Донцова позначений ірраціоналізмом, суперечливим поєднанням романтичного розуміння національного як аристократизму духу з біологізаторським ствердженням принципу «боротьби за існування»» [53, с. 173]. Сучасному досліднику історії філософії важко заперечити вплив ідеї «волі до життя» Ф. Ніцше чи «життєвого пориву» А. Бергсона як ключових у формуванні філософської системи Д. Донцова, виявлену ще в 20-х – 30-х роках ХХ століття.

В. Юринець схвально відгукується про значення вольового елементу в націоналізмі Д. Донцова. Сприйняття діаспорного філософа як стороннього спостерігача постійного продукування стремління до боротьби змушує В. Юринця констатувати: «Ми знаємо, що воля, як явище надбудови, може впливати зворотно на базу, може, за сприятливих умов посилювати економічні

й клясові потенції. І заклик до волі повинен не пролуhati безслідно й мимо нас. Тим більше, що сам Донцов у своїх статтях у «Літературно-науковому віснику» пильно стежить за всякими мнимими або дійсними проявами ослаблення волі у нас в галузі красного письменства, покладає на нього всі надії» [236, с. 227]. Проте якщо воля у Д. Донцова постає певною мірою як ірраціональний елемент, то у В. Юринця вона сповнена цілком комуністичного революційного пафосу.

Українські радянські мислителі засуджують «стремління до волі» як одну з ключових ознак донцовського інтегрального націоналізму, який мислитель базував зокрема на гераклітівському законі боротьби, адже «марксисти завжди виходили й виходять із принципу боротьби кляс» [238, с. 206]. Гострій критиці підлягає й тлумачення Д. Донцовим історії суперництва націй, яку В. Юринець також заперечує по-марксистськи, вбачаючи корінь боротьби в наявності класів. Суперечливий тезис Д. Донцова про те, що не існує вічних законів «суспільної еволюції», а є лише вічна боротьба, радянські філософи вирішують своєрідно: вони визнають волю, але «є ворогами принципового інтелектуалізму й раціоналізму, знаменного для XVIII століття, що в початках XIX століття породив численні утопії» [238, с. 206]. «Ненависть» до еволюції Д. Донцова, на думку В. Юринця, є ненавистю останнього до науки взагалі, «символом повороту буржуазної думки до релігійної містики, до біблейської легенди про створення світу, до кастрації всякої думки» [238, с. 208]. Отже, марксисты протиставили себе Донцову як «розумні еволюціоністи».

Згідно з поглядами В. Юринця, критика Д. Донцовим «млявого бездушного соціал-демократизму» є правдивим «побиттям» українського соціалізму. А водночас зі зворотнього погляду самого Донцова, хибним «побиттям» марксизму взагалі. «Українське провансальство» як характеристика Д. Донцовим суспільно-політичних процесів в Україні (і характеристика, на думку В.Юринця, незрозуміла: «чи його розуміти в дусі етнографічно-філологічного руху ... чи як провінціалізм взагалі» [238, с.

210]) для нього самого є синонімом «загумінкового характеру українського руху взагалі». А от для В. Юринця така «загумінковість» є ознакою історичною, адже «вперше тільки український рух в боротьбі за перемогу соціалістичної революції й за національне визволення через неї і завдяки їй порвав з цим провінціалізмом і не зв'язався з міжнародним рухом пролетаріату. Тільки радянська Україна стала міжнародною потенцією» [238, с. 210]. Це означає, що опонуючи Донцову, В. Юринець знову вбачає визначальну роль марксизму в поверненні Україні статусу нехай складової, але все-таки міжнародної частини робітничого руху. Саме через участь у боротьбі пролетаріату, на думку вітчизняного філософа, відбувається національне визволення. Тобто національний рух традиційно для марксизму отримує змогу практичного втілення через рух соціалістичний. Відповідно, така позиція засвідчує неможливість прийняття В. Юринцем історичної схеми українського національного визвольного руху, запропонованої Д. Донцовим із суто ідеологічного боку.

В. Юринець критикує Д. Донцова за прихильність до селянства як до основної рушійної сили національного руху під проводом інтелігенції. Підставою для критики він висуває соціальний стан селян, бо через їхню «бідняцьку й середняцьку масу» вся система Донцова стає лише «інтелігентським надуманим пшиком». Окрім того, соціальними фігурами контакту селянства та інтелігенції є «український адвокат» та «піп», що є компрометованими особами. Тонкість розрізнення філософських позицій у позірно подібних підходах до розгляду революційних сил Донцова («бідняцька й середняцька маса») і Юринця (пролетаріат і селянство) тут полягає в наявності «буржуазного елемента», який В. Юринець вбачає у виділених Д. Донцовим елементах сучасного йому середнього класу.

Через теорію діаспорного філософа щодо поділу націй на «панів» і «рабів» В. Юринець стверджує начебто антиукраїнський характер націоналізму Д. Донцова, бо «діалектика буржуазної української думки, діалектика її принципової зради працюючому українському народові мусіла

довести до її остаточних, логічно невблаганних висновків – до заперечення рації існування українського народу» [238, с. 222]. Теорія «нації плебеїв» Д. Донцова, його розуміння терміну «плебейська нація» як суми затомізованих монад, що не мають жодного зв'язку між собою, також заперечуються: «Це не так, адже власне, капіталізм довів до найтіснішого зв'язку всіх членів суспільства» [238, с. 223], «поклик до єдності у Донцова – це поклик до інтелектуального й політичного феодалізму, поклик до шпенглерівських епох «культури» в противагу до «цивілізації»...» [238, с. 223]. Водночас, проте, «світ дійсно стає «плебейським», бо він шляхом революції, шляхом нечуваних громадських війн, в полумінні руїни всього старого, почав змінятися й переміниться в суспільство працівників» [238, с. 224]. В. Юринець вбачає в цьому своєрідну естетику, характерну для соціалістичного реалізму.

«Донцов у своїй теорії націоналізму з'являється найкрайнішим фетишистом держави. Держава для нього самоціль, якийсь абсолют, якого критикувати не можна, табу, до якого можна ставитись тільки з почуття сліпої пошани» [238, с. 217], – так В. Юринець не зміг побачити у Д. Донцова пріоритету нації, пріоритету власне «національної держави», яка для марксистів є лише надбудовою над економічним базисом.

Український радянський філософ критикує не лише ідеал державності у Д. Донцова, вважаючи його абсолютиським та фашистським («ідея абсолютизму не чужа Донцову, що у своїх державницьких аспіраціях наближається до ідеалу пруської юнкерської монархії» [238, с. 231]), а й поняття «ініціативної меншості» як одне з головних понять світогляду діаспорного філософа. «Ініціативна меншість» у Д. Донцова, на думку, В.Юринця – «це панування генеральських сотень, «Оргешів», «королівських дітей», Прімо-де-Ріверів» [238, с. 231]. Така критика є абсолютно зрозумілою, адже прийнятий українськими радянськими мислителями 20-початку 30-х років ХХ століття ідеал безкласового суспільства різко суперечив теорія елітарності правлячих кіл у Д. Донцова. Це, відповідно, зумовлює і гостру реакцію на засудження Д. Донцовим більшовицького централізму: націоналізм

діаспорного мислителя характеризується власне як паразитарний, такий, «що виходить із ідеї експансії, а тим самим життя чужим коштом» [238, с. 221].

Моментом, який єднав погляди українських радянських філософів і діаспорного філософа Д. Донцова, стала спільна критика суспільно-політичних ідей М. Драгоманова. Однак водночас В. Юринець виявляє надмірну поверховість у Донцова, наголошує на його «інтелектуалізмі», який при цьому не завжди є негативною характеристикою: «інтелектуалізм сам по собі ще не є реакцією або доказом занулення суспільно-творчих сил. Навпаки, раціоналізм, напр., буржуазії XVII століття, як реакція проти середньовічного містицизму й логічної розперзаності, був могутнім бойовим чинником» [238, с. 213]. Однак на думку Д. Донцова, згідно з тлумаченням В. Юринця, ідея тотожності методів пізнання як суспільних процесів, так і процесів природних, є нежиттєздатною. Сам Юринець пише про те, що «тільки методи історичного матеріалізму доказали, що суспільна наука є можлива, і сотні праць, що розробляють конкретні питання історії, блискуче стверджують цей погляд» [238, с. 214].

Значне місце в працях українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років посідає оцінка історико-філософських джерел, що вплинули на становлення світогляду Д. Донцова. Так, зокрема, В. Юринець наголошує на впливі Ж. Сореля на формування ставлення діаспорного філософа до суспільних подій і явищ, з-поміж яких виділяється інтелектуалістичний (кабінетний) та вольово-імпульсивний підходи. Радянський філософ також аналізує поняття «суспільного міту» в Ж. Сореля, його польське коріння в творчості С. Бжозовського і цілком по-марксистськи витлумачує значення такого поняття для класової боротьби. Також В. Юринець зосереджує увагу на расовому моменті – як на такому, що є обов'язково присутнім у контексті будь-якого націоналізму: «Кожний націоналіст мусить домовитись до расових теорій і зробити відповідний реверанс теоретику й апологету аріанства – Гобіно» [238, с. 228]. Аналізує український мислитель і соціальне підґрунтя націоналізму Д. Донцова: «Це,

по-перше, твориться на ґрунті українських емігрантських поміщицьких монархічних груп, на ґрунті скоропадщини. А по-друге – на ґрунті цієї буржуазії, що родиться в Галичині...» [238, с. 233].

Детальне вивчення філософських робіт Д. Донцова змушує радянських дослідників 1920-х – 1930-х років знову звертатися до творчості Миколи Хвильового, де вони знаходять перехресні погляди: «Деякі теорії Донцова знайшли своє ехо в теорії фастівської західноєвропейської культури, орієнтації на «психологічну Європу» у тов. Хвильового» [236, с. 187].

Третьою «течією», найбільш критикованою в УРСР у 1920-х – 1930-х роках, стала філософія «українського неогегельянства», представлена *Дмитром Чижевським*.

Перебуваючи на марксистсько-ленінських позиціях у розгляді й оцінці філософської творчості Д. Чижевського, українські радянські філософи надзвичайно детально і скрупульозно вивчали його праці, виявляючи при цьому глибоку обізнаність з його інтелектуальною спадщиною вченого. Зокрема, Я. Білік, П. Демчук і В. Юринець проаналізували фактично всі ключові роботи діаспорця з історії філософії в Україні, з-поміж яких: «Філософія на Україні», «Нариси з історії філософії на Україні», низка німецькомовних статей тощо. «Чижевський, як наш запеклий ворог, – обґрунтовував таку пильність Я. Білік, – заслуговує на нашу увагу саме тому, що розгляд його праць допомагає нам зрозуміти філософію української контрреволюційної еміграції, що пішла на цілковите співробітництво з ундо-радікал-фашистами, і разом з ними до послуг чеської буржуазії» [12, с. 196].

Найпершою характеристикою, на якій зійшлися всі критики Д. Чижевського в радянській Україні, було його неогегельянство. Роль Г.-В. Ф. Гегеля у становленні й розвитку філософських поглядів діаспорного мислителя була визнана беззаперечною, на чому, зокрема, наголосив В. Юринець: «Філософський український контрреволюційний фронт знайшов своє освітлення й вираження у діяльності Чижевського, людини надзвичайно рухливої» [236, с. 189]. Радянський філософ розглядає діяльність

Д. Чижевського в трьох основних аспектах: «1) у спробах зв'язати український контрреволюційний фронт з міжнароднім фашистським рухом неогегельянства; 2) у створенні «національної» української філософії та побудови історичної її схеми в згаданому русі; 3) у практичному контакті й координуванні українського філософського антимарксівського фронту з діяльністю російської філософської білоеміграцій» [236, с. 189]. «Роля Чижевського, – продовжує В. Юринець, – у цьому гегелівському русі обіймає три моменти: по-перше, він старається довести, що філософія Гегеля, оскільки вона була сприйнята «слов'янством», впливала на нього в релігійному дусі. Тим він уже заздалегідь старається визначити «духа» слов'янської філософії. По-друге, він старається дати розуміння діалектики Гегеля, яке він вважає за єдино вірне..., старається перетлумачити Гегеля чисто містично... Але політично, з погляду філософської класової боротьби, найбільше значення має третій момент: Чижевський дає широкий огляд російської гегельянської школи, репрезентованої, головним чином, Лоським і Ільїним, і залічує до цієї школи Леніна, покликаючись на його «Конспект логіки» [64, с. 190]. В. Юринець точно визначає основні лінії філософських пошуків Д. Чижевського, зокрема його увагу до ролі рецепції класиків німецького ідеалізму та романтизму - Г. Гегеля, Ф. Шеллінга та Ф. Шіллера – у становленні культури східних слов'ян.

Найбільшу увагу українські радянські мислителі приділяли критиці «націоналістичних» аспектів творчості Д. Чижевського, що не лише було продиктовано напруженим політичним протистоянням СРСР і «буржуазного» Заходу, а й, власне, становило чи не єдину підставу для вивчення творчості цього діаспорного мислителя взагалі. Основним постулатом стало те, що «націю, – згідно з Я. Біліком, – Чижевський підносить до ступеня абсолюту, який у розвитку історичного процесу все більше виявляє свої властивості. Отже нація – це не історична категорія, як про це вчить марксизм-ленінізм, а вічна» [12, с. 199].

Гострій критиці з боку українських радянських мислителів було піддано

дві концепції вирішення національного питання, запропоновані Д. Чижевським, – раціональна та романтична.

Раціональну концепцію радянські філософи репрезентують як типову для багатьох західних учених, бо розчарування в конструктивній силі розуму загалом і зневага до раціоналізму як способу мислення зокрема є характерною для всієї західної філософії. Д. Чижевський відкидає раціоналістичний метод виявлення категорій «вічної правди» та «вічної справедливості», адже раціоналістична теорія, на думку Я. Біліка, обов'язково привела б філософа до теорії асиміляції націй. І справді, «національне», на погляд Д. Чижевського, постає як «необхідне зло», з наявністю якого треба рахуватися.

Прихильність до «романтичної концепції» Д. Чижевського критикується через використання її мислителем під час обґрунтування теорії «вічності» націй, яка на думку радянських філософів, висловлена як аргумент для заперечення можливості побудови безкласового комуністичного суспільства: «романтизм же Чижевського спрямований проти ліквідації національної нерівності, на збереження національної різноманітності, на увінчення націй» [12, с. 200]. Водночас сучасні дослідники історії філософії в Україні стверджують, що «продуктивність такого підходу (романтичного), гадає Д. Чижевський, полягає в тому, що він не веде до національної винятковості і національного засліплення. Натомість раціоналістичний підхід таїть небезпеку абсолютизації певного національного типу як єдино «правильного» й вічно цінного» [215, с. 181]. Отже, це значить, що українські радянські філософи 1920-х – 1930-х років у критиці двох підходів до розуміння співвідношення нації й людства в працях Д. Чижевського не змогли побачити причиново-наслідкових зв'язків у випадку реалізації того чи іншого підходу. Так, «раціоналістичний підхід» в історичній перспективі з необхідністю веде до тоталітаризму, зникнення нації як такої, у той час як «романтичний» дає змогу побудувати багатонаціональне і толерантне суспільство.

Думка Д. Чижевського про те, що кожна нація в своїх особливостях та однобічних властивих їй напрямках реалізує лише частину «абсолютної

правди, краси, святости, справедливости», була нещадно критикована українськими радянськими філософами, адже для них це стало своєрідним маніфестом необхідності існування окремих націй. Так, засобом виявлення національної правди, за Д. Чижевським, є філософія. Відповідно, філософія кожної нації є лише частковим розкриттям «абсолютної правди». Звідси – необхідність існування різноманітності філософських систем пояснюється необхідністю існування націй: скільки націй – стільки й філософій. На думку Я. Біліка, таке твердження Д. Чижевського є прямим запереченням хрестоматійної лєнінської тези про партійність філософії, заміною філософії «партійної» філософією «національною». Водночас Я. Білік не зміг побачити в цій тезі Д. Чижевського принципу спадкоємності й наступності в розвитку філософського знання.

Характеризуючи творчу спадщину Д. Чижевського, П. Демчук визнавав, що не можна не оцінити здійсненої діаспорним ученим потужної й ґрунтовної фактичної та історіографічної роботи. Радянський дослідник відзначає: «Його [Чижевського] «Філософія на Україні» ... є трохи чи не першим, більше чи менше вдало систематизованим з'ясуванням історії філософії на Україні. Коли абстрагуватись до певної міри від політичного та суспільно-ідеологічного змісту цієї книжки, то вона мала б певний ґлузд просто як фактичний, хоч і не надто добре розроблений довідник» [64, с. 421]. «Ми признаємо певну довідковість праці Чижевського, що зібрав досить значний фактичний матеріал до історії розвитку філософії на Україні, – продовжує при цьому шукати недоліків П. Демчук, – його історія – це не є, власне, ніяка історія, а тільки звичайний довідник, свого роду філософський календар...» [64, с. 425–426].

Аналізуючи працю Д. Чижевського «Нариси історії філософії на Україні», Я. Білік дедалі більше характеризує її не як «бібліографію», а як зосередження ідейної боротьби проти матеріалізму. Особливої критики Д. Чижевський зазнає за відсутність будь-яких згадок про розвиток марксизму в Україні і тлумачення його появи тут як рубікону, після якого будь-яка творча

філософська наука є зупинена та переслідувана: «Надзвичайно характерно, що в усій своїй книжці Чижевський жодним словом не згадує про розвиток матеріалізму на Україні, як не згадує й про розвиток марксизму» [12, с. 207]. На таку саму оцінку заслуговував і факт наявності винятково «білоемігрантської» бібліографії у Д. Чижевського.

П. Демчук підсумовує: «Загальний матеріал, поданий Чижевським, має свою довідкову цінність до того моменту, коли він починає «пересипати» свою роботу білоемігрантською ідеологією» [64, с. 432]. Радянський філософ мислить цілком у руслі марксистської парадигми, пишучи про те, що «давати історію розвитку філософії на Україні – це значить давати історію розвитку економічних та політично-соціальних відносин на Україні» [64, с. 432]. Його думку цілком підтримує В. Юринець, стверджуючи, що «Чижевський, як один з проводирів ідеології української білоеміграції заходився коло створення самобутньої української національної філософії, що її ядром має бути індивідуалізм, як основна риса українського народу, без різниці клас (читай: антикомунізм), і відновлення на українському ґрунті гегельянства» [236, с. 191].

Суперечливим і болючим питанням для українських радянських філософів 20-х – 30-х років ХХ століття стала висловлена Д. Чижевським думка про «великого філософа», якого Україні ще потрібно чекати. П. Демчук розкритикував цю думку з трьох позицій: по-перше, закидаючи діаспорному мислителю переконання в існуванні «взагалі автаркічних національних духів, національних характерів»; по-друге, протиставляючи висловленій думці твердження про те, що «українська філософія може зараз розвиватись і бути власне українською, не шукаючи абсолютно ніяких духовних коріннів у минулому українського духовного життя» [63, с. 424]; по-третє, наголошуючи, що діаспорець «забуває про класовий характер кожної т.зв. національної філософії. Кожна національна філософія є якраз тільки так звана національна» [63, с.424–425].

Я. Білік також піддав критиці ідею Д. Чижевського про «великого

філософа», якого Україні ще потрібно чекати. На думку Біліка, проблема передусім полягає в тому, що діаспорець стверджує цю ідею через неправильний погляд на розвиток філософської думки в Україні – як на такий, що репрезентований і віддзеркалений у масі філософських течій, без певних рубіжних пунктів на зразок Платона у філософії античності чи Канта в німецькій філософії: «Уся історія української філософії перетворюється на розвиток філософських ідей без видатних філософів, без своєрідних завершених філософських систем, хоч ці ідеї і відбивають особливість українського національного духу» [12, с. 202].

Загалом же можна стверджувати, що в ідеї Д. Чижевського про «великого філософа», на якого ще слід чекати, українські радянські філософи не побачили раціонального зерна, яке намагався донести філософ: в Україні на той час і справді протягом тривалого часу були відсутні справді професійні філософи, які акумулювали б у собі погляди на дійсність, диктовані добою та історичним поступом. Натомість «розлиття філософського інтересу у широкі маси» (за І. Мірчуком) і призвело до того, що припущення Д. Чижевського було розкритиковане й знівельоване. Закономірно, для українських радянських філософів стає незрозумілим і підозрілим пошук таких-от «систематиків» філософської думки в Україні, тому вони традиційно вбачають їх у контрреволюційних постаннях «українського фашизму».

З боку українських мислителів 1920-х – початку 1930-х років критиці піддається також запропонований Д. Чижевським алгоритм оцінки «національних філософій»: «форма вияву – метод філософських досліджень – будова філософської системи». Я. Білік називає їх цілком «штучними і зовнішніми», адже особливість кожної національної філософії буржуазної країни – Німеччини, Франції чи Англії – полягає лише в тому, що вони «...відбивають своєрідність розвитку культурного процесу й класової боротьби в Америці, Франції та Німеччині, як відбивають також своєрідність у розвитку капіталізму – зокрема й специфіку загнивання капіталізму в цих країнах» [12, с. 203]. Це, у свою чергу, означає, що для Я. Біліка особливість

національних філософій знову ж таки неодмінно приводила його до поділу всіх філософських систем на дві групи – «радянських», тобто ідеологічно правильних і «нерадянських».

Ще одним аспектом критики Д. Чижевського є його концепція джерел української національної філософії, чільне місце в якій посідає «характерологія» українського народу. Точно схоплені Д. Чижевським особливості українського менталітету розглядаються українськими радянськими філософами як беззаперечно контраверсійні. Я. Білік, до прикладу, стверджує що вони є нічим іншим, як сукупністю надісторичних та історичних елементів, які Д. Чижевський розглядає поза класовою боротьбою та поза розвитком виробничих відносин. Особливо гостро критикуються такі окреслені Д. Чижевським риси українського менталітету, як «індивідуалізм» та «прагнення до свободи», що є абсолютно передбачувано, адже для українських радянських мислителів це було нічим іншим, як прямим замахом на рівний поступ комуністичного ладу.

Оскільки розвиток української філософії радянські мислителі розглядали лише як закономірне продовження, складову частину розвитку й становлення філософії марксизму-ленінізму, то закономірно, що критиці з їхнього боку була запропонована Д. Чижевським схема історико-філософського процесу в Україні. На думку радянських філософів, своєрідне «закінчення» історії філософії в Україні кінцем ХІХ – початком ХХ століття не лише радикально звужує кількість напрямів, що розглянуті Д. Чижевським (що, зокрема, позначилося на повній відсутності будь-яких згадок про мислителів-матеріалістів), а й слугує для обґрунтування діаспорцем філософії «національного духу».

Варто наголосити, що сьогодні оцінка історико-філософської схеми Д. Чижевського дає унікальну змогу проаналізувати власні історико-філософські погляди українських радянських мислителів на схему розвитку філософії в Україні. Так, до прикладу, Я. Білік вважає традиційним починати її саме з діяльності професорів Києво-Могилянської Академії. Аналізуючи

працю Д.Чижевського «Філософія на Україні», П. Демчук також дає власну оцінку історико-філософському процесі в Україні, розпочинаючи із середньовіччя. Філософське середньовіччя, на його думку, досліджене дуже слабо, «в центрі тодішньої філософської діяльності на Україні стояла так звана секта «юдаїстів» – про саму суть її ідуть ще суперечки» [63, с. 426].

П. Демчук підкреслює високий ступінь розробки Д. Чижевським проблеми гуманістичної філософії в Україні та дослідження питань діяльності Григорія Сковороди. Г. Сковорода, на думку радянського вченого, постає у Д. Чижевського «панським» філософом, бо діаспорець не розуміє чи то пак не усвідомлює його суто народного походження. Критику в працях П. Демчука викликає також неоднозначність оцінки Д. Чижевським ролі Сковороди в українській філософії: «У своїй «Льогіці» він виставляє Сковороду за ледве не на один рівень із Сократом, Арістотелем, Платоном ... але потім, ні з доброго дива, в книжці «Фільософія на Україні» він нападається на Сковороду і заявляє, що «для української думки було б нещастям лишитись на рівні філософічності Сковороди»» [63, с. 427]. Я. Білік піддає критиці оцінку Д. Чижевським постаті Г. Сковороди як «аристократа-містика». На думку Я. Біліка, при аналізі творчості Сковороди Д. Чижевський зовсім не приділяє увагу розгляду історично-суспільного тла, а розглядає філософа лише як яскравий зразок вияву «національного духу» у філософії. Окрім того, цілком нелогічним видається для Я. Біліка й зарахування Г. Сковороди до попередників німецької діалектичної філософії. «Містицизм» Г. Сковороди у Д. Чижевського є невинуватим, адже, за твердженням українських мислителів 1920-х – початку 1930-х років, уся філософська творчість діаспорця є яскравою ілюстрацією тенденції всієї західної філософії до метафізичності та містицизму: «...реставрує містику в філософії і шукає джерела містично-релігійної своєї концепції в історії розвитку філософії на Україні» [12, с. 198]. Нездатність же розуму до пізнання життя, яке в душі неогегельянства сповідував Д. Чижевський, українські радянські філософи тлумачили як виправдання агностицизму та релігійність українського

діаспорного філософа

Говорячи про оцінку Д. Чижевським філософської діяльності в Харківському університеті, зокрема про його ставлення до І. Шада, П. Демчук, розмірковує про мислителів, що «принесли» німецький ідеалізм до України, називаючи прізвища Д. Кавунника-Велланського, Й. Міхневича, О. Новицького, А. Метлинського, П. Павлова, П. Редькіна, називаючи «найбільшим гегельянцем» в Україні С. Гогоцького. Для Д. Чижевського, на думку українських радянських мислителів, зовсім не характерне врахування соціально-політичних умов при оцінці поширення творчості німецьких ідеалістів, зокрема, І.Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга та Г.В.Ф.Гегеля, – в Україні. У цьому зв'язку Я. Білік піддає критиці критерій «українськості» того чи іншого філософа, якому Д. Чижевський приділив увагу. Радянський учений звинувачує діаспорця у відсутності єдиного критерію такої оцінки: зокрема, Я. Білік виступив категорично проти оцінки Д. Чижевським Г. Сковороди і Д. Кавунника-Веланського саме як українських філософів, адже вони, як і І. Шад та М. Гоголь, підпадали під одну з двох категорій: «українці, що тривалий час жили поза межами України» або «іноземці, що працювали в Україні». На думку Я. Біліка, такий підхід свідчить про відсутність будь-якої принципової лінії та чіткої методології в працях Д. Чижевського.

Доволі однозначно-негативно українські радянські мислителі поставились до «надмірної» уваги Д. Чижевського, виявленої стосовно постаті П. Юркевича. Для Я. Біліка П. Юркевич був «найреакційнішим ідеалістом», що, відповідно, зумовило й критику його «вчення про серце»; а П. Демчук, в свою чергу, не погодився із висловленою оцінкою Д. Чижевським щодо цієї постаті, бо, на його думку, П. Юркевич був прихильником «реакційного ідеалізму», але аж ніяк не «ідеалістичного позитивізму».

Важливо усвідомлювати, що оцінка діяльності й творчості Д. Чижевського українськими радянськими мислителями була багатовимірною. Так, передусім це була безпосередня критика: Чижевський – український радянський філософ. Однак на безпосередню нашаровувалася

також і критика радянського філософа радянським філософом: Чижевський – український радянський філософ₁ – український радянський філософ₂ – і так далі. Наприклад, цілком нормальною видавалась критика Я. Біліком щодо його ж колеги по цеху П. Демчука, який, мовляв, не побачив у Д. Чижевського різко націоналістичної оцінки характеру української філософії (Д. Чижевський, як вважає Я. Білік, так пише про власне українську національну філософію попри використання словосполучення «філософія на Україні») і под.

Загалом критичний підхід українських радянських філософів початку ХХ століття до постаті й філософської спадщини Д. Чижевського можна узагальнити в кількох положеннях.

Першим традиційним положенням є те, що згадані радянські філософи діяли в межах жорсткої марксистко-ленінської методології, яка, власне, не лише визначала рамки критики, а й уможлилювала сам характер такої критики – вона мала багатовимірний принцип і була спрямована не лише на безпосереднього західного ідеологічного «ворога», а й мала внутрішній, міжособний характер («критика в критиці»)

По-друге, постать Д. Чижевського піддавалась критиці в двох основних аспектах: історико-філософському та «націоналістичному», що дає змогу простежити тісну взаємодію філософії й політики в тогочасному гуманітарному дискурсі. Історико-філософський вимір критики зосереджувався в основному на схемі розвитку філософії в Україні, запропонованій Д. Чижевським, а також на творчості ключових постатей української філософії. «Націоналістичний» ухил Д. Чижевського тлумачився через призму його неогегельянства, концепції двох варіантів співвідношення «нація – людство» та твердженням про «великого філософа».

По-третє, незважаючи на те, що постать українського мислителя оцінювалась через численні штампи «неогегелянця», «фашиста» і характеризувалась як еkleктична та методологічно неправильна, можливість характеристики Д. Чижевського взагалі сприяла знайомству гуманітарної

аудиторії Радянської України із найкращими зразками філософської творчості українських філософів у діаспорі.

Під увагу з боку українських радянських філософів 1920-х – 1930-х років підпадали й менш відомі й менш резонансні діячі діаспори.

Надзвичайно критично була оцінена робота Я. Яреми «Вступ до філософії», видана в Празі 1924 р. На думку П. Демчука, вона не заслуговує жодної уваги, бо «для всієї роботи дуже є характерним дилетантство в найгіршому розумінні слова» [64, с. 433]. Осуду в цій праці було піддано все: від визначення філософії як «чогось загального», «стремління до правди» і аж до класифікації поглядів Я. Яреми на філософські напрями, серед яких він виділяє «ідеалізм» та «позитивістичний агностицизм». Розкритиковано було також онтологію Я. Яреми, де в проблемі джерел буття було виділено та якісні. Серед кількісних, на думку Я. Яреми, існують такі варіанти вирішення як сингуляризм, або генізм, та плюралізм; серед якісних професор виділяє матеріалізм, спіритуалізм, дуалізм, монізм. П. Демчук справедливо називає такі положення «плутаниною», адже професор Ярема не зовсім правильно тлумачить питання першооснови буття та кількості субстанцій.

Негативно було оцінено П. Демчуком постать І. Мірчука, якого вітчизняний філософ називав «досить галасливою філософською постаттю білої еміграції» [64, с. 435]. Водночас частково схвальну оцінку з його боку отримала праця діаспорного вченого «Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Бавместера»: «Ця робота відмітна тим, що для історика української філософії дає досить новий матеріал про одного з видатних українських філософів свого часу» [64, с. 436].

Перебуваючи на позиціях того, що «історія філософії на Україні не така вже бідна; в кожному разі, вона не так дуже бідніша, наприклад, від чеської, навіть польської – тільки що ми, через свою філософську малокультурність та брак філософської традиції, своєї історії філософії не знаємо, а тому думаємо, що її зовсім немає. Насправді, то лиш мусимо її вивчати» [64, с. 436], П. Демчук демонстрував національну свідомість і обізнаність зі станом

історико-філософського дослідження в радянській Україні. Тому характеризуючи ідею «слов'янської філософії» І. Мірчука, він критикує діаспорця не так за сумнівне визначення поняття «національна філософія», скільки за тлумачення його як «явно реакційного, мілітаристичного». На думку П. Демчука, це означало не що інше, як фашизм.

Неоднозначну оцінку викликало в П. Демчука виокремлення І. Мірчуком «політично-публіцистичної діяльності» філософів як негативної риси слов'янської філософії з позитивною оцінкою її «практичності». Власне, радянський філософ не розуміє характеристики «політично-публіцистичної діяльності» філософів як єдино можливої форми вияву філософських думок, що дає змогу бути почутим, при тому що «практичність» слов'янської філософії є не що інше, як коло зацікавлень, предмет філософії, який традиційно включає в себе проблеми практично-життєвого характеру, а не теоретично-умоглядні питання.

Запереченню з боку українських радянських філософів підлягає твердження І. Мірчука про «виразно егоцентричний» характер української психіки. На думку П. Демчука, «це нагадує «теоретичне оформлення» боротьби проти більшовиків, коли говорилося, що, мовляв, «українець-індивідуаліст, а тому не буде комуністом, і так само не палитиме панської економії» » [64, с. 440], «і в цілому, кінець-кінцем, білоемігрантська українська філософія в своїй ідеології є не що інше, як теоретичне оформлення тієї кампанії, яку проти СРСР в цілому, і УСРР, зокрема, провадить капіталістичний світ» [64, с. 441].

Узагальнюючи ж і характеризуючи власне науковий філософський потенціал українських учених діаспори в цілому, П. Демчук у традиційному марксистсько-радянському ключі наголошує на тому, що будь-яка філософська творчість мислителів України закордоном не є чимось більшим за невдале компіляторство і еkleктику, що, власне, саме по собі, є ознакою «буржуазної філософії»: «Загалом це є безкритичне переповідання не завжди як слід урозумлених філософських систем сучасних європейських філософів»

[64, с. 411–412]; «грубий примітивізм, що граничить з ще більш примітивнішою компіляцією – оце філософське обличчя української білої еміграції» [64, с. 413]. Проте водночас він не може «відмовити» українським діаспорним ученим у глибоку розумінні й знанні історико-філософських процесів в Україні, віддаючи тим самим належне їхній обізнаності і, власне, «українськості»: «Правда, та сторона їх роботи, що торкається історії філософії й науки на Україні, дещо інша й більше помітна...» [64, с. 412].

Характеризуючи філософів-«білоемігрантів» загалом, П. Демчук оцінює їх як таких, що назавжди загубили свою «українськість»: «Україна, українське життя, те оригінальне, те нове, те цінне, те творчо-багате, що маємо нині в українському житті – для них це *tabula rasa*» [64, с. 441]. Значення українських дослідників у діаспорі, згідно з думкою філософа, фактично обмежується здатністю до збору суто «бібліографічного» матеріалу домарксистського етапу української філософії та неможливістю глибоко й ґрунтовно оцінити стан і перспективи тогочасної історико-філософської ситуації в Україні. Розуміючи критичний рівень «білих плям» в історії української філософії, нагальну необхідність наявності самостійних гуманітарних досліджень взагалі, для П. Демчука українські філософи в діаспорі є такими, що винесли «соціально-політичний присуд самим собі» [64, с. 420].

Отже, у підсумку доцільно констатувати, що українські радянські філософи 20-30-х років ХХ століття визнавали факт існування «білоемігрантського» суспільно-гуманітарного контексту, при цьому виокремлюючи його подібність і спільність його дій до дій російських емігрантів. Світогляд української та російської «білої еміграції» був не лише визнаний за один із ухилів історико-філософської думки того часу, а й представлений як факт колективної руйнівної дії капіталістичного Заходу проти СРСР. Українських та російських філософів у діаспорі однаково звинувачували у втраті своєї ідентичності, «прислужництву» реакційним течіям «буржуазної філософії».

Творчість українських мислителів в діаспорі було оцінено переважно як

еклектичну суміш «бібліографічних» даних, як «філософський календар», невдалу компіляцію із сучасних західних філософій, зокрема неогегельянства та похідного з нього «фашизму». Власне, представникам української діаспорної філософії було відмовлено в оригінальності та здатності об'єктивно тлумачити українську історію. Водночас українські радянські мислителі 1920-х – початку 1930-років визнавали важливість спроб побудови власне національної філософії України поза її межами, необхідність постановки питання про окремішність і змістовну насиченість української філософії.

Аналізуючи погляди українських філософів у діаспорі, мислителі Радянської України демонстрували не лише глибокі історико-філософські знання, а й власні можливості аналізу маловідомих сторінок історії української філософської думки. Поряд із тотальною критикою ідей «національного характеру», українські радянські дослідники на основі вивчення діаспорного філософського досвіду сформували власне поле досліджень, позначене оригінальністю й самобутністю ідей.

2.3. Критичний аналіз українськими радянськими філософами ключових тенденцій і постатей західноєвропейської філософії початку ХХ століття

Історія західноєвропейської філософії початку ХХ століття позначена плюралізмом течій, шкіл і напрямків, а також принципово новими суб'єктом і об'єктом філософування. Як відомо, саме на перетині ХІХ–ХХ століть формується новий тип мислителя – філософа-особи, мислителя більш персоналізованої орієнтації, що призводить, відповідно, до звуження кола його зацікавлень. Людину, загублену на зламі століть, уже мало цікавлять надемпірично-раціоналізовані схеми, натомість її погляд стає зверненим до власної сутності, внутрішніх переживань і проблем ментально-психологічного характеру.

Зрозуміло, що українські радянські філософи 1920-х – 1930-х років пізнавали й творили в жорстких межах марксистсько-ленінської парадигми, що змушувала їх долучатися до характеристики історико-філософської ситуації насамперед з позицій ідеологічно-політичної належності, що зумовлювало не зовсім адекватні й малооб'єктивні сучасному розумінню оцінки західної філософії. «Справа ясності і чіткості філософської лінії в нашу добу, – зазначав В. Юринець, – має величезне значіння, бо філософія є ідеологічне віддзеркалення тих суперечних процесів, що відбуваються в лоні нашого суспільства» [124, с. 64].

Проте, на щастя, така ідеологічна методологія не стала для українських мислителів ключовою при оцінці тих чи інших історико-філософських явищ. Глибока обізнаність з історією філософії, методами філософського дослідження уможливила здійснення доволі об'єктивного й повного аналізу особливостей розвитку західної філософії наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть. Головним результатом опрацювання радянськими вченими філософської спадщини Заходу стало інформаційне поширення та ознайомлення інтелектуальної еліти з основними ідеями та персоналіями аналізованого етапу розвитку світової філософської думки. Безперечно, форма такого поширення була «партійно витриманою», філософія загалом була піддана традиційному дихотомічному поділу на «матеріалістичну» й «ідеалістичну», проте змістова складова філософських пошуків Західної Європи була збережена в істинному вигляді, належним чином була представлена і її теоретично-наукова цінність. Значною мірою це було забезпечено безпосередньою роботою радянських дослідників із першоджерелами.

Вивчаючи й аналізуючи творчість своїх західноєвропейських сучасників українські радянські філософи вказували передусім на множинність напрямків і течій західного світу загалом і на еkleктизм ідей кожного представника західної філософії зокрема. Так, наприклад, В. Юринець, характеризуючи постать Е. Гуссерля, відзначав: «У нього нема жодної думки, що не стрівалась

б уже у філософів різних діб і при тім він має ще одну неабияку здатність: він сполучає несполучне, влітає до своєї системи цілі комплекси думок філософів, що стояли на протилежних полюсах, включали один одного» [238, с. 55]. Полярність і еkleктичність постатей західноєвропейської філософії та їхньої творчої спадщини закономірно спричинялася до полярності й еkleктичності їхніх оцінок у Радянській Україні. При цьому ця еkleктичність була щедро приправлена ідеологічною складовою. Так, показовою і традиційно витриманою в ідеологічному ключі є така характеристика сучасної для радянського дослідника філософської ситуації на Заході, репрезентована П. Демчуком: «Ідейна беспорядність, мізкова яловитість, повне банкрутство думки – ось те «багатство й краса», що ними красує перед світом сучасна буржуазна філософія» [63, с. 114].

Увага радянських філософів була значною мірою зосереджена на соціальному корінні «кризового» стану західноєвропейської філософії: «Інтуїтивна філософія Бергсона являє собою відміну «філософських шукань» сучасної буржуазії. Вона, як інші «модні» напрямки в сучасній буржуазній філософії, повно відбиває одну з тенденцій сучасної буржуазії – дискредитувати за всяку ціну пізнавчу цінність інтелекту і обумовленої діяльності останнього – науки», – зазначав В. Беркович [10, с. 80]. Українські дослідники не лише наголошували на антисциєнтистському характері сучасної західної філософії, а й давали цьому явищу соціально-культурне тлумачення. Така зміна напрямку наукового знання, на думку В. Берковича, є наслідком усвідомлення нездатності гегелівського «все, що розумне – дійсне» служити потребам капіталістичного суспільства. Подібні думки, характеризуючи творчість А. Бергсона зокрема і мислителів «філософії життя» (В. Дільтея, Ф. Ніцше, Е. Трельча) в цілому, висловлює і П. Демчук, пишучи про те, що «епоха хитань, епоха революцій та «ломок» творить філософію песимізму, скептицизму, як філософію засуджених на смерть клясів» [64, с. 19], підсумовуючи врешті: ««Філософія життя» однак є по суті філософією смерті» [64, с. 26].

Загалом українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років ХХ століття в процесі розкриття особливостей західноєвропейської філософії відзначали її тенденцію до антиінтелектуалізму та антираціоналізму: «Ми маємо повсюдне перемагання раціоналізму позитивізмом або іншими антираціоналістичними напрямками... Буржуазна філософія аж до кінця 19 сторіччя ставилась до розуму й науки більш менш толерантно, виявляючи тільки скептичне відношення до них» [10, с. 81], – писав В. Беркович. «Уся ненависть буржуазної філософії скеровується якраз проти ratio через те, що розум дійсно звернувся проти буржуазії, як пережитої форми історичного розвитку», – наголошував П. Демчук [64, с. 115]. «Прагматизм схильний розглядати всю історію філософії як антитезу двох основних напрямків, що разом їх можна визначити термінами: інтелектуалізм і антиінтелектуалізм», – наголошував Н. Білярчик [14, с. 116].

Водночас для радянських дослідників антиінтелектуалізм сучасної західної філософії не був цілком однозначним, бо однією із властивостей філософських пошуків західних колег була утилітарна спрямованість і «пошана» інтелектові: «Характерне в інтуїтивній філософії Бергсона є те, що критикуючи пізнавчі здібності інтелекту, Бергсон всіляко обстоює престиж інтелекту і наукового знання, коли мова йде про знання, придатне для практичної діяльності» [10, с. 8]. Таке подвійне ставлення до інтелекту, на думку В. Берковича, дає змогу сучасним мислителям не лише ставати прихильниками різного роду антисцієнтиських концепцій, а й використовувати практичну цінність інтелекту й науки для матеріального добробуту капіталізму. Схожу лінію визнання «корисності» та «практичності» інтелекту можна виділити й у критиці Н. Білярчик філософії американського прагматизму: «Основний мотив прагматизму – це зростання в філософській думці сучасної буржуазії тенденції до антиінтелектуалізму, намагання приборкати гординю розуму, зняти вінок з ідеї об'єктивної наукової істини та теоретичної цінності наукового пізнання» [14, с. 118]. Звинувачення в «практичності» присутні й в оцінці інтуїтивізму А. Бергсона, адже «навіть

найбільш теоретична на погляд наука не може, на думку Бергсона, звільнитись від гніту практики, а значить від однобічного підходу до вивчення дійсності, оскільки вона залишається інтелектуальною» [10, с. 87].

Гострою проблемою для західних мислителів є, без сумніву, проблема надмірної психологізації явищ оточуючого світу, що, відповідно, призводить до відсутності об'єктивної оцінки світу, зокрема питання про його реальність, проблем детермінізму («Бергсон – це найяскравіша фігура сучасної буржуазної філософії, що намагається підірвати теорію абсолютного детермінізму» [10, с. 64]), закладає труднощі у формування власного категоріального апарату філософа. Зокрема, В. Беркович критично оцінює поняття інтуїції у А. Бергсона: «Треба відзначити, що Бергсонові ніяк не щастить дати точне означення інтуїції. Це цілком зрозуміло, коли взяти на увагу той факт, що кожне визначення, як таке, будучи по своїй природі продуктом інтелекту, ніяк не може цілком висловити те, що чуже інтелектові» [10, с. 90].

Проблема психологізації як предмету, так і методів дослідження сучасної радянським мислителям 1920-х – початку 1930-х років філософії помічена також В. Юринцем, який стверджує, що «на проблемі свідомости зосереджені всі зусилля сучасного неоідеалізму. Зневірившись в старих абсурдних гносеологічних постановках цього питання, він намагається поставити цю проблему в новім освітленні, знайти нові можливості її розв'язки. Так робить Бергсон, так робить і Гуссерль» [238, с. 80]; «психічне у нього [А. Бергсона] не є функцією фізіологічного; психічне виступає на арену як доказ людської свободи в тих точках, де проривається зв'язок механічних процесів, коли перед нами стоять різні можливості вибору, як би мовити, в «дірках» фізіології» [224, с. 56], «погляд Шелера нагадує погляд Бергсона на значіння мозку для психічних процесів: за його думкою, мозок не «витворює» думки, а обмежує її вільне розгортання; завдяки існуванню мозку наша психіка бідніє, не відслонює всієї своєї суті» [228, с. 7].

Для прагматизму як напрямку західної філософії початку ХХ століття

також властива суб'єктивізація будь-якого поняття, що претендує бути істинним: «Сама ідея абсолютної істини є, згідно з цим (теорією прагматизму), теж лише щось суб'єктивно-людське, психологічно пояснюване так само, як і переживання людини, яка не може уявити собі світу, щоб він не стояв на якій-небудь підпорі. Прагматизм тут виступає, як крайній психологізм і антропологізм» [14, с. 121].

Надмірний суб'єктивізм у філософії веде до так званої «подвійної» чи «множинної» істини, відомої ще з філософії софістів. Н. Білярчик стверджує, що «сама ідея абсолютної істини є, згідно з цим, теж лише щось суб'єктивно-людське, психологічно пояснюване так само, як і переживання людини, яка не може уявити собі світу, щоб він не стояв на якій-небудь підпорі. Прагматизм тут виступає, як крайній психологізм і антропологізм» [14, с. 121].

Роль суб'єктивного чинника в практичному застосуванні філософського методу Зигмунда Фрейда була цілком наочно репрезентована Е. Берглером і М. Перлін. Так, особистісне тлумачення символів, персоналізоване наповнення понять у психоаналізі стає ключовим, зокрема в розкритті справжнього, завжди індивідуального, змісту сну. Так, Е. Берглер стверджує, що символіка завжди одинична у своєму бутті, «адже ж кожна людина утворює собі зі своїх особистих досвідів, спостережень бажань і випадкових переживань свою власну символіку снів» [9, с. 128].

Небезпекою, на думку радянських філософів, для сучасних їм західних мислителів, відповідно, є загроза соліпсизму, що логічно висновується з переоцінки ролі суб'єктивного чинника, який цілком може бути «успадкований» через історико-філософську традицію надмірного суб'єктивізму певних ідеалістичних положень – від поглядів Дж. Берклі і до «ноумена» І. Канта. Так, критикуючи філософські позиції А. Бергсона, український радянський дослідник В. Беркович зосереджує увагу на його онтології, зокрема на розумінні «органічної» і «механічної» безпосередньої реальності, де «органічна реальність цілком і повністю стає «філософією якості», постійним становленням, – і вбачаючи в цьому небезпеку соліпсизму:

«Бергсон нарешті припускає можливість мислити, що цілий світ не існує, але за те ніяк не дається мислити, що сам не існуєш» [10, с. 83]. В. Юринець, підводячи підсумок критики філософії Е. Гуссерля, пише про те, що «чиста, вільна від якого-небудь відношення до зовнішніх предметів свідомість, притім свідомість у повній її конкретності й багатстві, увесь мінливий потік – от вихідний пункт феноменології, спільний з берклеянством, що є властивий нашій свідомості» [238, с. 81]. Гіпотетичний соліпсизм західного інтелекту веде також до необхідності шукати опори в чомусь вищому, і, відповідно, до небезпеки релігійного світосприйняття. Окрім того, соліпсизм навіть через спробу його уникнення спричиняє цілу низку логічних помилок: «Теорія прагматизму припускає існування людини й її біологічно-психологічне відношення до оточення, але тим самим прагматизм несвідомо виходить із уявлення про абсолютну й об'єктивну істину, а також і про об'єктивну істинність та теоретичне значіння всіх понять і категорій, що входять у складне поняття про життя людини й її відношення до оточення. Коли ж він скаже, що й це уявлення про існування людини й її відношення до оточення те ж істинне в силу корисності, тоді він крутиться в такому колі: гадка - людина існує - істинна в силу корисності, а «корисність» припускає існування людини, цеб-то припускає істинність цього судження» [14, с. 130].

Хибами західноєвропейської філософії початку ХХ століття, на думку українських радянської мислителів, є також містицизм та інтуїтивізм, що безпосередньо продовжують лінію антиінтелектуалізму. Ця особливість бере свій початок у філософських пошуках попередніх поколінь, що стали духовними орієнтирами сучасного західного інтелектуала (Й. Шеллінг і Платон у Е. Гуссерля, Плотин у М. Шеллера) й зумовлений кризою всього західного суспільства, адже «сучасна буржуазія, бачачи свій кінець, як той потопаючий, хапається за соломку, старається знайти собі втіху й рятунок в містицизмі та інтуїтивізмі» [10, с. 82]. А отже, «людина загнилого суспільства не має більше сили, крім тільки вірити» [64, с. 16]. Містицизм сучасної західної філософії стає кінцевим пунктом філософських пошуків, своєрідним

«міжрядковим» поняттям у А. Бергсона («є просто безнастанна мелодія нашого внутрішнього життя, яка тягнеться, як щось неподільне від початку до кінця нашого свідомого існування. Це і єсть наша «особа»» [10, с. 83]), Е. Гуссерля («...предмет все-таки досить містичний, тому що з Гуссерлем можна споглядати не тільки суть якогось конкретного предмету, а й суть сутності» [238, с. 3]), В. Джеймса (««Незалежна» від людського мислення дійсність виявляється річчю, яку очевидно важко знайти» [14, с. 124]), З. Фрейда («уся праця «По ту сторону принципу задоволення» нав'язана містичним духом, який чергується із строгими, чисто науковими дослідженнями...» [224, с. 63]), він, по суті, зумовлює методологію такого пошуку через «ейдоси», «інтуїцію», «несвідоме» та «істину».

В. Беркович вдало підкреслює особливу роль мистецтва, художньої творчості загалом і її можливий синкретизм з філософією, характерний для філософської картини світу кінця XIX – початку XX століття: «Коли в обсягу мистецтва здібність до інтуїції безпосередньої реальності є даром природи, то це ще не значить, що користуватись інтуїцією можуть лише вибрані, спеціально обдаровані люди... Цю здібність інтуїції, безпосередньої реальності може дати філософія. Але для того треба, щоб філософія, претендуючи на пізнання абсолютної реальності, зважила досвід мистецтва. Треба, щоб філософія, як мистецтво, одвернула свої очі від практики, бо тільки зрікшись практичної мети, філософія може відмовитись від послуг інтелекту і перейти до інтуїції безпосередньої реальності, без якої вона не може стати наукою про абсолютне знання» [10, с. 91]. Характеризуючи філософську творчість З. Фрейда та фрейдистів загалом, В. Юринець також підкреслює певну «охудожненість» дійсності, і, як оцінку цієї дійсності, філософію загалом: «Розклад сучасної буржуазної культури відбувається під прапором привабливого естетизму і стилізації» [224, с. 51]. Риси «естетизованого» та «стилізованого» світу є характерними не лише для зламу кінця XIX – початку XX століття. Це рятівний прийом, на думку українського радянського мислителя, що обов'язково, в тих чи інших формах, з'являється при ознаках

кризи суспільства будь-якої цивілізації.

Ще однією особливістю, поміченою українськими радянськими мислителями, є соціоморфізм західноєвропейської філософії, що виявляється, зокрема, у творчості М. Шеллера («Кожна інтроспекція є відношенням до себе такого порядку, буцім-то я сам для себе чужий; самоспоглядання є продукт і наслідок обсервації других. Із цих міркувань видно, що найбільшою реальністю тілесного світу природи є функція першого. В цьому полягає Шелерів соціоморфізм, або, як говорить він, соціологізм, слово, яке використовує Шелер за аналогією психологізму» [224, с. 18]). Ця ж особливість, на думку В. Юринця, характеризує і фрейдизм: несвідоме відіграє роль психологічного матеріалу для деякої логічної обробки: воно усвідомлюється, але воно не усвідомлене. Усі наші поняття, основні категорії мислення, відповідно, є словесно-граматичною обробкою неупорядкованого матеріалу. Тобто ключова роль психосоціальних утворень стає очевидною як при трактуванні суб'єкта, так і при встановленні інтерсуб'єктних зв'язків.

Український філософ Т. Степовий у низці статей, надрукованих у журналі «Червоний шлях» протягом 1926-1927 років, дає розгорнуту характеристику найважливіших, «знакових» шкіл сучасної йому західної соціології. Він пропонує класифікацію основних соціологічних шкіл Заходу через розкриття-розуміння поняття «соціального явища», що, на думку вченого, складається з трьох головних елементів: 1) матеріальне оточення; 2) сама людина, що її соціологія бере біологічно готовою за всіма її біологічними особливостями; 3) спосіб діяння цієї людини в певному матеріальному оточенні – те, що становить предмет вивчення соціології в тому випадку, коли розглядаємо не окрему людину, а групи людей.

Відповідно, до можливості комбінацій цих елементів соціального явища, Т. Степовий виділяє такі основні школи сучасної західної соціології: енергетичну, географічну, що становлять так звану фізико-хімічну групу, органічну та расову, що складають біологічну групу, колективно-психологічну та індивідуально-психологічну, що становлять психологічну школу. Окрім

того, філософ виділяє також дві додаткові соціологічні групи для вичерпної класифікації: групу «еклектиків» та групу історичного матеріалізму.

Енергетична теорія суспільства представлена іменами М. Бехтерева, Л. Віньярського, М. Щукарева. Основою цієї теорії є перенесення та застосування двох законів термодинаміки до соціального життя. Т. Степовий у зв'язку з цим пише: «Незважаючи на цю енергетичну об'єктивність, теорія Віньярського по суті цілком індивідуалістична, бо розвиток соціальний він ставить у залежність від зазначеної вище потенціальної енергії раси (класи), яка своє визначення знаходить у формі інтелекту [191, с. 142].

Енергетична теорія стверджує, що «расова енергія (біологічна внутрішня сила) і природне оточення є найголовніші чинники соціального розвитку. Вони знаходяться в свою чергу в залежності від інших форм енергії – біологічної та космічної» [191, с. 142]. Т. Степовий критикує енергетичну теорію, пишучи про те, що «енергетична теорія суспільства є лише ілюстрацією закону збереження енергії; вона доводить його універсальність і свідчить про розвиток механіки, а для соціології, яка розглядає відношення певних історичних епох, тобто розглядає історичний процес, нічого не дає. Даючи лише кількісний аналіз соціальних явищ з боку їхньої енергетики, енергетична теорія суспільства не вичерпує всього змісту історичних явищ, бо залишає без розгляду якісний бік соціальних явищ, що має для соціології головне значіння» [191, с. 152].

Розглядаючи географічну соціологічну школу, Т. Степовий здійснює глибокий аналіз, розпочинаючи від її початків – теорії Г. Бокля, Ш. Монтеск'є – й закінчуючи ідеями Г.В. Ф. Гегеля, Г. Гердера П. Мужоля й Л. Мечникова, який, у свою чергу, протиставляється решті представників географічної школи тим, що «він [Л. Мечников] не визнає раси як переступного ланцюга між природою і суспільством, або як біологічного етапу в переведенні космічної енергії в соціальну...» [192, с. 114]. Окрім того, Т. Степовий порівнює погляди «енергетистів» та «антропо-географістів»: «Тут ми бачимо, що й географісти, як енергетисти (тільки конкретніше) – ставили в ряд різні форми чи то енергії,

чи то оточення й з них виводили «расовий» фактор, який є наслідок цього оточення і разом є причиною соціального розвитку. Таким чином, географічне оточення, щоб вплинути на людину, знаходить шлях цього впливу через людський організм, або, широко беручи, через вплив на расові здібності.» [192, с. 111]. Український філософ цілком по-марксистськи розуміє хибу географічної школи, вбачаючи її в недостатній оцінці ролі соціальних чинників: «Отже, основна помилка географістів була в тому, що вони за своєю теорією впливу підсоння, ґрунту і т.д. на расу не бачили основної причини соціального розвитку – соціальних і в першу чергу економічних відношень» [192, с. 123], – зокрема наголошуючи на значенні практики, адже «людина пристосовується до природи не біологічно, а технічно та економічно, вона змінює не свій організм, а свою техніку і суспільну організацію» [192, с. 125].

Творцем органічної теорії суспільства Т. Степовий справедливо визнає Г. Спенсера, вказуючи водночас на його попередників – Платона і Т. Гоббса. Також український філософ розглядає підстави обоження «органістами» суспільства як органістичного утворення: «Почавши з аналогії, Спенсер в процесі її поглиблення сам її зруйнував, додаючи від себе всякі анти-аналогічні соціальні та класові міркування і похапцем зв'язуючи їх як-небудь з основною теорією. Від цього його аналогія стала схожою на той граматичний закон, або на ті старі державні закони, які сам Спенсер критикував за те, що в дійсності в них є більше винятків, ніж правил – і що сам закон по суті стає винятком, бо дійсність його скритикувала» [193, с. 131]. Т. Степовий також згадує імена Р. Вормса, Я. Новікова та аналізує їх різницю між їхніми поглядами й поглядами класичних «органістів», зокрема згаданого вже Г. Спенсера.

Важливим є розуміння Т. Степовим ідеологічного підґрунтя критики органістичної теорії сучасниками Г. Спенсера: «Отже, всі критики сходяться на тому, що в суспільстві існує залежність тільки психічного характеру і бояться навіть натяку на яке-небудь матеріалістичне пояснення цієї залежності. Органічна теорія як-не-як – а говорить про всілякі органи,

судини, системи і т.д., а цього ідеаліст – буржуазний соціолог, поставивши все на карту ідеалу і сили ідейки, що її він проповідує, не може допустити – інакше йому доведеться прийти до сумних для буржуазної класи висновків» [193, с. 142]. Критикує радянський філософ Г. Спенсера і за відсутність чіткого поняття суспільства, перенесення біологічних чинників на соціальне життя.

Т. Степовий наголошує також на історико-філософській необхідності виникнення расових теорій суспільства, пишучи про те, що «коли спочатку расова теорія в устах феодала повинна була виправдати його песимізм, що виник як наслідок економічного занепаду дворянства, то потім в устах буржуазії ця теорія мала на меті виправдати класове панування буржуазії і упевнити всіх незадоволених в тому, що нерівність між людьми є закон природи, а повстати проти закону природи може тільки хворий чи божевільний» [194, с. 122].

Розгортання історичної панорами расової соціологічної школи від О. Амона, графа Ж.-А. де Гобіно, Ж.-В. де Ляпужа до апогею розквіту в ученні Л. Гумпловича теж не залишається без уваги українського радянського філософа: «Амон-Ляпуж-Гумплович – це три етапи розвитку расової теорії на ґрунті феодальних, вільно-капіталістичних відносин» [194, с. 137]. Попри відмінність усіх названих мислителів – представників расової школи, Т. Степовий чітко виділяє спільне для них усіх методологічне поле: «Для всіх цих етапів характерний є основний принцип расової теорії: природня расова, біологічно-конституційна, вічна нерівність людей. Цей принцип лежить в основі всіх буржуазних і індивідуалістичних теорій суспільства, всіх напрямків і шкіл. Але цікавий факт: довести теорію до констатування факту нерівності буржуазні соціологи вміють, а дослідити причини цієї нерівності ніхто не може» [194, с. 137]. Цей напрямок соціології теж піддається критиці з боку українського вченого, зокрема через нехтування ним значенням соціуму у формуванні людського характеру, здібностей і нахилів: «Як відомо, характер залежить не стільки від біологічної конституції, скільки від соціального

оточення. По-перше – навіть сама конституція регулюється природнім і соціальним добром. По-друге – ми маємо багато даних, щоб підкреслювати значіння соціального оточення в утворенні особи» [194, с. 141].

Український мислитель закінчує розгляд «буржуазних соціологічних шкіл» критикою колективно-психологічного та індивідуально-психологічного напрямків. Усвідомлюючи домінуючу роль психологічних чинників у сучасній йому історико-філософській картині світу, Т. Степовий стверджує, що «психологічні теорії суспільства становлять величезну більшість буржуазних теорій історичного процесу. До цього напрямку належить безліч буржуазних соціологів усіх країн» [195, с. 218]. До них учений зараховує В. Віндельбанда, В. Вундта, Г. Зіммеля, Г. Лебона, М. Михайловського, Г. Ріккерта, С. Сігеле, Г. Тарда. Найхарактернішим представником колективно-психологічної школи, на думку Т. Степового, є Е. Дюркгейм, адже «основною ознакою соціології Дюркгейма є соціоморфізм, тобто теорія соціального походження всіх категорій людської логіки» [195, с. 221], а також А. Богданів, В. Вундт. Такий «психологізм» західного інтелектуального простору є доволі об'ємним: «Отже, «амплітуда гойдання» психологічних теорій суспільства дуже широка; вона сягає від суто-буржуазної расової теорії суспільства аж до історичного матеріалізму і одночасно тримає під своїм впливом соціологів-плюралістів» [195, с. 219].

Важливим для українського радянського філософа початку ХХ століття є розкриття соціальних умов для утворення та розвитку того чи іншого філософського напрямку. Так, до прикладу, соціальне коріння колективно-психологічної теорії – «це група технічної інтелігенції, що вербується переважно з дрібної буржуазії... Для цієї групи, з одного боку, безсумнівною являється сила спеціальної науки, фаху, а з другого боку, – вона переконується, що в суспільстві є якась інша сила, вища за окрему особу з її фаховим знанням. Тому в Дюркгейма і в його учнів суспільство являється якоюсь містичною істотою, що панує над свідомістю окремих осіб» [195, с. 233].

Найхарактернішим представником індивідуально-психологічної теорії суспільства Т. Степовий вважає Г. Тарда. Згідно цієї теорії соціальні явища – не причина, а наслідок індивідуальної творчості розуму. Український філософ робить висновок про те, що «для Тарда в основі соціології лежить психологія. Але не індивідуальна психологія, а так звана «інтер-психологія», – психологія міжмізкових процесів, тобто не психологія одного мозку (церебральна), а психологія як продукт відношення двох чи більше осіб» [195, с. 237]. Критику цієї теорії Т. Степовий пояснює, зокрема, недостатнім розкриттям категорій «винаходу» і «наслідування» у тлумаченні головних двигунів історії згідно з поглядами представників цієї школи: ««Ахіллесова п'ята» Тардової теорії знаходиться там, де він дає аналіз винаходу і приходиться до висновку, що винахід є продукт інтерференції старих ідей, що були вже в суспільстві і, таким чином, особа лише сполучає в своєму мозкові те, що дано було раніш в суспільстві, ц.т. не творить нічого нового» [195, с. 242].

Під критику українських радянських підпадає й антиісторизм західних мислителів, зокрема М. Шеллера (антимоністичний погляд на історію, який постулює, «що в питанні про основи культурно-ідеологічного розвитку треба відрізняти три фази, в яких за історичну пружину виступає один окремий і в кожному епоху відмінний чинник» [124, с. 12]) і З. Фрейда («Подальшою характерною рисою колективної психології Фрейда є її формалізм. Він розглядає тільки форми деяких колективних процесів, загальні для всіх часів і епох, не звертаючи уваги на їх зміст» [224, с. 78]). Оскільки форми суспільних рухів завжди одні, то історія не твориться, не дає нічого нового. Отже, історія втрачає свій зміст і стає набором повторюваних картинок. Такий погляд, на думку П. Демчука, необхідно веде до занепаду історико-культурної епохи західноєвропейського світу: «Притаманна риса отже і сучасної капіталістичної культури в цілому взагалі є закликом до регресу» [64, с. 13].

Висновки до 2 розділу

Формування та змістове наповнення основних векторів філософських досліджень українських радянських філософів 1920-х – 1930-х років закономірно відбувалося в руслі марксистко-ленінської парадигми й було методологічно визначене нею. Так, основними напрямками філософської творчості стали розробка ідей класиків марксизму-ленінізму, проблем історичного та діалектичного матеріалізму, а також дослідження з історії філософії, які мали характер розвідок з історії становлення матеріалістичної думки або були позначені потужною критичною складовою.

Невід'ємною складовою українського радянського філософського дискурсу 1920-х – початку 1930-х років є творчість української діаспори. Зосередженість на гносеологічних пошуках учених, які перебували поза межами Радянської України, – зокрема на філософських розвідках В. Винниченка, Д. Донцова, Д. Чижевського, – відкривала для радянських мислителів можливість вийти за рамки «обов'язкового» марксистсько-ленінського напрямку, по-іншому поглянути на диктовану ним «офіційну» історію філософії, розширити власну концептуальну картину світу.

Підхід до вивчення філософської спадщини діаспори у радянських дослідників можна назвати подвійним. З одного боку, завдяки закордонним розвідкам український радянський суспільно-гуманітарний простір отримувалася унікальну можливість бути причетним до провідних ідей і шкіл світової філософської скарбниці, тому інтелектуальні запити радянських мислителів у якісних іноземних філософських текстах були задоволені. Саме завдяки скрупульозному вивченню діаспорянських текстів ученим, змушеним жити й творити в тоталітарній державі, вдавалося балансувати між «дозволенним» і «забороненим», непомітно виявляти певне філософське «вільнодумство». З іншого боку, всі історико-філософські дослідження спадщини української діаспори здійснювалося за типовими зразками «критики» і «виявлення» занепадницьких тенденцій у новітній західній філософії та історії філософії,

що призводило до однобокого критицизму, який, у свою чергу, часто позбавляв українських радянських філософів змоги зрозуміти об'єктивні ідеї, запропоновані діаспорними мислителями, передусім щодо національного питання.

Український філософський дискурс початку ХХ століття позначений також пильною увагою вітчизняних мислителів до західноєвропейської філософії. Форма вияву такої уваги «партійно витриманою», усі дослідження були піддані традиційному дихотомічному поділу на «матеріалістичні» й «ідеалістичні», проте змістова складова філософських пошуків Західної Європи була збережена в істинному вигляді, належним чином була представлена і її теоретично-наукова цінність. Значною мірою це було забезпечено безпосередньою роботою радянських дослідників із першоджерелами. Найбільшою мірою в Радянській Україні було репрезентовано обґрунтування та оцінку таких ознак філософії Заходу, як антиінтелектуалізм, психологізм, містицизм, естетизм, антиісторизм, соціоморфізм, практицизм. Поряд із оцінкою та характеристикою, українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років намагалися виявити причини виникнення й основні рушійні чинники розвитку вказаних ознак, дати їм наукове обґрунтування.

РОЗДІЛ 3.
РОЗРОБКА ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИХ ПРОБЛЕМ
УКРАЇНСЬКИМИ РАДЯНСЬКИМИ ФІЛОСОФАМИ
20-Х – ПОЧАТКУ 30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

3.1. Філософські дискусії навколо проблеми культурної спадщини та національного мистецтва

Прикметною ознакою філософського дискурсу України 1920-х – початку 1930-х років є зрощеність філософії з мистецтвом, зокрема з мистецтвом слова, тобто літературою: «Говорячи про українську літературу 20-х років ХХ століття, слід зазначити не просто її оригінальність і велике суцвіття талантів, а й виразну спрямованість до світоглядно-філософської тематики. Це створювало неповторну атмосферу творчого співробітництва української художньої та філософської інтелігенції, яка становила один із істотних моментів того культурного феномена, що його називають українським відродженням 20-х років» [100, с. 492].

Увесь шар численних суперечок про сутність і завдання мистецтва виділявся як необхідна й визначальна складова національно-культурного процесу Радянської України, викристалізовувався в численних мистецьких і літературних об'єднаннях і реалізовувався в постійних дискусіях на суспільно-політичні й філософські теми. Участь у цих дискусіях брала вся творча інтелігенція – письменники, художники, журналісти тощо. Поряд із виступами, оформленими в популярні на той час жанри (статті, памфлети, маніфести і т.п.), філософські пошуки на тему призначення мистецтва і його місця в соціально-культурному просторі України були ґрунтовно представлені в працях академічних філософів – В. Юринця, М. Перліна, Т. Степового, І. Очинського, П. Демчука та ін., авторству яких належить значна кількість

досліджень з теорії культури, естетики та літературознавства.

Якщо визначальною для формування естетичних поглядів українських радянських академічних філософів є постійна «розмова з класиками», відповідно до якої їхня позиція була детермінована схилянням перед авторитетами марксистко-ленінської парадигми (В. Ленін, К. Маркс, Ф. Енгельс) й обмежувалася критикою «попутників» чи «ворогів» (зокрема в особі зарубіжних філософів), то для митців провідним виступало питання «національності» культури, де ідеологічні авторитети й партійна концепція дещо поступалися перед масштабними проблемами культурного буття нації.

Напружена суспільно-політична ситуація 20-х початку 30-х років ХХ століття відповідно позначилася на мистецько-літературному житті України. Численні мистецькі об'єднання різного спрямування, у надрах яких відбувалося формування нової лінії культурного будівництва в Україні та публічні суперечки, пропонували різні варіанти ролі й завдання мистецтва в суспільному житті, значення постаті митця в націєтворчому процесі та критерії визначення культурних орієнтирів загалом.

Постановка проблеми національної культурної орієнтації нового мистецтва в українському суспільно-гуманітарному просторі 1920–1930-х в основі свого виникнення й розвитку має вагому причину – це активно впроваджуваний процес українізації з її гострим політичним підґрунтям, на тлі якої виник фактичний привід у вигляді «літературної дискусії» 1925 року. Висловлюючи свою думку про роль і значення «літературної дискусії» 1925–1928 років, Ю. Шерех пише про те, що «...в дійсності йшлося не тільки про літературу, а про цілу культуру й ідеологію, а кінець-кінцем – про бути чи не бути українській нації в політичних межах СРСР та й поза цими межами» [217, с. 140].

Початок «літературної дискусії» було покладено публікацією статті Миколи Хвильового «Про «сатану в бочці», або про графоманів, спекулянтів та інших просвітян», спрямованою проти низькопробної «червоної графоманії» й написаною у відповідь на виступ «Про критику і критиків у

літературі» Григорія Яковенка. Від початку ця дискусія виникла через розходження в естетичних поглядах, зокрема через різне розуміння українських письменників природи й мети художньої творчості, однак швидко почала набирати ідейних і політичних масштабів. Як влучно зауважує М. Шкандрій, «це провіщало зміну фокусу від засадничо літературних проблем до політичних» [219, с. 96].

Проблематика, породжена «літературною дискусією», розвивалася в двох аспектах. З одного боку, увага філософів була зосереджена на культурній спадщині людства, зокрема на її «буржуазних» надбаннях. Усе це або повністю заперечувалося, відкидалося як потенційно неправильне, шкідливе, непотрібне, або підлягало «творчому переосмисленню й переробці». З іншого боку, творчі сили наукової еліти були покладені на вироблення самобутньої світоглядно-культурної парадигми, яка з парадигми цілком мистецької, що була залежна від вирішення питання культурної спадщини (Європа – Просвіта), переросла в парадигму національно-політичну (Україна – Росія). Зрозуміло, що ці аспекти на тлі «літературної дискусії» тісно переплітались між собою, адже залежно від тлумачення поняття культурної спадщини вирішувалося й питання світоглядної орієнтації.

Офіційне ставлення партійного керівництва до проблеми культурної спадщини було тенденційним і часто змінювалося відповідно до того, наскільки (не)вигідними для ідеологічного висвітлення були роботи тих чи інших «неортодоксальних» постатей. Загальнотендеційними в розумінні ролі і завдань літератури в контексті утвердження радянської влади були, безперечно, погляди В. Леніна. Розкриваючи марксистське розуміння літератури як «надбудовного» утворення, Ленін повністю підпорядковує її економічному устрою та політичному курсу. Ані ствердження марксистських принципів спадковості й наступності розвитку («Марксизм аж ніяк не відкинув найцінніших завоювань буржуазної епохи, а, навпаки, засвоїв, і переробив усе, що було цінного в більш ніж двохтисячолітньому розвитку людської думки і культури» [134, с. 321]), ані показова демонстрація

«послідовності» та «поступовості» будівництва комуністичного суспільства («в питаннях культури поспішність і розмахистість найшкідливіші. Це багатьом з наших юних літераторів і комуністів слід би було намотати собі гарненько на вус», [132, с. 368]), не змогли здолати тотальний, втілений історичною практикою, пріоритет політико-державних конструктів над літературно-мистецькими.

Необхідність дотримання принципів спадкоємності літератури усвідомлював Микола Хвильовий: «Письменник мусить знати всю розумну літературу, хай вона буде й реакційною» [209, Т.2, с. 433]. Стверджуючи необхідність історичної пам'яті в літературі й наголошуючи на важливості вивчення всього культурного досвіду людства, Хвильовий виявляв подібність своїх поглядів до певних «неканонічних» марксистів на зразок Л. Троцького. У ширшому масштабі це засвідчувало певну подібність проблемних питань, актуальних для російських і українських інтелектуалів 1920-х років. Так, Л. Троцький як представник російського марксизму, також усвідомлює, що для розвитку та розквіту духовних сил пролетаріату необхідним є саме якісне, а не «коряве» мистецтво, наголошує на неминучості культурного наступництва у вихованні пролетарських письменників, що передбачає ознайомлення із творчістю навіть їхніх класових ворогів: «Вчитися потрібно, незважаючи на те, що «навчання» – за необхідністю і у ворогів – містить в собі свої небезпеки» [200, с. 161]. Схожу думку, принагідно виявляючи національну спрямованість у філософських пошуках, висловлює і Микола Хвильовий: «Для пролетарської художньої літератури, без всякого сумніву, корисніш – гіперболічно – в мільйон разів радянський інтелігент Зеров, ніж сотні «просвітян»» [209, Т. 2, с. 394].

Згаданий Микола Зеров у 1920-х роках був вагомою фігурою літературно-мистецького руху і – ширше – національної філософської школи України. Академічні знання й широкий світогляд давали Зерову змогу подивитися на актуальні для української творчої інтелігенції проблеми під різними кутами зору й виробити власний, самобутній підхід до вирішення цих

проблем. У «літературній дискусії» М. Зеров виступав на боці Миколи Хвильового й уважався його палким захисником. Ставлення письменника до культурної спадщини було цілком європейським: «Ми повинні широко і ґрунтовно зазнайомитись з культурним набутком інших народів, – стверджує Зеров, – з усім, що може поширити і запліднити наш власний досвід. Ми повинні засвоїти вищу культуру нашого часу не тільки в її останніх вислідах, а і в її основах, бо без розуміння основ ми лишимося «вічними учнями»» [89, с. 575]. Письменник усвідомлював неможливість здобуття потрібного освітнього рівня новими мистецькими кадрами без опанування «реакційних» засад, стверджував марність спроб побудувати нову культуру в принципі поза процесом навчання у «великих» постатей світової культури. При цьому М. Зеров закликав українських інтелектуалів і митців не займатись механічним відтворюванням і наслідуванням нехай навіть і геніальних зразків світових надбань. Отже, спосіб творення «новим» митцем «нової» культури в розумінні Зерова також є цілком європейським, бо полягає в поступовому і вдумливому засвоюванні всього культурного досвіду людства: «І вся справа в тім, як ми цей процес об'європеювання, опанування культури переходитимем: як учні, як несвідомі провінціали, що помічають і копіюють зовнішнє, - чи як люди дозрілі і тямущі, що знають природу, дух і наслідки засвоюваних явищ і беруть їх зсередини, в їх культурному естві» [89, с. 572–573]. Подібну думку обстоював І. Очинський, переконаний у тому, що «сучасне наше мистецтво повинно виходити з класичних зразків мистецтва капіталістичної доби, але треба взяти до уваги, що не рабське повторення старого, а саме відновлення, перебудування мистецтва, його змісту й форми, мусить контактувати з новим в історії велетенським розгортанням соціалістичного будівництва» [157, с. 37].

Розумну свободу творчого освоєння культурної спадщини людства сповідував і В. Юринець, залишаючи за митцем, письменником право вибору мистецького, а по суті, ідеологічного, що тісно переплітається з проблемою вибору мистецького стилю і мистецького світогляду загалом: «Кожний великий письменник намагається у своїх творах доказати, як вартісний, якийсь

новий тип життя, що його створює в останній інстанції певна економічна дійсність, або перевагу і більшу цінність старого типу життя» [239, с. 253]. Окрім того, для В. Юринця цілком була очевидною думка про те, що саме творча переробка культурної спадщини, «вплетення» її в контекст нової культури є не так бажаним, як необхідним: «На мою думку, ніщо з попередньої культури, що було справжньою культурою, не повинно зникнути для пролетаріату, а засимілюватися, вrostи в м'ясо його культури» [233, с. 109]. Український радянський мислитель залишає за письменником вибір власного, оригінального ставлення до культурної спадщини. Митець може бути або «співцем нового життя», або консервативним прихильником традицій минулого. Водночас В. Юринець висловлює й кардинально протилежні думки про можливість будь-якої спадковості взагалі. На думку філософа, витворення нової культури пролетаріатом є не лише виправдане ідеологічно, але й історично, адже переривання традицій є одним із головних історичних законів: «Пролетаріат буде рвати в мистецтві з усім, що дала буржуазна культура: бо перериви тяглости є основний закон історії» [227, с. 6].

Важливим аспектом вирішення проблеми культурної спадщини стало також відкрите питання про можливість чи неможливість пролетарського культуротворення шляхом «стрибків» через певні історичні етапи. Так, український партійний діяч Є. Гірчак стверджував, що «немає ніякої потреби народам Радянського Сходу для створення культури пролетарської за змістом, національної за формою проходити крізь усі щаблі культури, бо тут можуть бути також і діалектичні стрибки в соціально-класовому розвитку» [40, с. 52]. Для нього, як і для переважної більшості партійного керівництва, характерним було бачення майбутнього проекту пролетарської культури як вільної від будь-яких чужорідних елементів, що при цьому формуватиметься небаченими раніше темпами.

Співвідношення понять «Європа» – «Просвіта», актуалізоване памфлетами Миколи Хвильового, викликало чимало дискусій, проте найголовнішою його заслугою стала постановка питання про національну

ідентичність українського мистецтва зокрема й українських філософських світоглядних пошуків загалом. Пишучи про те, що «Європа – це досвід багатьох віків. Це не та Європа, що її Шпенглер оголосив «на закаті»...Це Європа грандіозної цивілізації...» [209, Т.2, с. 426], – Микола Хвильовий розглядав «Європу» як психологічну категорію, а за основне й нагально необхідне вважав вирішення проблеми якості мистецького продукту й підвищення загального культурного рівня українського суспільства. «Просвіта» ж для Миколи Хвильового є нічим іншим, як символом глибокого та відсталого провінціалізму, всіх деструктивних елементів, що заважає виробленню якісного мистецького продукту. Саме тому пізніший заклик публіциста «Геть від Москви!» став не сприйнятою належним чином суспільством своєрідною спробою українського мислителя вийти за межі насадженої зверху (партією) ідеології. «Європа» по суті вбачалась для Хвильового єдиною альтернативою такій небезпечній для самобутньої національної української філософії «Москві». Як стверджує сучасна українська дослідниця О. Забужко, «сформульована вже на самому початку літературної дискусії альтернатив «Європа чи Просвіта?» мислилась Хвильовим не як зовнішня (курс «на Європу» чи «на Москву»), а як внутрішня для української культури, що в ній – і це чи не найцінніше теоретичне відкриття Хвильового – є і «Європа», і «Просвіта» » [80, с. 34].

Критика «просвітянства», про яке писали і М. Скрипник, і М. Хвильовий не була «антирадянською» за своєю суттю. Вона акумулювала в собі благородне за покликанням завдання українських мислителів 20-х – початку 30-х років ХХ століття подолати обмежену й затхлу атмосферу «молодого пролетарського мистецтва» й зробити це мистецтво якісним і гідним бути на світовому рівні.

«Європеїзм» Миколи Хвильового активно піддавали критиці різного рівня – від прямого опонування до традиційної для того часу «критики недостатньої критики». Найбільш неоднозначним в оцінці гасел публіциста був В. Юринець. З одного боку, український радянський філософ був

переконаний у тому, що «є глибока, неусвідомлена інтуїція в поклику Хвильового до Європи. Це заклик до створення у нас героїчної, конструктивної, ясної психіки на місце нашої плаксиво-сентиментальної, рабсько-поетичної. Це протест проти нашої розмазанности, безініціативности – пагубний наслідок нашого поневолення в минулім» [227, с. 6]. Це означає, що В. Юринець усвідомлював сутність «європеїзму» М. Хвильового, яка полягала в інтелігентському прагненні якісного мистецького продукту й потребі творчого опрацювання культурної спадщини, необхідного для виховання гідної мистецької еліти. З іншого боку, дотримання «партійної лінії» спричинялася до того, що В. Юринець був змушений критикувати «неправильні» для радянського суспільства погляди. Філософ пише про те, що «він [Микола Хвильовий] бачить Європу взагалі, en elos не бачить її класової структури, внутрішніх протиріч, антагонізмів, що роздирають її тіло, угрожаючи впадком всієї теперешньої європейської культури» [227, с. 5], – демонструючи при цьому доволі поверховий рівень критицизму, визначений традиційним для марксистської парадигми кліше «загниваюча буржуазна Європа».

Формуючи власну змістову наповненість категорії «Європа», Микола Хвильовий зазнав значного впливу філософських узагальнень О. Шпенглера. Тому для українського діяча «Європа» – це своєрідний культурний ідеал розвитку, який, на думку сучасного українського літературознавця В. Пахаренка, втілюється в рисах професіоналізму як обов'язкової ознаки митця нового типу та «громадської людини», своєрідного «доктора Фауста, коли розуміти його як допитливий людський дух» [209, Т.2, с. 468].

Діалектично питання ставлення до культурної спадщини вирішував і один з головних теоретиків українізації М. Скрипник. З одного боку, мислитель розумів, що творення нового мистецтва та культури загалом є неможливим без широкого засвоєння і використання всіх здобутків світової цивілізації: «Партія стоїть за те, щоб новозбудована українська соціалістична культура якнайширше використовувала всі вартості світової культури...» [183,

с. 31]. Проте водночас він пропонував досить типовий для часу діалектичний варіант опрацювання культурної спадщини. Надбання культури мають ставати будівельним матеріалом для витворення нових мистецьких цінностей, тим самим нівелюючи себе: «Нова пролетарська культура позбавляє минуле право на існування, але не тому, що проходить повз факт існування минулого, а тому, що на тлі того існування, використовуючи всі здобутки, витворює нове, що його згрунтовано на всіх раніш досягнених вартостях, своєю внутрішньою силою та значністю позбавляє цінності всі попередні досягнення [183, с. 45]. Іншими словами мистецькі здобутки минулого не втрачають свого сутнісного значення, вони не перестають бути світовими вершинами, наприклад, художньої творчості. Проте вони втрачають свою актуальність «тут і тепер», стають, власне, лише будівельним камінням нової культури. Подібна думка звучить і в І. Очинського: «Розбивши державну машину, пролетаріят бере машину культурну – всі технічні, мистецькі вартості, буржуазних спеціалістів і примушує робити їх на користь соціалізму» [157, с. 19]. Дещо схоже висловлюється і М. Новицький: «Мова нації і все корисне для нашої класової мети з її культурної спадщини – це база і засіб культурного піднесення основної трудової маси населення, тобто нашого соціалістично-будівничого активу. У нас на Україні ця база – українська мова і ті культурні цінності, що їх виробила нація на протязі попередньої стадії розвитку сповняючи національні форми інтернаціональним, класовим, колективістським змістом» [151, с. 76–78].

Отже, проблема оцінки культурної спадщини та вибору світоглядних орієнтирів була однією з ключових при визначенні шляхів становлення і розвитку нового мистецтва і нової культури загалом. Адже прийняття тієї чи іншої лінії оцінки «минулого» мистецтва і літератури не лише безпосередньо визначало напрям шляху на роздоріжжі «Європа» – «Просвіта», що було окреслено Миколою Хвильовим, а й «вирішувало» низку мистецьких проблем – від співвідношення змісту й форми в продуктах мистецтва до критеріїв професійної придатності митця.

Окрім того, М. Скрипник окреслив ще два питання, що мали безпосередній стосунок до визначення культурних національних орієнтирів: 1) співвідношення нової української літератури й нової російської літератури і 2) ставлення представників нової української літератури до творів російської літератури взагалі. Власне, така постановка проблеми засвідчує, що під час «літературної дискусії» вона набрала значно ширших масштабів, ніж просто проблема пріоритету східних чи західних світоглядних координат. Специфіка такого підходу свідчить про появу самої можливості вибору. Вочевидь, тому вибір «Європи» М. Зерова і Миколи Хвильового продиктований зовсім не їхніми «націоналістичними» ухилами. Пор. висловлення М. Скрипника: «Керувати українську літературу й українську культуру слід не на провінціальну обмеженість, не на рабське підтакування того, що кажуть інші літератури й культури, не на підтакування іншим літературним і культурним формам, але на витворювання культурних вартостей, але керувати весь напрямок на внутрішні сили нової класи...» [183, с. 37].

На окрему увагу заслуговує запропонована М. Скрипником схема історичного розвитку української літератури. Так, філософ виділяє три основні етапи становлення української літератури. Перший етап, розпочавшись з кінця XVIII століття, характеризує літературу України як доволі провінційне утворення, як своєрідний додаток до російської літератури: «Це була література гопака, горілки, дяка й куми» [183, с. 16]. Другий період М. Скрипник окреслює як «франківський», коли осередком українського літературного життя стає Галичина, а творча спадщина набуває рис самостійності. Третій період розпочинається з 1905 року й остаточно окреслюється Жовтневою революцією. Власне, з цього етапу і розпочинається становлення «самостійної української культури, але підтриманої силою пролетаріату» [183, с. 46].

Слід також зауважити, що питання ставлення до культурної спадщини українськими мислителями 1920-х – початку 1930-х років вирішувалося й через ставлення до «неортодоксальних» митців, творчість яких могла, залежно

від їхньої діяльності й вираженості життєвої позиції, увійти чи не увійти у загальноновизнаний контекст: «Фатальним було штучне розмежування письменників на «пролетарських», яким відкривалась «зелена вулиця» і на «попутників», так званих «спеців», перетворених офіційною критикою на об'єкт запідозрення в контрреволюції або саботажі»[58, с. 20].

У зв'язку з цим у своїй промові на II З'їзді ВУСПП 27 червня 1929 року М. Скрипник виділяє й описує поняття «попутника» в літературі, філософії, мистецтві загалом. Термін, що позначав це поняття, набув популярності в публічному просторі й уживався для позначення тих груп людей у філософії, мистецтві та політиці, ідейна позиція яких з тих чи інших причин не могла бути означена як цілком «марксистська». «Свідомі» марксистки ставилися до таких «попутників» неоднозначно. М. Скрипник дотримувався компромісної позиції: «Коли вони [«попутники»] можуть бути тут, по цей бік барикад, то вони – не попутники, а представники пролетарської літератури» [188, с. 103], – адже усвідомлював, що ідеологічна позиція культурного діяча не може визначати мистецької вартості його творів і культурного рівня загалом. Відповідно, схема на зразок «спочатку політична орієнтація, потім – мистецька вартість» буде неправильною: «Отже, ми не можемо поставити митцеві умови, щоб він спочатку став марксистом, свідомим, теоретично досвідченим, а потім уже пролетарським митцем» [188, с. 104]. М. Скрипник наголошував, що перехід на ідейні рейки марксистського світогляду в жодному випадку не може бути насильним і єдино можливим пропуском до мистецького життя. Тому основне завдання партії й держави полягає в підтримці ідейного становлення «попутників». Основним є «художня і соціальна цілеспрямованість літературного твору і при цьому треба не забувати діалектичної зміни співвідношень життя, відрізнати напрямки розвитку тих чи інших письменників, зважати на те, чи наближаються вони до пролетарської єдності й солідарності пролетарської творчості – чи від них відходять» [188, с. 104].

Українські радянські філософи 20-х – початку 30-х років ХХ століття

закономірно приходили до ідеї розвитку національного мистецтва. Так, на думку Миколи Хвильового, культура загалом існує як явище глибоко національне, не лише сповнене власного самобутнього світоглядно-практичного втілення, а й здатне до існування лише в змістовно-формальному національному вияві. Тобто «національне офарблення – це не що інше, як звичайне офарблення того чи іншого народу» [209, Т.2, с. 479].

Визначаючи орієнтацію українського письменства на майбутнє, Микола Хвильовий строго дотримувався позиції, згідно з якою це письменство не повинно рівнятися на російські зразки. Однозначний пріоритет західноєвропейських творів мистецтва, зокрема мистецтва слова, перед російськими, на думку публіциста, дасть пролетарському письменству змогу не лише потрапити в «ідеологічно-художній авангард літератури переходової доби, а й не втратити статусу національної літератури» [209, Т.2, с. 487].

М. Скрипник критикував антиросійські судження Миколи Хвильового та його однодумців, зокрема твердження О. Шумського. Міркуючи про можливість українського та російського партнерства, філософ стверджував наступне: «Будуючи нову по самій своїй суті міжнародню інтернаціональну пролетарську культуру й літературу, письменник український так само, як і російський...однаково повинні стати на шлях співпраці, спів допомоги в цій спільній роботі» [183, с. 40]. З іншого боку, саме М. Скрипник висловив доволі крамольну на той час думку про необхідність становлення української культури як запоруки існування і розвитку соціалізму взагалі: «Українська культура для нас має значіння не лише як задоволення культурних потреб українського народу, а насамперед як одна з кінцевих умов будування соціалізму» [183, с. 43].

Різко протилежну думку щодо орієнтації нового українського мистецтва висловлював В. Юринець. Академічний філософ писав про те, що «рвати з Москвою не будемо... Ми всі добре розуміємо, що значить політичний союз з Москвою – а всі наші ідеологічні починання мусять виходити із цього політичного союзу. Ми повинні і можемо шукати в Москві товчків для нашого

культурного розвитку....Інакше мрія про нову українську культуру може розвіятися осіннім туманом історичних непорозумінь» [227, с. 6]. Зрозуміло, що В. Юринець в такий спосіб переслідував навіть не вирішення проблеми ідеологічних орієнтирів, а цілком природно намагався убезпечити себе від того шквалу критики, які отримали реакційні судження М. Хвильового, а, врешті, і він сам.

Оригінально вирішував Є. Гірчак проблему світоглядних орієнтирів у створенні культури нового типу – на користь «універсальної» культури комуністичного суспільства. Філософ стверджував, що комуністичне суспільство збагатить людство не «європейським» чи «азіатським» типом культури, а зовсім новим утворенням на базі єдиного світового економічного господарства [42].

Фактично можна стверджувати, що для більшості українських мислителів Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття прийнятною стала формула «культура повинна бути національною за формою та пролетарською за змістом». Українські радянські філософи відстоювали думку про необхідність інтернаціональних засад вітчизняної культури при наявності національної форми: «Перед українською радянською республікою стоїть завдання всіма силами – силами пролетарської держави підтримувати розвиток української радянської національної культури. В нашій національній культурі ми – і за нові форми, і за нову соціалістичну суть, ми стоїмо на засадах інтернаціоналізму, ми будуємо українську національну культуру саме тому, що ми інтернаціоналісти й будуємо її інтернаціональними шляхами» [188, с. 107]. Проблема національної культури для філософів цього періоду стала засадничою при визначенні всіх основних теоретичних проблем в національному питанні: «Проблему національної культури формою і пролетарської змістом за умов пролетарської диктатури, справді пов'язано із соціалістичним будівництвом» [40, с. 51].

3.2. Обґрунтування парадигми масового та елітарного мистецтва в українській радянській філософії 20-х - початку 30 років ХХ століття

Зміна вектора «літературної дискусії» від проблем мистецького характеру до пошуку шляхів національного самовизначення продемонструвала тісну взаємодію літератури та політики в суспільно-гуманітарному просторі 1920-х – початку 1930-х років і зацентувала на формулі «культури, пролетарської за змістом і національної за формою».

Розвиток культури, «національної за формою та пролетарської за змістом», уявлявся спільним знаменником творчих пошуків фактично для всіх українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття. Така формула давала змогу маневрувати в тих чи інших ідеологічних питаннях і при цьому суттєво змінювати межі традиційних понять «форми» та «змісту». Так, як правило, терміном «пролетарська культура» автоматично замінювався термін «загальнолюдська культура». Це було пов'язано з глибокою переконаністю ідеологів марксизму-ленінізму в такому єдино правильному шляху культурного поступу людства, як комуністичний. Окрім того, «пролетарська культура» розглядалась як явище віддаленого «світлого» майбутнього, а спосіб її опису мав імперативний чи рекомендаційний характер і виражався у кліше «пролетарська культура має (мусить, повинна) бути...». М. Скрипник писав про те, що «пролетарська література є те, що все охоплює, і є те, що все до неї додається» [186, с. 20].

Ідея «єдиної пролетарської літератури» базувалася на переконанні єдино можливому – комуністичному – шляху розвитку мистецтва. Це, по суті, означало монолітність вимог, які висувалися до художніх напрямків, що виникали в межах цієї літератури. Зрозуміло, що «пролетарська література» розглядалася передусім як майбутній проект, що має викристалізуватися в численних суперечках, дискусіях, проблемних диспутах. Після «усунення» всього «зайвого» шлях розвитку «пролетарських» мистецтва й культури мав стати однозначним, чітким і – що головне – правильним.

Попри значну кількість ідеологічних нашарувань, українські філософи Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття намагалися через тлумачення поняття «пролетарська культура» показати сутність і завдання мистецтва, зокрема літератури, та підкреслити особливе значення особистості митця у створенні культурних артефактів нової доби.

Ані «класичні» марксистки на зразок В. Леніна, Г. Плеханова, Й. Сталіна, Л. Троцького, ані українські філософи початку ХХ століття І. Очинський, М. Скрипник, Микола Хвильовий, В. Юринець не змогли уникнути романтично-революційного пафосу як необхідної складової пролетарського мистецтва. Гучні фрази про те, що «тільки робітничий клас дасть поезії найвищий зміст, бо тільки робітничий клас може бути справжнім представником ідеї праці і розуму» [209, Т. 2, с. 393], «пролетаріат створить своє величне, якого контурів ми зараз і передбачити не можемо; в усякому разі і воно не матиме екстенсивного характеру» [233, с. 57], «революційна романтика боротьби й праці, нещадна боротьба з лихими проявами в нашому житті, не підсолоджене, правдиве відображення процесів, що відбувається тепер, – ось питання, що їх має, на нашу думку, обняти пролетарська література» [209, Т. 2, с. 671] у подальшому отримували доволі різноманітні рекомендації щодо їх практичного втілення в життя.

На думку В. Юринця, основні завдання пролетарської літератури повинні реалізовуватись не лише в частковій критиці та суперечках, характерних для суспільно-культурного простору 20-х початку 30-х років ХХ століття років, зокрема з неокласиками. Критиці потрібно піддавати ціле «культурне нашарування». Філософ стверджує: «Письменники! Киньте димарі й трансмісії, бо це пункт – пункт найслабшого опору, царина, де пролетаріат найміцніше стоїть на ногах...» [233, с. 10], «цей зверх-індустріальний поетичний настрій, що бачить тільки речі, не хоче бачити людини, величної в своїй дрібній праці» [233, с. 56]. Із висловлень філософа випливає, що В. Юринець ще наприкінці 20-х років ХХ століття передбачив характерну рису всього радянського мистецтва – «гігантоманію». Коло проблемних

питань пролетарського мистецтва мусить бути значно ширшим і актуальнішим, ніж постійне оспівування «революційної романтики». Серед тем, які обов'язково повинні порушуватись в мистецтві, В. Юринець називає наступні: проблема сім'ї, проблема створення психології вільного робітника, проблема кохання. Український радянський філософ піддає критиці індустріалізм пролетарської культури, який вважає лише специфічною формою вияву селянської стихії в пролетарській культурі: «Характерно для нашої «індустріальної» літератури, що в ній майже не змальовано процесу праці, як такого, або змальовано дуже бідно» [233, с. 67]. Водночас для українських мислителів цілком очевидною була необхідність вироблення пролетарської літератури для робітничого класу: «Працюйте більше, давайте більше творів, давайте романи, повісті, оповідання. Вони потрібні пролетарській клясі. Попит на пролетарську літературу є» [188, с. 106].

Однією з дотичних до «пролетарської культури» проблем, що хвилювала українських мислителів Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття, була проблема «масового» мистецтва. Так, І. Очинський писав про те, що «наш ідеал у мистецтві – не замкнута камерна насолода для небагатьох обранців із величезної маси темних, неписьменних паріїв у себе вдома та колоніях, а залучення широких мас до культури, переустаткування мистецтва з орієнтацією на мільйони, не сотні люду» [167, с. 37]. Проблема масовості мистецтва вирішувалася через постановку певних питань, як-от: чи повинне бути мистецтво доступним і зрозумілим кожному і, власне, чи не постраждає від цього сама якість мистецтва? Ці питання були визначені ще під час виникнення згаданої «літературної дискусії» і значною мірою цікавили її лідера Миколу Хвильового.

Микола Хвильовий визнавав, що освітньо-фахові підстави для появи пролетарських письменників відсутні, а якщо вони і є, то вони перебувають не на надто високому рівні. Ця проблема усвідомлювалася й самими ідеологами марксизму-ленінізму. Так, В. Ленін писав: «Робітники захоплені боротьбою за соціалізм. Ці елементи не досить освічені... Вони не виробили в собі такого

розвитку, тієї культури, яка потрібна для цього. А для цього потрібна саме культура» [132, с. 369]. Проте на думку Леніна, низький культурний рівень можна підвищити шляхом «годування» робітників марксистською літературою.

Вимоги Миколи Хвильового до літераторів були жорсткими й безкомпромiсними. Оскільки публіцист усвідомлював необхідність підвищення загального культурного рівня пролетаріату, а також освітньо-фахового рівня самих пролетарських письменників, то він закликав: «Мандруй до книгозбірні, діставай відповідну літературу й вивчай цю галузь. Бо для мистецтва писарів не треба» [209, Т. 2, с. 459]. Його цілком підтримував і М. Зеров: «Хвильовий має рацію: перед широким читачем молодим паросткам літературним не варт виступати принаймні доти, доки вони не зліквідують своєї неписьменності в тій області, в якій хочуть працювати – поки не навчаться основ свого фаху» [89, с. 572]. Для формування якісної української літератури, на думку М. Зерова, необхідними є: 1) засвоєння літературного досвіду Європи і світу; 2) віднайдення української традиції й переоцінка національного літературного надбання; 3) мистецька вибагливість. Тобто, в таких вимогах ми бачимо цілком реальну схему «віднайдення» своєї літератури через осмислення як загальних рис попереднього мистецького досвіду, так пошуку питомо національних рис.

Водночас Микола Хвильовий застерігав молодих митців від надмірного теоретизування й співвіднесення себе з тим чи іншим мистецьким напрямом, адже часто така літературна «партійність» ставала невдалим епігонством справжнього мистецтва, зокрема літератури: «Кожен з нас, доки він плутається в «універсалах», «платформах» та «маніфестах», почуває себе Господом-богом; варто ж йому одійти від «логічних доводів» і доказати свою правоту «літературним фактом», як він переходить у стан розгубленості» [209, Т. 2, с. 393].

На формування естетичних поглядів Миколи Хвильового справив вплив Г. Плеханов. Опосередковано захищаючи його від критики опонентів,

український мислитель дотримується схожих до висловлених російським соціалістом думок. Зокрема, для Миколи Хвильового й Г. Плеханова характерною є зосередження уваги на питаннях генезису мистецтва й до способів розрізнення художнього й публіцистичного творів, що зумовлює необхідність вироблення критеріїв такого розрізнення. Так, Г. Плеханов пише про те, що «художник відтворює свою ідею образами, тоді як публіцист доводить свою думку за допомогою логічних висновків» [163, с. 180]. Микола Хвильовий відзначає, що попри визнання важливої ролі просвітницько-публіцистичної активності пролетаріату й для пролетаріату, це все одно не є мистецтвом, не складає художнього твору: «Це буде не мистецький твір, але корисний твір журналіста. Треба покинути високі матерії й не лізти не в своє діло» [209, Т. 2, с. 425].

Для Миколи Хвильового й Г. Плеханова спільним стало засудження формалізму в мистецтві як своєрідної «хвороби форми». Російський соціаліст стверджував: «Твори, автори яких дорожать тільки формою, відображають певне – як я пояснив раніше, безнадійно негативне – ставлення їх авторів до навколишнього суспільного середовища» [163, с. 180]. Водночас Г. Плеханов ставив мистецтво в більшу залежність від його класової належності. Так, «перше завдання критика полягає в тому, щоб перевести ідею даного художнього твору з мови мистецтва на мову соціології, щоб знайти те, що можна назвати соціологічним еквівалентом даного літературного явища» [163, с. 219], тобто культурний продукт так чи інакше стає предметом оцінки передусім ідеологічної.

Доцільно відзначити й справжній, на вимогу часу, ідейний пафос, який трапляється у всіх українських мислителів Радянської України, навіть у найбільш «реакційних». Так, Микола Хвильовий цілком у романтично-революційному дусі вірив, у наявність найкращих умов для створення пролетарської культури, щиро вважаючи що «ще ніколи не було стільки можливостей для розвитку української пролетарської літератури і взагалі літератури, як тепер, у нас, в республіці Комун» [209, Т. 2, с. 401].

На думку Миколи Хвильового, творцем «нової літератури» має стати тільки авангард революційного руху, тобто селянство й робітники: «Нове мистецтво утворюють робітники й селяни. Тільки з умовою: вони мусять бути інтелектуально розвиненими, талановитими, геніальними людьми» [209, Т. 2, с. 403].

Ключовою для Миколи Хвильового стала «романтика вітаїзму» як кардинально новий підхід до мистецтва, що розвивався у тісній взаємодії з теорією азійського ренесансу. Мислитель стверджував: «Романтику вітаїзму утворюють не «енки», а комунари. Вона, як і всяке мистецтво, для розвинених інтелектів. Це сума – нового споглядання, нового світовідчуження, нових складних вібрацій. Це мистецтво першого періоду азійського ренесансу. З України воно мусить перекинутись у всі частини світу й відіграти там не домашню роль, а загальнолюдську» [209, Т. 2, с. 420]. «Вітаїзм» Миколи Хвильового не мав нічого спільного ні з віталізмом доби Відродження, ні з віталізмом А. Бергсона. Його мистецтво «розвинених інтелектів» було насамперед якісним мистецтвом, максимально наближеним до народних запитів і потреб, спрямоване на підвищення культурного рівня тогочасної, здебільшого напівграмотної, аудиторії, на формування її духовності. Головним орієнтиром ставав гуманістичний досвід людства, взятий у його цілісності. Це засвідчували, що мистецтво для Миколи Хвильового постало як унікальна форма політичної боротьби, як засіб для втілення ідеї українського месіанізму.

Для Миколи Хвильового очевидною була мета ототожнення понять «пролетарський письменник» і «хороший письменник»: «Якщо зробить «жовтенят» кваліфікованими письменниками – будемо мати гарний гешефт» [209, Т. 2, с. 396]. Він усвідомлював той факт, що маси, перебуваючи в стані революційної ейфорії, в очікуванні нової літератури, нової дійсності загалом, більш, ніж прихильно поставляться до культурних об'єктів, створених вихідцями з робітничо-селянської верстви. Небезпека «масовізму» за таких умов виявляється особливо гостро. Власне саме тому «нове мистецтво загартовується в лабораторіях. Масовість роботи митців виявляється за

декілька років, коли їхні твори розповсюдяться в мільйонах екземплярів» [209, Т. 2, с. 426], «я боюсь, що ви мою новелу не дочитаєте до кінця. Ви в лабетах просвітянської літератури» [209, Т. 2, с. 140].

М. Скрипник, підтримуючи Миколу Хвильового, доволі чітко розрізняє поняття писемності й письменницької майстерності: «Можна сказати, що на літературному терені справа нині стоїть не про завоювання літератури взагалі робітництвом та селянством, а про її шляхи, форми, стиль тощо, про переведення нової робітничо-селянської творчості на терені літератури» [183, с. 44].

Отже, очевидним є той факт, що українські мислителі 20-х – початку 30-х років ХХ століття значну увагу приділяли виникненню й становленню саме якісного суб'єкта мистецької діяльності. Для них було цілком зрозумілим, що критерієм придатності письменника чи художника є лише високий творчий рівень. «Досить обмеження інтересів нової пролетарської культури лише кон'юнктурними інтересами новонароджених літературних груп та фракцій», – пише М. Скрипник [183, с. 45], розуміючи, що ідейно-організаційна насиченість культурно-мистецького простору Радянської України початку ХХ століття різноманітними організаціями та об'єднаннями свідчила, з одного боку, про активну громадську позицію інтелектуального товариства, а з іншого – спричинялася до «розпорошення» творчої енергії в численних суперечках та дискусіях.

«Пролетарський автор» стає ключовим і для українських академічних філософів радянської доби 1920-х – початку 1930-х років І. Очинського й В. Юринця. Саме робітниче походження митця (попри утопізм цієї ідеї й реальний стан мистецьких, зокрема, літературних справ у Радянській Україні) дає йому змогу витворити нове мистецтво, яке не лише буде пролетарським за походженням, а й буде вартісним за змістом і призначенням. «Розбивши державну машину, пролетаріят бере машину культурну – всі технічні, мистецькі вартості, буржуазних спеціалістів і примушує робити їх на користь соціалізму» [157, с. 19]. В. Юринець вбачає пролетарський генезис мистецтва

в доволі романтичному аспекті: «І пролетаріят почуває в собі цей космічний патос і несе його по всіх закутках світу. Тільки з тою ріжницею, що він несе справжнє визволення. Пролетарська література творить свій власний Westöstlicher Divan...» [229, с. 124]. Для українського мислителя пролетарська література є своєрідним «дитинством душі», яке апріорі має право на певні помилки. При цьому В. Юринець хвилю сучасної йому пролетарської літератури й масового мистецтва загалом вважає надто велику дистанцію між робітниками, що є лише художніми образами, й реальним пролетаріатом. Робітник не читає літературу про себе, адже просто не впізнає себе в штучних і дерев'яних героях. Читацька аудиторія пролетарської літератури, на думку О. Шумського, головним чином складається з селянства та інтелігенції. «Українська пролетарська література має поки що надзвичайно слабкі творчі звязки з аудиторією своєї кляси. Вона ще не має тої атмосфери взаємно-творчого впливу письменника на свою аудиторію, а навпаки» [223, с. 23].

В. Юринець загалом пропонує своєрідну картину можливого дуалістичного розвитку майбутньої соціалістичної культури. На думку українського радянського мислителя, соціалістична культура, розвиваючись, може набувати різних форм, маючи водночас за основу цілком помарксистськи економічну структуру: «Можливості її форм дуже різноманітні, але основна їх надбудова буде хитатись між двома бігунами, які я умовно назову стоїчним і гедоністичним» [225, с. 114]. Для стоїчного типу властиві «лаконізм дії, що буде пронизувати всі його вияви, свідомість труднощів – опору буде сухим металічним дзвоном відзиватись у його продуктах» [225, с. 115]. Такий варіант соціалістичної культури наче постійно «натякатиме» людині про її кінцевість, втілюватиме «світогляд і світонастрій колективної тихої сапи». Символом такої культури стане продукт, річ, що втілюватиме, конденсуватиме певну форму. Іншим типом може стати «гедоністичний», що стане породженням надзвичайного піднесення техніки й втілюватиметься у «прекрасному сенсуалізмі». Для нього також буде характерним розкриття і справжнє освоєння теорії мистецтва як гри, що, на думку В. Юринця, є

недостатньо розкритою західними вченими. Між «стоїчним» і «гедоністичним» типом існує боротьба, що цілком діалектично визнається українським мислителем за необхідність. Таке розуміння шляхів розвитку соціалістичної культури демонструє необхідність включення культурного розвитку в загальноцивілізаційний контекст.

Критикуючи одного зі своїх опонентів, Микола Хвильовий пише: «Він не хоче літературних фактів, що ними доказується прогрес мистецтва, бо це шпенглерівщина, а він «червоний». Він хоче «логічних доводів», суперечок, бо без них він залишається обеззброєним і мусить виїхати до «задрипанської просвіти»» [209, Т. 2, с. 396]. Мистецтво, як і культура загалом, на думку Хвильового, виступає як самоцінне й саморегульоване утворення, позбавлене будь-якої внутрішньої обумовленої потреби до «насаджування зверху»: «Зріст мистецтва завжди носить стихійний характер, і насаджувати його зверху – це значить загубити його» [209, Т. 2, с. 536].

Будучи справою високорозвинених індивідів, здатних зробити його не лише надбанням одного класу, а й взірцевим зразком для цілого суспільства: мистецтво, на думку українського мислителя, «мусить служити революційному класу, але не як «класу для класу», а як «класу для людства». Це його історична місія в класовому суспільстві. В цьому сенсі воно й є «категорією ідеологічною», і тільки в цьому» [209, Т. 2, с. 529]. Це означає, що «пролетарська» культура просто зобов'язана вийти за межі культури лише робітничого класу й стати домінантною культурою взагалі. У такий спосіб, залишаючись продуктом ідеологічним, вона, майже як у Гегеля, долає свою ідеологічність і стає «над нею», перетворюючись на потужний інструмент впливу на «розвинені інтелекти».

Зрештою мистецтво, згідно з переконанням Миколи Хвильового, є явищем глибоко національним, сповненим самобутнім світоглядно-практичним змістом, здатним до існування лише в культурному вияві певного народу. Іншими словами, «національне офарблення мистецтва – це не що інше, як звичайне офарблення того чи іншого народу» [209, Т. 2, с. 479].

Ідея необхідності творення національної літератури і українського національного мистецтва є наскрізною в памфлетах Хвильового. Лише зберігаючи свою ідентичність як українського культурного продукту, мистецтво загалом може претендувати на роль виразника національного світогляду і водночас стати критерієм рівня оволодіння «пролетарськими письменниками» способом вираження художньої дійсності: «Українізація – це є єдиний вихід для пролетаріату заволодіти культурним рухом» [209, Т. 2, с. 562]. Саме тому для Миколи Хвильового питома українське сприйняття й вираження комуністичної культури видається не просто необхідним, а й у певних аспектах закономірно-агресивним. Адже «коли українська радянська культура робиться в себе, на Україні, гегемоном, то це зовсім не значить, що вона не може стати комуністичною» [209, Т.2, с. 598]. При цьому у властивій йому діалектичній манері, Хвильовий наперед припускає і виправдовує відхилення вектора розвитку української культури в «дрібнобуржуазний табір» за відсутності умов її повноцінного змагання-конкуренції з російською культурною політикою. Визначаючи майбутню орієнтацію українського письменства, Микола Хвильовий, як уже було зазначено, наголошував, що йому не варто рівнятися на російські зразки, оскільки саме західноєвропейське мистецтво дозволить пролетарському письменству не лише стати «ідеологічно-художнім авангардом літератури переходнової доби», а й не втрачати статусу національної літератури [209, Т. 2, с. 487].

Водночас Микола Хвильовий застерігав молодих українських письменників від скочування до рівня «смердипупенків» і провінційності загалом. Для українського радянського мислителя здолання гріха культурної обмеженості, хуторянства в найширшому значенні цього слова є необхідним моментом у становленні української культури як культури європейського рівня: «В Європу ми поїдемо учитись, але з затаєною думкою – за кілька років горіти надзвичайним світлом» [209, Т. 2, с. 575].

Постать українського митця, що мусить стати обличчям нового, пролетарського мистецтва займає окреме місце у радянській філософії України

1920-х – початку 1930-х років. Слід одразу принагідно зауважити, що якості, якими наділялася творча особа, художник у найширшому значенні цього слова, на початку ХХ століття, є цілком європейськими, пор., наприклад, Фауста у памфлетах Миколи Хвильового чи «пролетарського» Лессінга в працях В. Юринця («А найважливіше: де є цей медіум, через який енергію кляси вливається в літературу, і навпаки, література ворохобить найглибші поклади класової психології? Коли, нарешті, з'явиться пролетарський Лессінг?») [229, с. 158]). Така «європейськість», крізь призму якої уявлявся радянським філософам митець нової епохи, передусім була зумовлена обізнаністю радянських мислителів з європейськими культурними цінностями і, безперечно, їхнім світовим масштабом мислення, однак при цьому засвідчувала й певну контраверсійність їхніх суджень.

По-перше, «митець» у тлумаченні українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років є завжди (цим віддається належне марксистській методології) істотою суспільною, адже, згідно з твердженням Т. Степового, «природний хист розвивається або гине в залежності від соціального осередку. Коли суспільство на даному ступені розвитку потребує певної мистецької продукції, сприяє її розвитку – з'являються творці, художники, поети, письменники» [196, с. 9]. Водночас Т. Степовий далекий від думки про природну винятковість людей розумової праці. Він стверджує, що культура і мистецтво існують за рахунок додаткової вартості, адже без праці робітника й селянина і відповідних умов, що створює суспільство, навіть найталановитіші митці не змогли б повністю розкрити свій талант.

По-друге, однією з основних якостей митця є риса, яку точно окреслив Ю. Габермас – «здатність відчутти першим». Тобто творча людина, «художник» вміє швидше й влучніше за решту реагувати на суспільні зміни та коливання, і, відповідно, впливати на них. В. Юринець також вбачає основний привілей митця у здатності «мікроскопічного» бачення сучасності, в умінні «побачити першим» нові, еволюційно-повільні зміни і активізувати їх та передати як досвід наступним поколінням.

Отже, поняття «митець» у певному розумінні в українській радянській філософії синонімізується з поняттям «інтелектуала» в західному розумінні цього слова. П. Демчук, зокрема, приділяв значну увагу концепту геніальності в проекції його на особистість митця. Мислитель стверджував: «Геніальністю ми називаємо незвичайно сильний розвиток інтелектуальних здатностей людини в якому-небудь напрямі». Із цього випливає, що геніальність можна означити як високий розвиток певних здібностей. Посилаючись на відомого англійського мистецтвознавця Дж. Рескіна, український філософ сповідував думку про існування двох типів митців-поетів – тих, які можуть похвалитись сильним чуттям, інтуїцією з приводу тих чи інших подій, але не мають здатності до чіткого аналізу подій і пізнання істини, і тих, які «сильно відчують, думають не менш сильно і точно осягають дійсність – істину» [66, с. 168]. Саме таким поетом-мислителем, на думку П. Демчука, є Тарас Шевченко. Український радянський філософ пропонує власну, оригінальну класифікацію великих мислителів, з-поміж яких він виділяє видатних лише для свого часу діячів і вагомих актуальних мислителів для всієї історії розвитку людства. У такий спосіб П. Демчук на основі опису базових характеристик виділених ним категорій поетів порушує питання просторово-часової актуальності митця загалом.

З-поміж актуальних завдань митця нового пролетарського типу, згідно з твердженнями українських радянських мислителів 1920-х років, було створення нового «героя». Філософи чітко усвідомлювали, що саме героїчні, навіть і дещо «міфологізовані» постаті «великих людей», стануть могутнім засобом впливу на масову свідомість та потужною ідеологічною зброєю: «Казковість у літературі потрібна для пролетаріату: вона буде зовнішнім виявленням нескінченних можливостей його сну, повітрям, потрібним його могутнім легеням» [233, с. 44]. Ще одним ключовим завданням мистецтва загалом і пролетарського митця як головного його творця, В. Юринець вважав здатність вийти за рамки повсякденності і традиційних тем: «Усяка ж поверхова «співзвучність» з оточенням, наш милий, уславлений хуторянський

унісон – є вже заздалегідь компроміс із суспільним зубожінням і яловістю» [233, с. 18].

Оригінальними з погляду сучасних дослідників є ідеї українських радянських мислителів 1920-х – початку 1930-х років щодо співвідношення філософії та поезії. Поезія, будучи одним із видів мистецтва як форми суспільної свідомості на початку ХХ століття, посіла одне з чільних місць в українському соціогуманітарному просторі. Це було цілком закономірно з огляду на зрощеність усіх сфер суспільної свідомості того часу, крім того, поєднання завдань поезії і філософії було, по суті, єдино можливою формою вияву вільних від загальнообов'язкового контексту думок. П. Демчук у зв'язку з цим відзначає: «У поезії дуже часто може бути більше філософії, ніж у вузьконаукових трактатах. Поетичні твори дуже часто містять у собі більше філософії, ніж історія, і навіть ніж офіційна книжка філософії, але це тільки тоді, коли вона видає себе тим, чим вона в дійсності є» [66, с. 170]. Розуміючи мистецтво як сферу вільної творчості, П. Демчук закликає до ретельнішого прочитання художніх творів, до освоєння такого необхідного своїм сучасникам мистецтва читання крізь рядки.

Однак, розкриваючи визначальну роль поезії, П. Демчук визначає і суттєві відмінності між філософом і поетом, зокрема форму подачі думок (для поета характерними є образи і картини, для філософа – силогізми й теорії), спосіб осмислення дійсності (поет переживає дійсність, філософ ще й аналізує її). Ідеї П. Демчука співзвучні поглядам В. Юринця на природу лірики: «Лірика не діє на нас своїм змістом у буквальному розумінні цього слова, а здатністю збагачувати практичні установки, схеми діяння. І в цьому – її велика культурна вага, коли під культурою розуміти багатство можливих складних реакцій» [233, с. 14]. У такий спосіб і В. Юринець, і П. Демчук висловлюють думку про визначальну роль лірики й поезії для розвитку особистості і суспільства загалом. Та найважливіша відмінність між філософом і поетом виражена у здатності поета бути сприйнятим значно ширшим колом людей, на відміну від філософа. В. Юринець відзначає, що «лірика, як певна система

образів, сильно насичених емоціями, має колосальне практичне значіння, вона визволяє масу можливих установок збірної людини до світу» [233, с. 13]. Отже, можна зробити висновок, що і для П. Демчука, і для В. Юринця, поезія, як і мистецтво взагалі, попри відсутність формальних, зовнішніх наукових ознак, характеризується не меншим, а подекуди й значно більшим смисловим навантаженням, ніж формалізована філософія чи будь-яка інша наука.

У В. Юринця чітко звучить думка про практичну користь, яку суспільство має отримати від мистецтва: «Поет не може відставати від робітника – а таке відставання є тепер правилом, навіть у Тичини, - інакше він не буде членом робітничого суспільства» [233, с. 51]. Для радянського філософа художня творчість, праця митця не є легшою і кращою, ніж праця звичайного робітника. Звідси й певний утилітаризм у погляді на сутність і завдання мистецтва.

Важливим для митця нового типу, згідно з уявленнями філософів 1920-х – 1930-х років, є вміння «стрибнути вище голови», згадана вже здатність найшвидше вловити суспільні тенденції, а часто – і попередити їх: «Кожний поет, що хоче бути справжнім поетом, мусить хотіти й уміти бачити, втягнути в себе якнайбільше змісту. А це можливо тільки в атмосфері якнайвищої об'єктивності, коли поет мов би виростає понад себе і дивиться на себе збоку» [233, с. 61].

Попри віру в можливість існування пролетарської культури і в те, що саме 1920-ті роки, коли було запущено українізацію, є найсприятливішими умовами для формування цієї культури, М. Хвильовий водночас розумів катастрофічну неспроможність уже існуючих на теренах Радянської України «літераторів» і «митців» до створення якісного культурного продукту. Публіцист наголошував на тому, що ««митцем взагалі» може бути тільки виключно яскрава індивідуальність, яка має не тільки чималий життєвий досвід, але й, в силу деяких фрейдівських передумов, зрегулювала свою творчу діяльність по призначеній їй сліпою природою путі», «митцем треба народитись, бо ніяка «октябрська» платформа в цьому разі не врятує» [209,

Т. 2, с. 411–412].

Ще однією проблемою, якій приділяли увагу українські радянські філософи початку ХХ століття, була проблема співвідношення змісту та форми мистецького твору. Мислителі розглядали ці категорії не лише як категорії теоретичного літературознавства, а і як суто практичні, покликані слугувати підвищенню якості художніх продуктів загалом. Так, М.Скрипник стверджував, що «питання техніки літературної мови й стилю мусять стояти одними з основних, наші пролетарські письменники повинні засвоювати собі право бути й називатись письменниками» [188, с. 106]. Для українських мислителів форма твору позірно виступає важливішою, вона є вагомим критерієм його оцінювання. Однак домінування форми над змістом не означає при цьому формалізму. Навпаки, це дає змогу, по-перше, врівноважувати «пролетарський» зміст достойною мистецькою формою, а, по-друге, уможлиблює в межах цієї «форми» творення національного підтексту відповідно до схеми «пролетарський зміст, національна форма»: «Ми ніяк не можемо обмежитись змістом твору, не тільки зміст сам по собі, але й спосіб, як він передається, має велике суспільне значення, тому що він впорядковує в певному напрямку наші психічні змісти, вкладає їх у певну структуру... Мистецтво по суті є формотворчість» [239, с. 254].

Гострим і неоднозначним питанням, порушеним у працях українських мислителів радянської доби 1920-х – початку 1930-х років, було співвідношення мистецтва і влади. Історична практика засвідчила, наскільки трагічно це питання вирішилося для більшості «марксистських» мислителів.

Теоретики марксизму-ленінізму вбачали в політичному ладі та адміністративному апараті логічно виправдану диктатуру. Для В. Леніна, до прикладу, цілком справедливим видається входження будь-яких літературних об'єктів та артефактів у загальнодержавну лінію, очолювану комуністичною партією. Звичайно, можливість і потреба ставати «партійними» для літераторів та угруповувань видається позірно вільною, адже: «свобода слова і друку повинна бути повною. Але і свобода союзів також повинна бути повною» [133,

с. 95]. Відповідно, «літературна справа повинна стати частиною загальнопролетарської справи, «коліщатком і гвинтиком» одного-єдиного, великого соціал-демократичного механізму, що приводиться в рух усім свідомим авангардом всього робітничого класу [133, с. 93]. У розумінні Леніна «література може тепер, навіть легально, бути на 9/10 партійною. Література повинна стати партійною» [133, с. 93]. Така схема контролю-панування над літературою чітко усвідомлювалась і Г. Плехановим, ще одним російським марксистом, який писав про те, що «всяка дана політична влада завжди дає перевагу утилітарному поглядіві на мистецтво, звичайно, в такій мірі, в якій вона звертає увагу на цей предмет» [163, с. 176].

Микола Хвильовий відчував небезпеку тотального державного контролю над літературним процесом, у зв'язку з чим писав: «Уся трагедія в тому, що їхні організації претендують не на звичайні культурно-освітні функції, де контроль над ідеологією проводиться порівнюючи дуже легко, а на керівництво мистецьким рухом того класу, який веде за собою 30 мільйонів населення» [209, Т. 2, с. 454]. Подібні думки знаходимо і у В. Юринця, який теж був переконаний в тому, що потрібно відділити (щонайменше формально) питання ідеологічного наповнення від проблем організаційного характеру. Для українського філософа література неминуче повинна мати ідеологічне наповнення і певну організаційну форму, але зміст і форми організації літератури мусять бути відділені одна від одної: «Крім цього, справи ідеологічного характеру переплутуються невпинно із справами організаційного характеру; ми не хочемо цим сказати, що організаційні справи не зв'язані з ідеологічними проблемами, а лише те, що їх треба проаналізувати в чистому виді, щоб відтак з'ясувати їх конкретне злиття і зв'язок» [227, с. 3–4].

Іншої думки щодо цього дотримувався Є. Гірчак – відомий в 20-х – на початку 30-х років ХХ століття партійний функціонер, один з найзапекліших критиків Миколи Хвильового. Є. Гірчак писав: «Стоячи твердо на ґрунті марксистсько-ленінського світогляду, на ґрунті партійних постанов, кожний культробітник і художник-практик може у своїй роботі знайти конкретну

відповідь на конкретні питання своєї мистецької роботи» [40, с. 56]. Отже, згідно з позицією марксиста, партійне керівництво над усім мистецьким процесом, яке засуджувалось Микола Хвильовим, мусило би стати обов'язковим правилом, вихідною методологічною базою при створенні будь-якого культурного артефакту.

Партійна робота часто змушувала українських мислителів висловлювати подібні думки, адже в них не було права існувати поза політичним дискурсом. М. Скрипник, попри доволі сміливі твердження про українську національну культуру, теж мусив «звужувати» шлях розвитку нового мистецтва, окреслювати необхідність тенденційності представників мистецького світу. По суті, у такий спосіб філософи ставали зряддям (особливо за умов кваліфікованості й можливості чинити вплив) політичної диктатури: «Основне політичне завдання, що зараз постає перед робітниками літератури й мистецтва, це є політичний шлях художніх доробків» [186, с. 33].

В. Юринець висував більш сміливі думки, згідно з якими художні твори в жодному випадку не повинні бути тенденційними, адже тенденційність є нічим іншим, як «запереченням мистецтва, перемогою розмислового інтелектуалізму над фантазією» [239, с. 254]. Подібну думку висловлює і російський марксист Л. Троцький, визнаючи лише обмежені повноваження партії у керуванні чи контролюванні розвитку й поступу мистецького руху. Окрім того, виявляючи схожість з поглядами Миколи Хвильового про необхідність «негайно "одшити" – або принаймні поставити на місце різних писак» [209, Т.2, с. 402], Троцький наголошує, «Пролеткульт» мусить займатись передусім підвищенням загального культурного рівня пролетаріату, але аж ніяк не прагнути до створення кращих зразків красного письменства. Його місія і мета – своєрідне продовження й поглиблення загальнодержавної «лікнепівської лінії». Думки Л. Троцького фактично доповнює Микола Хвильовий, стверджуючи: «Не треба плутати понять: одна справа лікнеп, а друга – мистецтво» [209, Т.2, с. 414].

Небезпекою є не лише контроль партійного керівництва над

літературно-культурним процесами в українському суспільстві, а й опосередкований вплив на його розвиток через різноманітні форми так званого ідеологічного меценатства, – наголошує Микола Хвильовий. Іншими словами, політика протекціонізму літератури з грифом «пролетарська» в результаті їй же і шкодитиме, адже відсутність здорової конкуренції не лише не сприятиме підвищенню загального рівня літературного продукту, а й створюватиме повну гегемонію для пролетарської, але, на жаль, низькопробної культури: «Меценатство в мистецтві ми мислимо як допомогу окремим індивідуальностям. Меценатство над групою можна взяти тільки тоді, коли ця група складається з випробуваних художників» [209, Т.2, с. 441]. Підтримка пролетарських письменників – «це значить збити з скромної життєвої стежки тисячу юнаків, прищепивши їм певність, що вони мають те, чого справді не мають. Отже, вибагливість критики, підвищення технічних вимог, уважне пересіювання поданого до друку матеріялу» [89, с. 579].

Микола Хвильовий усвідомлював різницю між політичною та літературною боротьбою. Попри спільну для обох високу оцінку історично-революційної практики пролетаріату, «розцінювати її можна не як «революційно-мистецький факт», а як факт, на кращий випадок, «революційний»» [209, Т.2, с. 414]. Для Миколи Хвильового пролетарське мистецтво має право на існування, адже революційний стан не є перманентним, і «отже, в час цих «передишок» і буде творитись мистецтво переходового періоду, що ми його називаємо пролетарським» [209, с. 416–417]. А от Л. Троцький цілком несподівано заперечує саму можливість існування пролетарської літератури. По-перше, її не може бути тому, що сам пролетаріат є власне «нечутливий» до літератури, адже вихований у своїй загальній масі зовсім на інших зразках творчості. По-друге, рушійні сили революції зайняті, по суті, самою революцією і ті чи інші теоретичні настанови марксизму сприймають суто як знаряддя політичної боротьби: «Пролетаріат знайшов у марксизмі свій метод не одразу і до сьогоднішнього дня ще далеко не повністю. Цей метод слугує нині в основному, майже

винятково для політичних цілей» [200, с. 155]. Нарешті, для Л. Троцького «пролетарське мистецтво» – це насамперед мистецтво перехідного етапу («пролетарской культури не только нет, но и не будет» [200, с. 147]), своєрідний ерзац справжнього мистецтва.

Фактично для всіх радянських філософів України спільними є спроби дати визначення «пролетарським» літературі, мистецтву й культурі, адже саме через визначення, окреслення поняття, своєрідну дефініційну прелюдію можна було в атмосфері дискусійних 20-х років утриматись на плаву: «Під ім'ям «пролетарської культури», «пролетарського мистецтва» та інших в трьох приблизно випадках із десяти фігурують у нас культура і мистецтво майбутнього комуністичного суспільства, у двох із десяти – факти засвоєння окремими групами пролетаріату окремих елементів до пролетарської культури, і нарешті, в п'яти випадках із десяти – така плутанина понять і слів, в якій вже зовсім нічого не розбереш» [200, с. 154].

Для українського мислителя «пролетарським» мистецтвом стала «сума різних гурткових мистецтв, часто з плутаною ідеологією, що в них так чи інакше виявляються ідеї епохи, ідеї молодого класу, який виходить на історичну арену» [209, Т.2, с. 418], тобто еkleктичне утворення, ініціативне, але без певної, як би це парадоксально не звучало, чіткої ідеології.

Отже, зрештою пролетарська культура загалом і пролетарська література зокрема, будучи революційними за формою, уявлялись радянським філософам 1920-х – початку 1930-х років як такі, що не є художньо вартісними за змістом. Пролетаріат, виправдавши свою історично-політичну місію, успішно її здійснюючи, не зміг водночас стати носієм культури, здатною стати базовою в орієнтації цілого суспільства. Адже «в основі диктатури пролетаріату є не тільки виробничо-культурна організація нового суспільства, але й революційно-бойовий порядок боротьби за неї» [200, с. 150]. Умовно кажучи, пролетаріат може боротись за створення умов для успішного функціонування якісних культурних продуктів, створених ним же, але він не може претендувати на роль творця нової культурної реальності в суспільстві.

Важливу роль у становленні культури нового типу й «нового», пролетарського письменника як представника цієї культури мусить, згідно з позицією радянських філософів, відігравати критика. Як уже було наголошено вище, загальний критичний дискурс був неодмінною складовою інтелектуального суспільного життя України 1920-х – початку 1930-х років, бо він не лише демонстрував опозицію «партійності» і «непартійності» філософії, мистецтва й політики, а й ставав своєрідним пропуском «свободи слова» в ньому. Так, наприклад, критика Миколою Хвильовим низькоякісних літературних об'єктів та їхніх творців дала змогу висловити, в результаті, небезпечні і неприпустимі для того часу думки про українську національну ідентичність. Водночас критика в 1920–1930-ті роки ставала своєрідним лакмусовим папірцем резонансності тієї чи іншої події в інтелектуальному житті України. Тому для українських мислителів відкритим питанням стала «правильність» критики і можливість її застосування загалом.

З-поміж недоліків сучасної їм критики філософи Радянської України 1920-х – початку 1930х років виділяли поверховість і тенденційність. О. Шумський відзначав: «Наша марксистська літературна критика ще дуже слаба та до того ще й шкутильгає на вульгарний марксизм...» [223, с. 21], «марксистська українська літературна критика, марксистська історія української літератури – це є в наші часи більше постулят, ніж здійснений факт», – писав і В. Юринець [235, с. 132], усвідомлюючи надто оптимістичний дух марксистського літературознавства.

Отже, українські мислителі розглядали мистецько-літературну критику як таку, що перебуває в процесі становлення і потребує докорінних змін. Це було пов'язано передусім із тим, що вона була не лише «ідеологічно витримана», а й і з тим, що критичні відгуки та роботи мали невиправдано агресивний характер. Атмосфера літературних і політичних дискусій і суперечок не давала права на більш-менш витриману критику. Чимало понять і суджень носили спрощений характер, а дискусії перетворювались в намагання «перемогти» супротивника популярними гаслами та однозначними

категоричними судженнями.

Варто визнати, що попри власні звинувачення критиків у «тенденційності», українські радянські філософи самі не змогли уникнути такої тенденційності в оцінці видів критики взагалі. Іншими словами, безпосередня вказівка на низький рівень марксистської критики загалом однозначно застерігала від прихильності до «буржуазної» критики. Водночас заслугою українських мислителів є сміливість у визнанні переваги «неканонічних» авторитетів на зразок М. Зерова, С. Єфремова. До прикладу, О. Шумський (пізніше також звинувачений у «неканонічності») окреслював два види художньої критики: слабка марксистська критика й літературні критики «Зерови, Єфремови, Могілянські й інші... Вони мають солідну ерудицію й не хворіють на вульгарний марксизм, бо вони взагалі проти марксівського матеріалістичного світогляду. Тому їхню критику, яка завжди маскується в шати об'єктивності, наша молода пролетарська література повинна приймати з надзвичайною обережністю, як критику ідейно ворожого нам табору» [223, с. 22].

Правильно обрана стратегія й тактика критики мусила б виконати популяризаторську функцію марксистсько-ленінського світогляду серед «непереконаних» верств «попутників». «Критикуйте ворога, – писав М. Скрипник, – або того, кого вважаєте за ворога, ідейно, теоретично, всіма силами, але ж критикуйте в такому напрямі, щоб певну частину їх до себе наблизити, а не відштовхнути, виховати, а не ламати» [186, с. 104–105].

Критика для В. Юринця є чимось на зразок детектора на виявлення всього «хорошого», тобто, «соціального» з відсутністю популяризаторських функцій: «Поет не повинен відставати від робітника – а таке відставання є тепер правилом... Цій праці виховання повинна допомагати критика: вона повинна вишукувати непомітні творчі потенції автора, виявляти їх, пропускати через побільшувальне скло, щоб вони могли стати широким соціальним фактом...» [233, с. 51].

Важливо відзначити, що в такому трактуванні критики В. Юринець

наближається до ідей Миколи Хвильового і Л. Троцького, для яких розумне засвоєння й користування всією попередньою культурною спадщиною є явищем, характерним для рівня розвитку зрілого суспільства.

Отже, критика в еволюції поглядів на неї українських радянських філософів постає не лише як засіб очищення мистецьких рядів від неякісного продукту, а і як спосіб прихованої агітації за становлення марксистського світогляду. Результат художньої критики може бути двояким: або повністю розбити «ворога», або, навпаки, продуманим шляхом підказати дорогу молодим пролетарськими письменникам за допомогою відсіювання неякісного художнього продукту й збільшити лави пролетарської мистецької спільноти: «Отже, завдання пролетарських письменників є: завоювати собі такий вплив, щоб ним оточувати всіх, хто не цілковито стоїть на пролетарському шляху, штовхаючи їх на пролетарські рейки» [188, с. 105].

Врешті, художня критика є нічим іншим, як показником наявності вартісного мистецького продукту взагалі. В. Юринець стверджував, що «література – це сувора спроба й критика історії і історія є останній критерій її дійсності чи недійсності» [239, с. 255]. Справжня критика може виникнути лише на ґрунті справжньої літератури. Відповідно, особистість художнього критика мусить формуватись у нерозривному зв'язку з особистістю митця, адже критик не лише має вказувати на слабкі місця художнього твору, а й усвідомлювати можливість впливу цього твору на читача, уміти побачити й зрозуміти першопочатковий задум автора в цілісності: «Завдання критика є досказати недоказане, в ембріональному парості відкрити закінчений організм, із декількох костей побудувати новий скелет, покрити його м'ясивом і мускулами, провести канали гарячої крові соціальних змагань» [235, с. 133]. Завдання критика, отже, полягає у відновленні первинного задуму автора, який через своє невміння вклав цей задум у примітивну форму. Саме тому становлення високопрофесійної критики є важливим для підвищення загального рівня мистецького процесу.

Для Миколи Хвильового критика була показником існування літератури

взагалі, зокрема, літератури якісної. Він писав: «Ахіллесовою п'ятою українського пролетарського письменства є не стільки брак відповідної критичної літератури й критики, скільки брак самої літератури, що її варто було б критикувати» [209, Т. 2, с. 397–398].

Той, хто претендує на роль критика, мусить постійно працювати над підвищенням свого інтелектуального рівня, адже згідно з позицією українських радянських філософів 20-х – початку 30-х років ХХ століття, показник зростання професійності критики засвідчує зростання рівня майстерності художнього твору зокрема й національної культури загалом.

М. Зеров наголошував, що лише якісна професійна критика дасть змогу пролетарським письменникам-початківцям піднятися вище за профанний рівня творчості. Мислитель стверджував, що «пролетарська література може зміцнитись тільки способом добору критичних відгуків на їх твори [твори молодих письменників], зробити їх ще строгішими: вони повинні писати краще, як хто інший, вони ж репрезентують культуру майбутнього» [89, с. 579]. У цьому значенні критика обов'язково має бути суворою, адже замовчування «гріхів» молодих письменників з огляду на їх пролетарське походження не лише не сприятимуть підвищенню їхнього фахового рівня, а й ще більше віддалятимуть можливість появи якісної літератури.

Ідею критики як найвищої форми філософії, зокрема філософії культури пропонує В. Юринець. Необхідність такої ідеї він пояснює недостатнім розвитком і слабкістю загалом вульгарної й тенденційної марксистської критики. Для українського радянського мислителя критика є внутрішньою глибокою та осмисленою оцінкою всієї мистецької дійсності чи навіть більше – національних суспільних цінностей: «1) ми визнаємо виключне значення філософії не тільки для критики, а для всього культурного життя; 2) філософськи-вишколена й філософськи-настроєна критика виховувала і великою мірою творила літературу» [225, с. 106–118]. Підсумовуючи, В. Юринець стверджує: «Критика – це діалог між критикою і творцем, вороже змагання, в якому стільки зрозуміння й пошани. Критика – це найвища форма

філософії, філософії культури. Коли ж вона родиться нарешті?» [229, с. 157].

Обґрунтовуючи свою думку про філософію як основу і базу будь-якого критичного дослідження, В. Юринець знову ж таки посилається на найкращі зразки західноєвропейської культури, розмірковуючи принагідно про значення «Лаокоону» Г. Лесінга для розвитку німецького класицизму. У своїй «Інтермедії», опублікованій у «Літературному ярмарку» В. Юринець на прикладі аналізу творчості А. Любченка пропонує два варіанти парадигмальних моделей творчості й літературної критики. Суть першої моделі полягає у переході від «логіцистського» до емоційного підґрунтя твору, за допомогою чого встановлюється послідовний зв'язок між емоційною та ціннісною складовими художнього твору. Друга модель пропонує таке подвійне співвідношення, зміст якого полягає у домінуванні стихійності як внутрішньо закладеному прагненні до упорядкованості думки та відповідній їй зворотній інтелектуалізації стихійності творчого процесу. Глибинним підґрунтям таких підходів була тенденція до матеріалістичної орієнтації всієї філософської думки аналізованого періоду.

Висновки до 3 розділу

Розробка естетичних проблем українськими філософами Радянської України 1920-х-початку 1930-х років відбувалася на тлі напруженої суспільно-політичної ситуації. Вагому роль у формуванні світоглядних орієнтирів вітчизняних філософів аналізованого періоду відігравав вибір парадигми оцінювання культурної спадщини Європи та світу. Найхарактернішим для більшості філософів був шлях її творчого опрацювання й своєрідне «вплетення» в канву знань, необхідних для формування особистості «нового митця» та для підвищення загального культурного рівня українського пролетарського суспільства. Поряд із цим функціонували доволі радикальні ідеї, що полягали в нігілістичних тенденціях у формуванні нової культури комуністичного суспільства, що по суті були даниною постреволюційній добі.

Формування естетичних поглядів українських радянських філософів відбувалося в двох аспектах: в аспекті схилення перед авторитетами марксистко-ленінської парадигми й критики «попутників» чи класових ворогів і водночас в аспекті творення самобутньої національної культури, що базувалося на вирішенні питань співвідношення мистецтва й ідеології, художнього твору й пролетарської культури, особистості митця слова й літературного критика тощо. Постановка проблеми національної культурної орієнтації нового мистецтва в українському суспільно-гуманітарному просторі 1920–1930-х в основі свого виникнення й розвитку мала активно впроваджуваний процес українізації з її гострим політичним підґрунтям, на тлі якої виник фактичний привід у вигляді «літературної дискусії». Спільною для всіх радянських філософів України початку ХХ століття стала мета вироблення принципово нової, «пролетарської за змістом та національної за формою» культури. Саме такий тип культури, викристалізований у численних дискусіях і диспутах, дав змогу мислителям балансувати між «дозволеним» і «недозволеним» мисленням, адже «пролетарський» зміст відкривав можливість для відносно вільного міркування про сутність і завдання мистецтва на рівні загальнолюдському, світовому, а «національна» форма дозволяла ставити деякі «заборонені» питання гостріше й відкритіше.

Аналізуючи принципи та засади формування й розвитку пролетарського мистецтва, українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років тлумачили це поняття в загальнолюдському розумінні, що було цілком природним і прийнятним для марксистсько-ленінської ідеології. Найбільшу увагу мислителі приділяли мистецтву слова, тобто художній літературі, вважаючи пролетаріат її творчим суб'єктом і об'єктом одночасно. При цьому більшість діячів усвідомлювала, що для формування якісного творця пролетарської літератури необхідними є масштабна освіта, ознайомлення з культурною спадщиною Західної Європи, мудре переймання досвіду й перенесення цього досвіду на національний ґрунт, а також чітке розуміння завдань літератури в українській національній культурі.

РОЗДІЛ 4.

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНСЬКИХ РАДЯНСЬКИХ ФІЛОСОФІВ 20-Х – ПОЧАТКУ 1930-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

4.1. Філософське осмислення ідеологічних засад марксистської соціально-політичної теорії

Пошуки національної ідентичності як необхідної складової у становленні базових засад світоглядної орієнтації були не лише ключовим теоретичним питанням для поколінь української інтелігенції початку ХХ століття, а й становили проблему практичної реалізації обраного соціально-політичного вектору. Епоха 1920-х – початку 1930-х років ХХ століття, процеси українізації на фоні тотального марксистського колапсу думки не могла не залишити сліду в історико-філософській думці того часу.

Суспільно-політичні погляди вітчизняних філософів зазначеного періоду формувались у діалозі-критиці двох світоглядних полів: «легітимного» марксизму-ленінізму, представниками якого традиційно виступали теоретики – К. Маркс і Ф. Енгельс та суспільно-політичні діячі – В. Ленін, Й. Сталін, а також різноманітних європейських «модифікацій» марксизму, пізніше названого «ревізіонізмом» та «опортунізмом» (концепції Р. Люксембург, К. Каутського, О. Бауера, К. Реннера). Окрім традиційної та канонічної рецепції ленінізму, для становлення політичного світогляду українських філософів зазначеного періоду, важливою стала критика та оцінка західного крила марксизму.

У формуванні марксистського, або марксистсько-ленінського світогляду в СРСР провідна роль відводилася часописам «Під знаменем марксизму», «Вісник Комуністичної академії», рупору більшовицької партії – газетам

«Правда» та «Известия», завданням яких була популяризація більшовицького курсу та його «успіхів у розбудові шляхів до світлого майбутнього». 1920-ті роки позначені масштабним виданням і впровадженням у наукові кола праць К. Маркса і Ф. Енгельса. Показово, що видання цих праць розпочалося не з тих, в яких відбивався аутентичний марксизм, а з позитивістсько-орієнтованої «Діалектики природи» Ф. Енгельса, що збіглося з другим виданням книги В. Леніна «Матеріалізм та емпіріокритицизм», а перед цим – із виданням ленінського філософського заповіту «Про значення войовничого матеріалізму», що стало основою філософського курсу в СРСР й предметом філософської дискусії між групою Деборіна (діалектики) та групою Тимірязєва (механісти). Наслідком цієї дискусії стало визнання того, що єдино правильною системою світогляду, розуміння й пояснення світу, сенсу й призначення людського буття є марксизм-ленінізм і його філософія — діалектичний та історичний матеріалізм. Усе, що йшло від імені цієї філософії, вважалося видатним досягненням, хоч такими «досягненнями» часто були незрілі соціальні побудови, утопічні обґрунтування, сумнівні в теоретичному розумінні узагальнення.

Такі процеси не могли не знайти свого відображення у працях учених України, яка у формальному статусі УРСР продовжувала залишатися на положенні колонії, щоправда уже нового типу в складі СРСР, до певного часу зберігаючи видимість своєї незалежності і самостійності. Від самого початку запровадження в Україні марксистської ідеології культура, освіта, наука в країні перетворюються в поле ідеологічної боротьби, де авторитету немарксистських поглядів у тлумаченні суспільних процесів протиставляється марксистсько-ленінський підхід як єдино допустимий у сфері суспільно-гуманітарних наук і філософії. У Київському університеті закриваються юридичний та історико-філологічний факультети, а потім університет реорганізовується у Вищий інститут народної освіти (ВІНО), а з 1926 р. — Київський інститут народної освіти ім. М. Драгоманова (КІНО). Організуються робітничі факультети, до вузів призначаються комісари,

проводиться чистка студентів і викладачів. Натомість для підготовки фахівців марксистсько-ленінської орієнтації створюються згадувані вище навчальні й науково-дослідні установи: Харківський Комуністичний університет ім. Артема з кафедрами марксизму та марксознавства (1922), на основі якого в 1924 р. організовується Український інститут марксизму (з 1927 р. — Український інститут марксизму-ленінізму — УІМЛ), в 1931 р. створюється Всеукраїнська асоціація марксистсько-ленінських вузів.

З 1927 р. в Україні почав виходити журнал «Прапор марксизму», стала відбуватися реорганізація філософсько-соціологічної думки, наукової та освітньої роботи. При Українському інституті марксизму-ленінізму створюється філософсько-соціологічний відділ з двома кафедрами — філософії та соціології. Голова президії цього відділу С. Семковський очолив кафедру філософії, а його заступник В. Юринець — кафедру соціології. У відділі й на кафедрах працювали В. Асмус, О. Бервицький, В. Беркович, Ф. Беляєв, Я. Білярчук, Я. Блудов, С. Генес, П. Демчук, Р. Левік, Ю. Мазуренко, Г. Овчаров, Я. Розанов, Т. Степовий, А. Хвиля, Е. Фількенштейн та ін. Між кафедрами філософії й соціології були тісні зв'язки, розроблялася спільна проблематика, де характерні керівники — С. Семковський і В. Юринець — доповнювали один одного спрямованістю своїх філософських поглядів.

Філософські пошуки українських радянських філософів 1920-х – 1930-х років у царині соціології і політології базувалися передусім на соціальній теорії марксизму. Як і багато інших соціальних мислителів того часу, К. Маркс прагнув по-новому осмислити сучасні йому соціальні науки й здійснити переворот в поглядах на суспільство, проте він не ставить питання про створення нової окремої науки про суспільство, методи якої не були б ідентичними методам політичної економії, права, історії тощо. Проблеми соціальної філософії, базованої на концепції марксизму, в Україні досліджують Я. Білик, В. Бойко, Є. Гірчак та ін.; до витоків історії вітчизняної соціальної філософії звертаються в своїх працях А. Бервицький, В. Беркович,

Н. Білярчик, С. Семковський.

Марксизм у Радянській Україні виступав як впливовий перебіг соціально-політичної думки, тісно пов'язаної з масовими соціальними рухами. В основу цього вчення було закладено розроблений К. Марксом принцип історичного матеріалізму, згідно з яким розвиток суспільства детерміновано існуючим способом виробництва та рівнем розвитку економічної системи.

Історія, за К. Марксом, – це об'єктивний процес зміни суспільно-економічних формацій (від нижчих до вищих) в результаті класової боротьби та соціальних революцій. Відповідно до теорії марксизму, українські філософи всебічно аналізували соціальну структуру сучасного їм пролетарського суспільства, визначали роль економічних чинників у розвитку соціально-політичних відносин, присвячували увагу визначенню таких понять, як «клас», «соціальна верства», «класова боротьба» тощо.

Формування марксизму в Україні і СРСР відбувалося в умовах революційного підйому. Події, які відбувалися в цей період, філософи оцінювали крізь призму ідеології соціалістичного руху, а підлаштовуючи свої погляди під «науковий соціалізм» К. Маркса. Одним з основних положень наукового соціалізму виступає теорія класової боротьби між буржуазією і пролетаріатом як рушійна сила суспільного розвитку.

Марксистська концепція соціального розвитку пов'язана передусім з аналізом антагоністичних відносин між буржуазією і пролетаріатом як головними класами. Основною ознакою класу виступає право володіння засобами виробництва або його відсутність. Загострення соціальних конфліктів і доведення їх до соціального вибуху – пролетарської революції – об'єктивна тенденція соціального розвитку. Отже, марксистська концепція класів і класової боротьби в інтерпретації українських радянських філософів має чітко визначену політичну спрямованість.

У суспільному розвитку загалом марксизм виділяє історичні типи суспільств – суспільно-економічні формації, які визначаються способом виробництва. Заміна одного способу виробництва іншим складає безперервну

лінію прогресу. Рациональне зерно соціальної теорії марксизму для філософії полягає передусім у вивченні впливу системи матеріально-виробничих відносин і інтересів на функціонування різних соціальних субсистем – передусім правової і політичної.

Дві центральні концепції К. Маркса, що розкривають організацію суспільства і засвідчують взаємозв'язки між економічними й рештою суспільних відносин, – це базис і надбудова. Базис – це спосіб виробництва, основний спосіб суспільної організації виробництва товарів, що включає відносини власності на засоби виробництва, економічні взаємозв'язки класів і соціальних груп, відносини між людьми з питань виробництва і розподілу продуктів праці. Базису, відповідно, належить визначальна роль щодо надбудови, куди можна зарахувати політичні, правові, етичні, естетичні, релігійні погляди й відповідні їм установи. Як стверджують марксисты, кожен суспільно-економічну формацію відрізняє певний тип базису і надбудови.

На окрему увагу з боку радянських філософів заслуговує категорія «відчуження», особливо її філософсько-соціальний зміст. У буржуазному суспільстві відчужена праця, згідно з Марксом, здійснюється пролетарем на умовах приватно-капіталістичної власності.

Загалом соціологічна концепція марксизму в працях українських філософів будувалася на визнанні дії в природно-історичному процесі об'єктивних закономірностей, сформульованих у законах: відповідності виробничих відносин характеру і рівню розвитку продуктивних сил; первинності базису і вторинності надбудови; класової боротьби і соціальної революції; природно-історичного розвитку людства через зміну суспільно-економічних формацій.

Марксизм допускав найрізноманітніші форми класової боротьби, не заперечував значущості мирних форм боротьби робітників за поліпшення добробуту і реалізацію природних прав людини у межах професійного руху, наголошував, що реформи, не вирішують проблеми непримиренності, і не приведуть до подолання відчуження трудівників від засобів виробництва.

Кардинально ж вирішити проблеми непримиримості інтересів, на думку Маркса, може тільки соціальна революція. Логіка революційного оновлення суспільства випливає з фундаментального уявлення про те, що оптимальною умовою його здійснення є рівновага і стабільність, тобто відсутність суперечностей і конфліктів. Їх наявність у політичній і соціальній системах – це хвороба і недостатність суспільної системи. Революційні та консервативні установки передбачають встановлення ідеальної стабільності у суспільстві, по суті, шляхи виходу з кризової ситуації. Реалізація такої настанови об'єктивно вимагає створення механізмів для підтримання однорідної або тотальної суспільної структури в соціальній і економічній сферах

Питання влади, згідно з марксизмом, не зводиться лише до ідеї диктатури пролетаріату. Елементи політичної діяльності марксизм теж відносить до влади. Аналіз же відносин між матеріальними, продуктивними силами і державними інститутами – політичними, соціальними, громадськими установами, дав можливість обґрунтувати ідею визначення економічного і політичного цілого - взаємозалежності громадянського суспільства і держави. У марксистському вченні підкреслюється, що громадянське суспільство – це зміст, а держава – форма. Раніше ж вважалося, що держава є визначальним, а громадянське суспільство – визначуваним елементом. Власне, державна влада, її монополія ніколи не забезпечать свободу, навпаки, справжня свобода можлива лише там, де є емансиповане громадянське суспільство, здатне диктувати свою волю державі. Свобода полягає в тому, щоб перетворити державу з органу, що стоїть над суспільством, в орган, цілковито підкорений суспільству. Усі потреби громадянського суспільства, незалежно від того, який клас панує, неминуче проходили через волю держави, щоб у формі законів одержати загальне значення. Державна воля взагалі визначається змінюючими потребами громадянського суспільства.

Суперечливими радянським філософам видавалися ідеї К. Маркса про «злам» буржуазної держави у процесі революції. Від початку класик беззаперечно відстоював ідею «зламу» і, зокрема, підкреслював, що всі

перевороту удосконалили машину держави, замість того, щоб її зламати. Та пізніше, і К. Маркс, і Ф. Енгельс відзначали необхідний для характеристики влади «поворотний пункт», з якого виникає й розвивається тенденція відокремлення держави від економічно панівного класу: буржуазія втрачає здатність до винятково політичного панування, шукає собі союзників, з якими, зважаючи на обставини, або ділить своє панування, або поступається ним повністю. Таку державу уже треба не «ламати», а «перетворювати». Однак і К. Маркс і Ф. Енгельс не абсолютизували революційної форми суспільного життя, не ігнорували інші його форми, а прагнули розкрити діалектику поступовості та стрибка в розвитку суспільства, звертаючи увагу на складний, неоднозначний і суперечливий характер взаємозв'язків між явищами. Гостра критика марксизмом сучасного йому соціального ладу, як несправедливого, антигуманного певно сприяла реформуванню ранньо-капіталістичної економічної системи й формуванню соціально орієнтованої державної політики. Зрозуміло, що уже в ранній період творчості та політичної діяльності питання влади та держави Карл Маркс, Фрідріх Енгельс розглядає через призму співвідношення політичної та соціальної революції, політичної і загальнолюдської емансипації, тобто визволення від залежності, пригноблення та ін. Отже, розглядаючи соціологію класів і класової боротьби, соціологію революції та інші проблеми теорії розвитку суспільства та соціальних, політичних, економічних явищ у суспільстві, радянські філософи знаходили в теорії К. Маркса суперечності, двозначності й хибні твердження, акцентуючи на них і своєрідно інтерпретуючи. Так, зокрема, було переглянуто співвідношення революційних форм у суспільному процесі, введено поняття революції «згори» (показ висхідної лінії революції доповнено аналізом спадної лінії) висунуто ідею про забігання революції вперед з негативними наслідками для суспільства та ін. Деякі положення марксистської теорії було взагалі заперечено, як-от: абсолютизацію соціально-класових антагонізмів, приниження ролі формального демократизму, тлумачення демократії як історичного явища, можливість залучення мас до політичної діяльності тощо.

Показовим в інтерпретації марксизму на українському філософському ґрунті був творчий доробок С. Семковського. Обстоюючи діалектико-матеріалістичний світогляд, український радянський філософ не сприймав ані поглядів деборінців, ані позицій механістів. Загрозу деборінівської концепції Семковський вбачав у відродженні еклектики та схоластики, а обмеженість механістів – у невизнанні діалектики. На противагу механістам, мислитель обстоював внутрішню активність матерії як об'єктивної реальності, незалежної від свідомості. Вважав, що рушійною силою розвитку є іманентні, внутрішні суперечності, які властиві кожній ланці розвитку і штовхають її до переходу в іншу. Однак закон заперечення заперечення С. Семковський ототожнював з тріадою як послідовної зміни тези, антитези, синтезу. Виступав проти індетермінізму, обстоював діалектичний зв'язок причини й наслідку, об'єктивну природу випадковості, універсальний всезагальний взаємозв'язок предметів та явищ об'єктивної дійсності, їх відображення в свідомості людини та людському мисленні. Порушуючи питання про природу зведення, вважав за необхідне виявляти умови і наукову правомірність самого зведення.

У 1930-х роках починається боротьба за утвердження «марксистсько-ленінського природознавства», яке, сформувавшись у дискусіях 30-х років ХХ століття, завершилося не тільки встановленням повного контролю політично-ідеологічної системи над природознавством, а й розгромом низки наукових напрямів, фізичним знищенням їхніх представників, «одностайно засуджених радянським народом». Відправною точкою став проголошений Й. Сталінін «поворот на філософському фронті» в грудні 1931 р. з його оцінкою деборінців «меншовикующим ідеалізмом». До керівництва на філософському фронті приходять молоді вихованці Інститутів червоної професури на чолі з М. Митінін, відбувається перехід від філософії до політики, псевдо-філософії до анти-філософії, вершиною якої стає «Короткий курс ВКП(б)». Саме цей своєрідний катехізис ортодоксального марксизму-ленінізму-сталінізму став трактуватись як вершина розвитку радянської суспільно-політичної та філософської думки. Критерій практики тут замінювався посиленням на

вирвані із загального контексту цитати з праць К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна та Й. Сталіна, філософію зводили до коментування рішень партійних з'їздів та пленумів як «видатних досягнень марксистської теорії, її подальший розвиток в нових умовах».

У Києві в 1933 р. виходить збірник статей «За ленінську філософію», де автори по-своєму підійшли до трактування марксистсько-ленінської спадщини щодо питань соціальної революції, ролі особи та фракцій у політичній боротьбі. Реакція влади була досить оперативною: у цьому ж році виходить постанова ЦК КП(б)У «Про збірник «За ленінську філософію»», в якому його автори гостро критикувалися за відхід від класового, партійного аналізу марксистської спадщини.

4.2. Філософсько-ідеологічна інтерпретація вітчизняними філософами марксистсько-ленінського тлумачення сутності нації

Проблема національного питання й шляхи її розв'язання були широко представлені в працях класиків марксизму-ленінізму, що зумовлювало, відповідно, і пильну увагу з боку радянських філософів. К. Маркс і Ф. Енгельс розглядали вказані питання в історичній перспективі, зазначаючи: «Робітники не мають вітчизни. У них не можна відняти те, чого у них немає. Тому що пролетаріат повинен передовсім завоювати політичне панування, піднятися до становища національного класу, конституюватись як нація, він сам поки що національний, хоч і зовсім не в тому значенні, як розуміє це буржуазія» [144, с. 41]. Національне питання засновниками марксистської ідеології репрезентувалося в ролі перспективи, що мала б реалізуватися соціалістичному майбутньому, тоді, коли пролетаріат стане панівним класом у радянському суспільстві. Відповідно, для самого пролетаріату першочерговим стає завдання зміни соціального устрою, потім – політичного устрою й насамкінець – побудова нового суспільства. Саме в новому – пролетарському

– суспільстві буде вирішено національне питання. Алгоритм розв’язання вказаної проблеми, запропонований ідеологічними класиками, у 1920-х – на початку 1930-х цілком закономірно було перейнято більшістю українських радянських філософів: «Національне питання чи національна справа є наслідок національного пригноблення. Це значить, що, коли б нації цілком вільно розвивались за часів капіталізму (мова йде лише про капіталізм, бо нація, як така, як це ми побачимо далі, сконструювалася тільки за часів капіталізму), не було б і ніякісінького національного питання, бо не було б що розв’язувати» [45, с. 107].

Практично-політичного забарвлення національне питання набуло у В. Леніна і Й. Сталіна, адже пошуки шляхів розв’язання національної проблеми доволі швидко набували стратегічного значення в політичній програмі Радянського Союзу.

Визначення нації Й. Сталіна: «Нація є стійка спільність людей, яка склалась історично, і виникла на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, який виявляється у спільності культури» [190] – на тривалий час стало канонічним у соціально-політичних пошуках вітчизняних мислителів 1920-х – початку 1930-х років. З позицій цього визначення розглядались і піддавалися критиці всі дослідження, тією чи іншою мірою присвячені національному питанню, зокрема праці «неортодоксальних» марксистів, як-от О. Бауер, К. Каутський, Р. Люксембург, К. Реннер та ін. Радянські дослідники виходили з того, що у визначенні нації мусять бути присутні всі ознаки, перераховані Й. Сталіним, і відсутність будь-якої з них однозначно свідчить про недосконалість роботи й ухил дослідника в хибний бік.

Потужною серед українських радянських мислителів була рецепція ленінських ідей, із якими філософи виявляли глибоку обізнаність, скрупульозно вивчали й аналізували, не ігноруючи й творчого опрацювання.

Найпершим питанням, поставленим В. Леніним в аналізованій проблематиці й підхопленим українськими радянськими філософами, стало

право нації на самовизначення. На думку класика марксизму, формально кожна нація має право на самовизначення («під самовизначенням націй розуміється державне відокремлення їх від чужонаціональних колективів, розуміється утворення самостійної національної держави» [136, с. 5]), однак національне відокремлення так чи інакше мусить проходити під кутом класової боротьби й у межах доцільності такого відокремлення: «Питання про право націй на вільне відокремлення недоцільно змішувати з питанням про доцільність відокремлення тієї чи іншої нації в той чи інший момент» [136, с.27]. В. Ленін наголошує, що самовизначення нації має політичний характер і означає, по суті, відособлення від політичного гніту: «Право на самовизначення націй означає виключно право на незалежність у політичному розумінні, на вільне політичне відокремлення від гноблячої нації» [136 с. 7]. Підняття національного питання, згідно з класиком, не має нічого спільного з утворенням нової держави чи нового національного суспільства, це також не означає відокремлення держави чи формування нової національної ідеології. Національне самовизначення, у розумінні Леніна, – це боротьба з національним гнітом, і не більше: «Таким чином ця вимога зовсім не рівнозначна вимозі відокремлення, дроблення, утворення дрібних держав. Вона означає тільки послідовне вираження боротьби проти всякого національного гніту» [136, с. 7]. По суті, такий підхід свідчив, що національне самовизначення зводилось В. Леніном до питання боротьби за національне рівноправ'я – і не більше. Це підтверджує і Є. Гірчак, який у статті «Ленін і національне питання» виділяє три основні, запропоновані класиком, шляхи розв'язання національної проблеми в Україні: «1) викриття, засудження, запламування тієї бруталної політики царського уряду, чорносотенства, реакційних великодержавних шовіністів та боротьба проти цієї політики, що її вони провадили ще до України; 2) боротьба проти націонал-лібералів, кадетів та їхньої політики в українських справах; 3) боротьба з українським націоналізмом, з його дрібнобуржуазними представниками із УСДРП (Лев Юркевич) в питанні про самовизначення націй, про національну культуру, про

національний робітничий рух» [41, с. 25]. Решта актуальних для формування національної української ідеології завдань – культурне й політичне відокремлення, формування самобутніх світоглядних принципів тощо – у роботах класика марксизму репрезентувалося як «непотрібне» й «неактуальне», підводило до того, що доцільності в цьому фактично немає. Зрештою, В. Ленін відкрито стверджував, що, формальне, по суті, право націй на самовизначення зовсім не означає «голосування» за це право.

Аналогічне трактування права нації на самовизначення було представлено й у Й. Сталіна, для якого будь-що національно забарвлене (від ідеї до організації чи установи, де ця ідея спливає) може в той чи інший момент виявитися «шкідливим», а подекуди й «небезпечним». Відповідно, право нації на самовизначення для нього стає не просто формальним, а й таким, проти якого варто боротися: «Соціал демократія зобов'язана вести таку агітацію і впливати на волю націй так, щоб нації улаштувались у формі, яка є найбільш доречна відповідним інтересам пролетаріату)» [190].

Звідси випливала й славнозвісна ідея «злиття націй», яка також резонувала у філософському дискурсі України 1920-х – 1930-х років. У зв'язку з цим канадський дослідник М. Шкандрій стверджує, що «хоча на словах партійна політика протягом 1920–1923 рр. «однаково» була спрямована проти українського й російського шовінізму та розвивала урядовий і партійний апарат місцевою мовою, на практиці вона потурала асиміляторським тенденціям» [219, с. 34].

Переїнявши ідеями В. Леніна та Й. Сталіна, українські радянські філософи також піддали критиці право на національне самовизначення й потребу в національно-культурній автономії, посилаючись при цьому на «буржуазних» мислителів як таких, що представляють категорично неправильні погляди на національне питання.

З-поміж західноєвропейських мислителів, які розробляли ідеї марксизму й окрему увагу приділяли проблемам національного характеру, радянські діячі виділяли О. Бауера. Філософія цього австрійського марксиста була піддана

критиці Й. Сталіна в статті «Марксизм і національне питання» за теорію культурно-національних автономій та ідею так званої «національної апперцепції», або національного характеру. Так, зокрема ідея національного характеру, витлумаченого О. Бауером як спільність долі, на думку Й. Сталіна, абсолютно не виправдовує себе. Адже очевидно, що не можна говорити, до прикладу, про спільність долі німецького робітника та німецького представника буржуазії. О. Бауерові, стверджує радянський політик, варто чітко розмежовувати поняття «національного характеру» та «умов життя», і, відповідно, не плутати їх.

Критику ідеї національного характеру О. Бауера підхоплюють і логічно продовжують українські філософи В. Глухенко та С. Семковський, стверджуючи, що саме ця ідея, а також питання культурно-національних автономій є чи не найслабшим місцем теорії австрійського марксизму взагалі: «Австрійські соціал-демократи Реннер або інакше Р. Шпрінгер та О. Бауер обґрунтували теорію так званої «екстериторіальної» або «національно-персональної» або ще «національно-політичної» автономії» [45, с. 141]. В. Глухенко стверджував, що О. Бауер розглядає національний характер з погляду «національної рефлексології» і не враховує поняття змінності, зокрема історичної змінності, національного характеру. Суперечливим радянському філософу видавалося й поняття «спільності долі», виділене австрійським мислителем. Спільність долі, на думку В. Глухенка, зовсім не означає однорідності долі, що цілком у ключі сталінських ідей означало неоднаковість долі представників однієї нації, але різних класів [45, с. 141].

С. Семковський, аналізуючи роботи Карла Реннера, відзначав, що в них подана суто програмна розробка національного питання, яка може знайти практичне застосування хіба що до політичної атмосфери Австро-Угорщини. У цьому зв'язку було розкритиковано й поняття національного характеру як ідея національної апперцепції. На думку українського філософа, «національна апперцепція» як здатність рецепіювати світ, залежно від національних особливостей суб'єкта, втратить своє значення при цілковитому торжестві

«світової культури» й не зможе перешкоджати об'єднанню націй в єдине ціле. Адже «розгортається вже на наших очах інший процес – інтернаціоналізації культури, розчинення окремих національних культур в єдиній культурі людства» [179, с. 115]. Історичну змінність і тенденційність поняття «національної апперцепції» критикував і В. Глухенко, пишучи про те, що «бауєрова «національна апперцепція», яка дедалі, як побачимо, зникає, особливо у міновому суспільстві» [45, с. 125].

Традиційно підтриманою українськими мислителями 20-х – початку 30-х років ХХ століття була ленінська критика ідей Р. Люксембург: «Р. Люксембург підмінила питання про політичне самовизначення націй в буржуазному суспільстві, про їх державну самостійність питанням про їх економічну самостійність і незалежність» [136, с. 9].

Теоретичною розробкою й критикою ідей люксембургіянства в Радянській Україні займалися М. Аржанов, В. Глухенко, С. Семковський, М. Скрипник, Т. Степовий та ін., при цьому тлумачення основних питань майже повністю базувалося на критичних заувагах В. Леніна. Пор., наприклад, висловлення М. Аржанова з приводу характеристики люксембургіянства загалом: «Люксембургіянство повстає – як певна революційна концепція, як окремий комплекс поглядів на основні проблеми пролетарської боротьби та соціалістичної революції, як певна відміна «лівого комунізму»» [3, с. 188].

Спільними для критики ідей Р. Люксембург українськими філософами були такі положення: метафізичне та конкретно-історичне трактування «права націй на самовизначення», механістичне протиставлення однієї історичної епохи іншій, неправильне розуміння імперіалізму, позбавлення його специфічно-історичного характеру, відсутність у ньому специфічно-історичного характеру, тлумачення соціалізму через економічний фаталізм: «Роза Люксембург трактувала взаємовідносини економічних та політичних процесів, переоцінюючи роль економічних та недооцінюючи роль політичних процесів у кінцевому результаті їхньої взаємодії, в певних фактах та явищах суспільного життя» [3, с. 196].

В ідеях Р. Люксембург та В. Леніна можна помітити певну подібність, зокрема у трактуванні економіки як базису та будь-якого політичного конструкту як надбудови в практичній реалізації права націй на самовизначення. Проте якщо у філософії В. Леніна економічна ситуація уможливлуватиме право лише на політичне відокремлення, нівелюючи тим самим шляхи реального, повноцінного відокремлення націй, то у Р. Люксембург переоцінка економічного чинника стає вирішальною і для теоретичного оформлення права націй на відокремлення. Відповідно, Р. Люксембург було розкритиковано саме за тлумачення цього права «потенційного» і, відповідно, «реального», адже для марксистів це право є лише «потенційним», без будь-якої практично-політичної можливості здійснення. «Р. Люксембург проти визнання цього права [права на самовизначення націй], бо це, на її погляд, означає підтримувати націоналізм пригноблених націй. Але тут вона не бачить протилежного становища; борючися проти права націй на самовизначення, Р. Люксембург саме цим сприяє націоналізмові гнобительської нації, прикладаючи це до царської Росії, – великоросійської нації» [45, с. 107]. Критично засуджує люксембургіянство і М.Скрипник, стверджуючи, що «багато товаришів, як от П'ятаков, Бош, і тоді Бухарін, а серед германських товаришів – Роза Люксембург, були тої думки, що національна справа за часи після перемоги над капіталізмом не має революційного значення для пролетаріату, що всяка національна боротьба йде лише на користь буржуазії і проти інтересів пролетаріату» [189, с. 49].

На думку Т. Степового, критики заслуговує і недооцінка Р. Люксембург ролі партії як головного вказівника напрямів та шляхів революційної діяльності. Будучи речником стихійності, Р. Люксембург віддавала перевагу: «Ця незламна віра в революцію є найхарактеристичніша риса Розі-революціонера. Але такою ж характеристичною для неї рисою є вперте заперечення марксо-ленінської вмілості повстання, яка цілком відкидає тезу про самовпливність революції. Роза у цій статті пише про вирішальну роль мас, забуваючи про керівну роль партії. А це приводило до фаталізму» [198,

с. 100].

Національне питання, таким чином, хибує у філософії Р. Люксембург у двох аспектах: у т.зв. «польському» питанні, тобто конкретно-історичному тлумаченні національного питання: «Роза розуміє поняття «епоха» метафізично, не конкретно по відношенню до окремих країн. Конкретний, специфічний випадок (Росія) застосовується до універсальної монотонної метафізичної категорії (сучасна Європа)» [3, с. 189]) та в проблемі «здійсненності» чи «нездійсненності» «права націй на самовизначення».

Услід за В. Леніним (праця «Пролетарська революція і ренегат Каутський»), українські філософи (як-от Г. Глазерма, М. Колташев, С. Семковський, Т. Степовий, О. Торін, В. Юринець та ін.) приділяють увагу й критикують ідеї К. Каутського.

Так, образну і доволі тенденційну, в руслі канонічного марксизму, характеристику ідей К.Каутського дає М. Колташев, стверджуючи, що «звиватись вужем, плазувати на череві перед капіталістами та микуляти хвостом перед пролетаріатом, змагаючись будь-що-будь примирити клясові суперечності на основі підкоряння інтересів пролетаріату інтересам буржуазії, зберегти за всяку ціну буржуазну державу – така є тактика, така є суть і мета Каутського» [116, с. 74].

У відсутності монолітності та еkleктизмі К. Каутського звинувачували Г. Глазерман, В. Глушенко, М. Скрипник, О. Торін, В. Юринець. Загалом, закиди у відсутності системності, послідовності та обґрунтованості викладу є характерними для оцінки будь-якого доробку західних мислителів – як суспільно-політичного, так і історико-філософського. Зокрема, М. Колташев, характеризуючи філософську спадщину К. Каутського, стверджував, що у гносеології останній ставав на позиції І. Канта, а в питаннях суспільного розвитку дотримувався ідей вульгарного «механо-спенсеризму».

На думку українських філософів, саме через неправильні вихідні установки, через відхилення від лінії історичного і діалектичного матеріалізму, К. Каутський неправильно тлумачить і питання суспільно-

політичного значення.

У статті «Карл Кавтський і марксизм» Г. Глазерман і О. Торін критикують К. Каутського за надмірну психологізацію бази, переоцінку ролі психологічних чинників при тлумаченні спільного ґрунту суспільних відносин: «Кавтський при цьому не стільки матеріалізує надбудову, скільки психологізує базу; зближення між ними відбувається на психічній основі» [44, с. 49], «ідеї революційного розвитку основоположників марксизму Кавтський старається протиставити ідею консерватизму як історичної засади. Цей консерватизм виступає в Кавтського, як консерватизм «духу»» [232, с. 11], «основною продуктивною силою Кавтського, як ми вже бачили, стає наука, «духовні властивості «суспільства»» [44, с. 47]. На думку Т. Степового, ідеї К. Каутського як речника теорії «вростання» в соціалізм можна протиставити ідеям доволі революційної Р. Люксембург.

Не залишалась без уваги українських мислителів і відсутність систематичного розгляду національного питання у філософії К. Каутського. Так, В. Глушенко відзначає: «Теоретик II Інтернаціоналу К. Кавтський не дає такої докладної аналізи національного питання як Бауер; він лише побіжно розглядає причини, що витворювали національні колективи» [45, с. 114]. Традиційні для «опортуністів» помилки у тлумаченні різних аспектів національного питання, на думку українських мислителів, є характерними і для робіт К. Каутського.

Українські радянські філософи підкреслювали «неактуальну» етичність соціалізму в тлумаченні К. Каутського. Вони стверджували, що через переоцінку ролі духовних та психологічних чинників ідея К. Каутського про «мирний» соціалізм стає нежиттєздатною і такою, що не може вирішити актуальні проблеми суспільних процесів на сучасному етапі будівництва комуністичного майбутнього. Так, М. Колташев наголошував на таких необхідних умовах «здійснення соціалізму» за К. Каутським, як мир та спокій у країні.

С. Семковський критикував К. Каутського за ідею федерації

національностей на основі національно розмежованих автономних територій [179; 180]. Подібну ідею знаходимо й у В. Глухенка, який стверджує, що для К. Каутського «національна держава» є такою формою держави, що найбільше пасує до сучасних умов [45, с. 107].

Найслабшим пунктом у філософії К. Каутського, на думку С. Семковського, є доволі ідеалістичне трактування питання про національну державу і державу національностей, перебільшення ролі національної держави і її формально-демократичних переваг, з чого виводиться її історична необхідність [179, с. 115].

М. Скрипник, аналізуючи роботи К. Каутського «Націоналізм та інтернаціоналізм», «Єврейство і раса», стверджує, що ідея спільності мови як основна для зближення націй – не життєздатна [185, с. 23]. Зближення націй, на думку М. Скрипника – це лише попередній процес, що підготовляє собою умови для подальшого злиття націй.

Окрім того, до слабких місць теорії К. Каутського, на думку українських радянських філософів, належить і оцінка темпу асиміляційного процесу об'єднання націй, що веде в кінцевому рахунку до зникнення націй в єдиному людстві.

Загалом можна стверджувати, що в цілому оцінка теоретичної спадщини західноєвропейських марксистів визначалась вітчизняними мислителями радянської доби 20-початку 30-х років ХХ століття як негативна: «Розрив між цими сторонами революційної діяльності і плазування перед об'єктивним ходом подій, перед стихійністю характеризує всі антиленінські теорії від одвертого ревізіонізму Бернштайна та прикритого революційною фразою центрризму Каутського до «лівого», за личкованого машкарою архиреволюційних слів капітулянтства контрреволюціонера Троцького» [198, с. 90], відповідно, будь-яка позитивна оцінка діяльності «ревізіоністів» та «опортуністів» неминуче засуджувалась і змушувала до наступного «каяття».

Зрозуміло, що визначальну роль у формуванні соціально-політичних поглядів вітчизняних філософів зазначеного періоду відіграли погляди

класиків марксизму-ленінізму (Ф. Енгельса, В. Леніна, К. Маркса, Й. Сталіна), відповідно до чого погляди «опортуністів» та «ревізіоністів» (О. Бауера, К. Каутського, Р. Люксембург) піддавались критиці за ідеологічною необхідністю.

Серед «недоліків» ідей західноєвропейських марксистів у тлумаченні українських радянських філософів головним чином можна виділити наступні: «неправильне» чи «неповне» тлумачення поняття нації та розуміння шляхів вирішення національного питання. Відповідно, незважаючи на різні шляхи вирішення національного питання у західноєвропейських марксистів, всі їхні ідеї було розкритиковано й піддано негативній оцінці.

4.3. Філософсько-критичний дискурс з приводу розв'язання національної проблеми: між націонал-комунізмом та інтернаціоналізмом

Проблема національного самовизначення стала однією з ключових теоретико-практичних проблем серед вітчизняних філософів, публіцистів і політиків Радянської України 1920-х – початку 1930-х років, спричинивши низку дискусій і визначивши певною мірою політичний курс країни. Можливість варіативного вирішення національного питання забезпечував значний масив історичних і суспільно-культурних чинників. Характеризуючи атмосферу того часу загалом, варто пам'ятати про зрощеність різних сфер суспільного життя й, відповідно, різноманітних методологічних парадигм. Як відзначає М. Шкандрій, «літературна критика й дискусії, політика й ідеологія невпевнено балансували між поважними й перевіреними традиціями минулого (патріотизм, народництво, справи культурного розвитку та соціальних реформ) і пошуками духовного змісту нового світу (інтернаціоналізм, заперечення минулого, класова відплата і соціалістична революція» [219, с. 39]. Така полізумовленість національного питання була зауважена й С. Семковським, який стверджував, що «національна проблема, як тема

дослідження, торкається питань ідеології і практики, філософії історії і щоденної політики» [180, с. 21].

Як уже було наголошено, вирішення національного питання в Радянській Україні питання неминуче розглядалось у тісному зв'язку із загальноприйнятою марксистською методологією. П. Демчук у статті «До філософії сучасної соціально-демократії» слушно зауважує, що саме філософія в цьому контексті підготувала практичну політику. Тобто, важливим при оцінці підходів до вирішення національного питання повинна стати саме така методологічна взаємообумовленість різних сфер суспільної свідомості [65].

Національне питання, на думку М. Скрипника, традиційно відіграло роль лише у політиці, не будучи при цьому ніколи об'єктом спеціального суспільствознавчого розгляду. Тому для нього проблема національного питання є проблемою не так практичною, як концептуальною, що потребує вирішення: «Раніш національне питання не було ні окремою дисципліною, ні навіть окремою галуззю наукових питань, а було це лише пристосування найголовніших засад суспільної науки взагалі до окремих питань людськості, що звались національними» [189, с. 6]. М. Скрипник був переконаний, що національне питання при розгляді його як окремого концептуального конструкту демонструє необхідність методологічного виявлення та висвітлення національних співвідношень, розкриття їхньої класової сутності. Це, у свою чергу, засвідчує, що необхідним при розкритті національних аспектів стає саме соціальне підґрунтя. Для українського мислителя цілком реальною поставала необхідність окремої науки про національне питання, його значення у визвольній боротьбі пролетаріату.

М. Скрипник відстоює своєрідну триступеневу структуру вивчення національного питання: 1) теорія національного питання; 2) практика національного питання; 3) національна статистика. У традиційному стилі на перше місце з-поміж тих, хто присвятив національному питанню свою увагу, мислитель ставить В. Леніна: «Відомо, що Ленін перший поставив національне питання на належну височінь і підкреслив його окреме значення в

справі боротьби пролетаріату за його визволення» [89, с. 6]. Особливо М. Скрипник підкреслював значення роботи В. Леніна у розв'язанні поставленого питання в Україні.

Процеси українізації, які відбувались в Україні в 1920-х – на початку 1930-х років, стали поштовхом до пошуку нових шляхів вирішення національного питання. Вітчизняні філософи зазначеного періоду уявляли українізацію як процес усезагальний, що охоплюватиме реалізацією національного питання як культурні сфери, традиційно національні за змістом (література, театр, музика і под.), так і сфери суспільно-політичні: «Був час, коли український національний процес характеризувався передовсім літературою, театром, музикою, піснею, лінгвістикою тощо...» [186, с. 106]; «українська культура давно перестала бути культурою лише літератури» [185, с. 10].

Згідно з твердженням М. Шкандрія, в Радянській Україні існували три основні лінії тлумачення національного питання. Перша лінія, представлена Миколою Хвильовим та О. Шумським, вимагала негайної, безумовної і повної українізації, чим, відповідно, викликала чималу критику з боку прихильних до класичної марксистської парадигми політичних кіл. Другу лінію репрезентували Ю. Ларін і М. Лобанов, що підтримували проросійські настрої КП(б)У. Третя лінія користувалася найбільшою популярністю й була представлена посталями М. Скрипника, В. Чубара і В. Затонського.

Проте зрозуміло, що характеристика політичного спрямування вітчизняних мислителів радянської доби 20-30-х років ХХ століття не може обмежитись простим політичним, внутрішньопартійним поділом. Г. Дичковська у книзі «Український націонал-комунізм» влучно зауважує, що пошук світоглядних орієнтирів політичного статусу України здавна відбувався як пошук між двома основними запитамі: соціальним і націоналістичним. Відповідно, характеризуючи суспільно-політичні пошуки вітчизняних мислителів, не можна обійти увагою величезний вплив націонал-комуністичних ідей. Так, Л. Дідух наголошує, що «у ХХ столітті Україна (як і

значна частина всього світу) була одним із теренів, де відбувалася боротьба двох світоглядів: комунізму й націоналізму, які мали два протилежні погляди на історичний розвиток і майбутнє усього суспільства» [72, с. 90]. Характерною рисою *українського націонал-комунізму* було те, що його представники виводили перспективу національного відродження України із марксистської теорії пролетарської комуністичної революції.

Дослідники історії українського націонал-комунізму (Л. Дідух, А. Кам'янська) виокремлюють три основні періоди розвитку цієї течії в Україні: 1) 1917–1933 роки; 2) 1960–1980 роки; 3) кінець 1980-х – початок 1990-х років. Одними із найяскравіших представників українського націонал-комуністичного руху в 1917–1933 роках були В. Шахрай і С. Мазлах, автори книги «До хвилі (Що діється на Вкраїні й з Україною?)». Видана у Саратові в 1919 році, ця брошура стала своєрідним маніфестом українського комунізму, заклавши світоглядні основи націонал-комунізму у творах М. Скрипника та Миколи Хвильового.

Націонал-комунізм розглядається як явище, що виникло після 1917 року в умовах радянсько-більшовицької дійсності: «до націонал-комуністів належали ті соціалісти, котрі прийняли прорадянську орієнтацію і ввійшли до складу ВКП(б) або КПЗУ» [71, с. 6]. Ця ідея, відзначає Г. Дичковська, є двоїстою у своїй сутності, бо передбачає два виміри: ідеальний і практичний, – втілюючи мрію про досконале утопічне суспільство жорсткими, директивно-практичними методами. Саме тому «...для більшості українських соціалістів, для тих, хто в майбутньому стане націонал-комуністом, початок становлення радянської влади був тотожний утвердженню вищої соціальної справедливості – соціалізму» [71, с. 27]. Українські радянські філософи й політичні діячі були послідовними адептами ідей марксизму-ленінізму в теорії, а на практиці прагнули реалізувати їх у національному контексті, творити питома «український комунізм», або «націонал-комунізм». І М. Скрипник, і Микола Хвильовий були переконані в нерозривній єдності теорії та практики, у «союзі» більшовицьких програм і дій, спрямованих на їх реалізацію: «Для

українських комуністів теоретичний абстрактний соціалізм і реальний більшовизм злилися воедино, сформували єдину аксіологічну орієнтацію» [71, с. 27].

Вітчизняні політичні діячі та філософи були переконані в тому, що прихід до влади більшовицьких лідерів дозволить реалізувати національний план розвитку України, який розглядався в тісному зв'язку із соціалістичними ідеями – характерною тенденцією української суспільно-політичної думки ще з кінця XIX століття. Проте реалії суспільної практики змусили до кардинального переосмислення теорії і практики комуністичних ідеалів, адже «невідповідність реального змісту політики об'єктивним потребам більшості членів суспільства змушує уряд все активніше стимулювати ті фактори, що дадуть можливість підкорити інакомислячих, заборонити вияв та поширення антиофіціальних поглядів» [54, с. 4]. Отже, «націонал-комунізм саме тим і відрізнявся від ортодоксального більшовизму, що зумів побачити і усвідомити істинну позицію Леніна з національного питання» [70, с. 30].

Одним із ключових моментів дискусії про національне питання стала «боротьба двох культур», головними речниками якої в Україні були Д. Лебідь і В. Ваганян. Українська культура, відповідно до цієї «боротьби», була представлена як втілення відсталого українського селянства, а російська подавалась суспільству як культура активного, молодого й сучасного міського пролетаріату. У боротьбі цих двох культур партійне керівництво мусило стати на бік російської культури як прогресивнішої й перспективнішої. А українізацію слід було розглядати лише як засіб упровадження пролетарської культури в маси.

Важливо наголосити, що українські радянські філософи 1920-х –1930-х років активно засуджували такий підхід до тлумачення ролі й завдань української культури. М. Скрипник попереджав про можливість двох ухилів в українізації, що полягатимуть або у рівнянні до робітничих мас і, відповідно, уповільненій, «млявій» українізації, чи, навпаки, у прискореній українізації, яка не враховуватиме інтересів російськомовного пролетаріату України. Така

ж дуальність шляхів-небезпек існує за умови прийняття теорії боротьби двох культур, що гостро критикувалась політиком.

М. Скрипник був переконаний, що комуністична партія України теоретично стала на шлях правильного розуміння українського національного питання: «Комуністична партія, ведучи пролетаріят до керування всіма найширшими працюючими масами країни для будівництва нової соціалістичної культури, провела Жовтень для того, щоб утворити нову культуру на тлі всіх попередніх завоювань при їх використанні» [183, с. 45]. Саме тому політик критикував Миколу Хвильового та його «захисника» О. Шумського: «Саме національна боротьба з боку члена комуністичної партії, на думку тов. Шумського, очевидно, не є крайністю. Крайністю є лише ті форми національної боротьби, які вжив тов. Хвильовий» [183, с. 61].

Микола Хвильовий, у свою чергу, доволі різко заявляє, що «ми є справді-таки незалежна держава, що входить своїм республіканським організмом в Радянський Союз. І самостійна Україна не тому, що цього хочемо ми, комуністи, а тому, що цього вимагає залізна і непереборна воля історичних законів» [209, Т.2, с. 590]. Зрозуміло, що такі «вільні» думки піддавалися гострій критиці, адже марксистська парадигма цілком і повністю заперечувала таку постановку питання.

Захоплення Миколи Хвильового філософськими ідеями О. Шпенглера, М. Данилевського стало підставою для сприймання публіциста як автора зовсім нетрадиційних для 1920-х – 1930-х років поглядів на можливі шляхи вирішення національного питання. М. Шкандрій пише про те, що рецепція сучасниками Миколи Хвильового була дуже подібною до рецепції Л. Троцького і зумовлювала сприйняття останніх у ролі «вестернізованих» інтелектуалів, яким бракувало віри у власний народ: «Запеклий буржуазний націоналізм Хвильового чудово і гармонійно сполучався з троцькізмом» [43, с. 86].

Подібні думки висловлює й І. Дзюба, стверджуючи, що Микола Хвильовий репрезентував думку потужного пласту української інтелігенції.

При цьому основна помилка філософа полягала в тому, що «він доводив до краю ті думки, які інші воліли б висловлювати дипломатичніше або й тримати «в резерві». В цьому сенсі він ставив у скрутне становище своїх можливих союзників у меншості партійного керівництва, і їм вдалося відмежовуватись від Хвильового і критикувати «крайнощі» хвильовізму» [69, с. 22–23.]

Одним із найзапекліших критиків Миколи Хвильового був Є. Гірчак. У своїй праці «Хвильовизм: спроба політичної характеристики» він послідовно засуджує «націоналістичні» погляди філософа-публіциста, критикуючи передусім його проєвропейську налаштованість: «Найганебнішим і найшкідливішим гаслом, що найбільше за всі припало до смаку націоналістичній українській контрреволюції, є гасло «Даєш Європу – геть од Москви»» [43, с. 13].

У відомому листі від 26 квітня 1926 Й. Сталін пише Л. Кагановичу про свої судження й міркування з приводу темпів українізації в УРСР, з якими його ознайомив О. Шумський. Будучи знайомим з творчістю Миколи Хвильового, зокрема з його «Апологетами писаризму» Й. Сталін справедливо побоювався закономірного суспільного резонансу цих творів і можливості спричинення культурного повстання: «Шумський не бачить, що при слабості корінних комуністичних кадрів на Україні, цей рух, часто і густо очолюваний некомуністичною інтелігенцією, може набирати місцями характеру боротьби за відчуження української культури й української громадськості від культури й громадськості загальнорадянської, характеру боротьби проти «Москви»...» [190, с. 152]. З офіційного погляду партії, Хвильовий виявляв небезпечні ідеалістичні спроби вирішити українське національне питання та побудувати соціалістичне суспільство: «Хвильовий не бачив суперечности між реалізацією українських національних амбіцій і розгортанням світової соціальної революції» [219, с. 103].

Критикуючи Миколу Хвильового, Й. Сталін був переконаний в тому, що орієнтація на вільний розвиток мистецького й загалом культурного життя неможлива, адже мислення в межах марксистської парадигми мислення не

припускало «надбудові» від'єднатися від базису: «Його [Хвильового] смішна і немарксистська спроба відірвати культуру від політики свідчить, що український комуніст Хвильовий не має сказати на користь Москви нічого іншого, крім як закликати українських діячів тікати від «Москви» якнайшвидше. І це називається інтернаціоналізмом!» [190, с. 153].

Для Миколи Хвильового питання українізації й загалом національне питання були сторонами однієї медалі: «Українізація, з одного боку, є результат непереможної волі 30-мільйонної нації, з другого – це є єдиний вихід для пролетаріату заволодіти культурним рухом» [209, Т.2, с. 562]. На противагу судженням українського філософа висувалося твердження В. Леніна: «Чи судилось, наприклад, Україні стати самостійною державою, це залежить від 1000 факторів невідомих наперед» [136, с. 42].

Право націй на самовизначення, згідно з позицією Хвильового, є історично зумовленим і не лише цілком раціонально поєднується з утвердженням нового суспільного ладу, а і є необхідною умовою цього. Український мислитель вважав своєрідним історичним злочином суспільно-політичну практику – такий комплекс дій, що стверджувався всупереч історичній необхідності націотворення: «Коли якась нація (про це вже давно й не раз писалось) виявляє свою волю на протязі віків до виявлення свого організму як державної одиниці, тоді всякі спроби так чи інакше затримати цей природний процес, з одного боку, затримують оформлення класових сил, а з другого – вносять елемент хаосу вже в світовий загальноісторичний процес» [209, Т.2, с. 591]. Отже, національна політика є необхідністю для України на сучасному Хвильовому етапі історичного розвитку, і більше того – результативним знаряддям пролетаріату в боротьбі за гегемонію в культурному поступі. Адже, отримавши право реалізації «національної форми та соціалістичного змісту» у різних сферах суспільного життя, робітничий клас зможе повністю розкрити свій творчий потенціал.

Для Миколи Хвильового логічним і закономірним видається розвиток української культури поза межами російського авторитету, бо звернення до

останнього демонструватиме наочний приклад теорії «боротьби двох культур», розкритикованої М. Скрипником, і, що очевидно, зумовлюватиме суспільні конфлікти: «Соціальні процеси, що їх викликано непомітно ведуть до конфлікту двох культур. Українське суспільство, зміцнівши, не помириться зі своїм фактично, коли не *de jure*, декретованим гегемоном – російським конкурентом» [209, Т. 2, с. 591]. М. Скрипник дотримується подібних думок, пишучи про те, що «українська література, як українська культура працюючих мас, виступає на арену міжнародної пролетарської творчості не як учбовець, не як учень, що повинен лише шукати проводаря або допомагача, але як дійсний чинник спільної співпраці» [183, с. 21].

М. Скрипник умовно виділяв два етапи культурного розвитку: зближення націй і власне злиття націй: «Зближення націй, безсумнівно попередній процес, що підготовляє умови для дальшого злиття націй» [185, с. 40]. Проте таке злиття стане історично-практично можливим лише за умови надання можливості для повноцінного розвитку кожній з них, адже зближення і злиття націй передбачає насамперед зближення і злиття національно розвинених і довершених націй: «Цей процес неминучого зближення і злиття націй забезпечений найширшим розвитком національним тепер. Лише тоді, лише з тою умовою стане можливе здійснення зближення й злиття націй у наступному комуністичному суспільстві, коли тепер, за сучасної стадії соціалістичного суспільства буде забезпечено дійсно повну рівноправність, повну волю, повне знищення всіх залишків культурної і економічної нерівноправності» [185, с. 32].

Як уже було зазначено, українські радянські філософи розглядали національне питання переважно в контексті соціального питання, і його вирішення було взаємозумовленим у контексті загальних суспільних змін: «Національна справа пролетаріату – це складова частина його класової боротьби, чому пролетаріат повинен обстоювати правильний свій класовий погляд на суть цієї справи, а тому на поставлене вище запитання пролетаріат мусить відповісти позитивно: національна бо справа є пролетарська справа»

[45, с. 108].

Вітчизняний радянський філософ М. Новицький у своїй роботі «Пролетаріят і нація» намагається дати характеристику розвитку поняття «національного» в контексті марксизму-ленінізму. Мислитель наголошує на тому, що «зневага до людей іншого кольору шкіри, вважання їх за нижчі створіння нарівні з тваринами – це й досі необхідна складова частина національного виховання в усіх капіталістичних країнах Європи, що мають колонії» [151, с. 21]. М. Новицький традиційно для марксистко-ленінської методології розглядає поняття «націоналізм» практично як синонім до поняття «шовінізм» з національним підтекстом, плутаючи поняття «національного» і «ультранаціоналістичного». Водночас він наголошує на тому, що «тільки умови повної незалежності нації забезпечують безперешкодне усвідомлення робітництвом інтересів робітництва і здійснення світового єднання його» [151, с. 34]. Отже, автор ототожнюючи поняття «національного» й «пролетарського» аспекту щасливого майбутнього спільного ідеалу українських націонал-комуністів «загірної комуни», не розуміє відмінності між теоретичною програмою і практичними політичними діями.

Характерним для радянського філософа залишається й ототожнення поняття соціалістичної революції й національної ідеї: «Національного питання ми не розглядаємо як питання самостійного відокремлення або інших питань боротьби пролетаріату проти капіталізму» [151, с. 61]. Спосіб розв'язання національного питання традиційно для української платформи соціалізму-комунізму вирішується за алгоритмом їхнього ототожнення.

Фактично, М. Новицький вказує на абсолютну «нелогічність» реалізації права на самовизначення України шляхом виходу із Союзу: «Вийти із Союзу – це для робітництва і селянства кожної нації значимо одмовитись од класової мощі, поступитись перед власницькими, капіталістичними елементами, видати їм свої революційні здобутки» ...» [151, с. 68].

М. Скрипник, на відміну від М. Новицького обстоював думку про діалектичне вирішення національного питання. Більше того, на думку

політика, воно зможе вирішитись лише під час перемоги соціалізму у цілому світі: «Національне питання – це частина цілого соціального питання нашої країни, отже, і на мовному терені може виявлятися посилення класової боротьби» [185, с. 41].

Відтак, процес зближення й злиття націй розумівся українськими мислителями як процес уніфікації матеріального та культурного рівня націй. Лише за таких умов, на думку радянських філософів, національне питання має шанс на вирішення. Водночас філософи Радянської України 1920-х – початку 1930-х років усвідомлювали певну утопічність такої «зрівнялівки» й підкреслювали її відносність: «Коли буде зрівняно остаточно нації щодо їхньої матеріальної та розумової культури, це буде кінцем і національної справи чи питання в нашому Союзі. Цю рівність треба брати відносно: 1) одні нації мають і матимуть кращі географічні дані для розвитку матеріальної культури, чого не мають і не матимуть інші нації; 2) деякі нації мають велику спадщину в галузі розумової культури, чого не мають інші...» [45, с. 108].

Для М. Скрипника українська культура може існувати лише за умови дотримання єдності національної форми та пролетарського змісту. Тобто, проповідуючи загальнолюдські цінності, необхідні для становлення цілісного світогляду пролетаріату, культура, тим не менше, повинна «розмовляти» зрозумілою мовою, форма якої може бути лише національно близькою, звичною. Іншими словами, це має бути «будування української культури національної за її мовою, формою та матеріалом і пролетарської, колективістської й інтернаціональної за змістом» [184, с. 49], «ми не можемо мислити собі іншого, та й історія нам не дала іншого культурного розвитку, як у його національних формах» [187, с. 9].

Отже, необхідність «онаціоналення» всього суспільного простору Радянської України не лише виправдана з погляду доцільності, результативності й швидкості досягнення поставлених цілей («українізації»), а й історично закономірна. Ця думка набуває резонансу в працях В. Глухенка, який стверджував, що «позитивне завдання буржуазії й негативна роль

пролетаріату – це дві протилежності одного явища. Однак за умов пролетарської диктатури негативна опозиція пролетаріату в національній культурі і взагалі в національній справі переходить у свою протилежність, і боротьба за розвиток національних культур стає невідкладним завданням пролетарської влади» [45, с. 104].

По-різному українські радянські філософи тлумачили зміст поняття «інтернаціоналізм». Для М. Скрипника це поняття розкривалось цілком у дусі ленінського розуміння, для нього консолідація націй могла відбутись лише під пролетарським гаслами. Політик стверджував: «Наш інтернаціоналізм є інтернаціоналізмом пролетаріату, який ставить за своє практичне завдання замінити буржуазно-націоналістичну культуру новою пролетарською культурою, культурою вільного розвитку кожного народу» [183, с. 17]. Водночас «інтернаціоналізм» у М. Скрипника передбачає індивідуальний розвиток народів, що становитиме невід'ємну частину всесвітнього культурного розвитку. На думку українського мислителя В. Глухенка, інтернаціоналізм стає можливим практично лише за умови існування націй. Отже, інтернаціоналізм передбачає вирішення проблеми національного питання.

Микола Хвильовий трактував «інтернаціоналізм» радше як метод, спосіб дії: «Бути справжнім інтернаціоналістом – це значить, наперекір всяким забобонам в національному питанні, що утворились протягом великого часу, найти в себе мужність бути послідовним до кінця, і в цій послідовності сміливо нести прапор пролетарської революції» [20, Т. 2, с. 596].

Поняття «інтернаціоналізму» у філософії Миколи Хвильового тісно пов'язане з таким уведеним ним же в обіг поняттям, як «азіатський ренесанс». З погляду сучасних дослідників, це доволі складний концепт, у якому важливо виділити поняттєві складові і його центральне змістове наповнення. Так, Ю. Шерех, вказуючи на еkleктичність цього концепту, стверджує: «Не можна не відзначити примхливого і вкрай еkleктичного поєднання елементів марксизму, зокрема Ленінових поглядів на прийдешню роль колоніальних

націй, з елементами шпенглеріанства» [217, Т. 2, с. 156], а Г. Вдовиченко пише про значний вплив на формування поглядів Миколи Хвильового творчості російських поетів-символістів А. Белого, А. Блока та інших.

Важливо пам'ятати, що світогляд Миколи Хвильового був сформований на найкращих зразках європейської думки, зокрема творах Ф. Ніцше, Ф. Шлегеля, М. Данилевського. Та чи не найбільший вплив на філософію українського публіциста справив О. Шпенглер. Незважаючи на принципові розходження, ментальну дистанцію, на чому наголошують сучасні дослідники, цих мислителів поєднують декілька важливих світоглядно-методологічних принципів.

Для Миколи Хвильового й О. Шпенглера характерним є погляд на розвиток людства як на послідовну зміну культурно-історичних типів. Згідно з переконаннями українського мислителя, «тільки циклічна теорія має перспективи. Це не шпенглерівська теорія цілої системи – це циклічна теорія одного мистецтва... Саме з південно-східної республіки комун, саме з Радянської України й піде те нове мистецтво, що його так чекає Європа» [209, Т. 2, с. 435].

Якщо для німецького мислителя такими є послідовні 8 культур – від єгипетської до західноєвропейської з обов'язковими для кожної «юністю», «розквітом» і «занепадом», тобто переходом у цивілізацію, то Микола Хвильовий пропонує «концепцію культурно-історичних типів», репрезентуючи теорію історичного коловороту М. Данилевського й О. Шпенглера, і тлумачить суспільний поступ як поетапну зміну чотирьох неповторних у всіх відношеннях історичних типів культури, а саме: «патріархального, феодального, буржуазного і пролетарського» [32, с. 125–127], водночас підтримуючи тезу про те, що «кожний народ переживає дитинство, культурний етап і цивілізаційний» [209, Т. 2, с. 610].

І Микола Хвильовий, і О. Шпенглер пропонують своєрідну дихотомію мислення та оцінок шляхом зіткнення-боротьби двох понять чи соціальних конструктів. Так, О. Шпенглер у праці «Присмерк Європи» послідовно

проводить лінію протиставлення понять «цивілізація» і «культура», «апполонічна людина» і «фастівська людина», тоді як М. Хвильовий основну увагу зосереджує на поняттях «Європа» і «Просвіта».

Важливим для розуміння національного контексту суспільно-політичних ідей М. Хвильового є те, що і для нього, як і для О. Шпенглера, характерною є іманентна чи виражена критика імперіалістичних зазіхань суб'єктів історичного чи культурного поступу. О. Шпенглер, описуючи своєрідну історичну реалізацію «цивілізації», відзначає, що «імперіалізм – це чиста цивілізація», вказуючи на її екстенсивний характер. Микола Хвильовий розкриває поняття «масовізму» як одну з ознак власне історично-практичної «здійсненності» цивілізації.

Ще однією спільною рисою пошуку орієнтирів суспільного розвитку для О. Шпенглера й Миколи Хвильового є поняття «Європи», причому розуміння Європи в працях мислителів є фактично кардинально протилежним. Для Миколи Хвильового «Європа» є передусім «досвідом багатьох віків», своєрідним культурним ідеалом розвитку, який, на думку В. Пахаренка, втілюється в рисах професіоналізму як обов'язкової ознаки митця нового типу та «громадської людини», своєрідного «доктора Фауста, коли розуміти його як допитливий людський дух» [209, Т. 2, с. 468]. Для О. Шпенглера ж Європа є занепадаючою культурою, жевріючу цивілізацію якої він зображує у своїй відомій книзі. Водночас український мислитель теж погоджується з тезою про «присмерк Європи», але вже як суто буржуазного типу.

Важливою ознакою філософії обох мислителів є своєрідний психологізм як світоглядно-методологічна настанова. В О. Шпенглера він втілюється в екзистенціальній манері «переживання-світовідчуття» європейця, що гостро відчуває занепад своєї цивілізаційної колиски, тоді як український публіцист «психологічно» тлумачить саме поняття «Європи», розуміючи її не стільки територіально, скільки світоглядно-концептуально.

Описуючи власну концепцію «азітського ренесансу», Микола Хвильовий характеризує її так: «Говорячи про азіатський ренесанс, ми маємо

на увазі майбутній нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д. Ми розуміємо його як велике духовне відродження азіатських відсталих країн. Азіатський ренесанс – це кульмінаційна точка епохи переходового періоду» [209, Т. 2, с. 417], «азіатський ренесанс – це епоха європейського відродження, плюс незрівнянне, бадьоре і радісне грецько-римське мистецтво» [209, Т. 2, с. 442].

При поверховому розгляді може здаватися, що ця теорія – одна з багатьох популярних у мистецьких колах 1920-х – початку 1930-х років ідеологічна платформа типового письменницького чи художнього гуртка. Розкриваючи суть «азіатського ренесансу», Микола Хвильовий, без сумніву, більше говорить про мистецтво, аніж про політику. Проте не варто забувати про характерне для дискусійної атмосфери 20-х – 30-х років ХХ століття тісне зрощення й перехід форм змістовного вираження думки зі сфери політичних промов у сферу мистецтва, і навпаки. Це означає, що говорячи про мистецтво, Микола Хвильовий має на увазі, безперечно, і політику також: «Ідея «азіатського ренесансу» не була якоюсь його власною химерою. І мала не лише мистецькі наміри...хоча її політичного змісту Хвильовий ніде не конкретизує, але...цей зміст був не тільки важливий, але й інтимно близький» [69, с. 13]. Д. Донцов, трактуючи прийняття комуністичних ідеалів Миколи Хвильового лише як загальнолюдських і окремо національних, пише: «Це був «азіатський ренесанс» – «епоха європейського відродження плюс незрівнянне бадьоре й радісне греко-римське мистецтво». Це був ренесанс – під впливом комунізму – азійських народів і України в першу чергу» [76, с. 219]. Д. Донцов акцентує передусім на тому, що Хвильовий обирає саме «національну» у своїй суті, а не «інтернаціональну» революцію.

Дослідники історії української філософії справедливо зазначають, що «саму по собі «теорію» азіатського ренесансу навряд чи можна назвати теорією всерйоз. Аж надто вона умоглядна, надто прозоро проглядається в ній поєднання двох міфологічних конструкцій ХХ століття – Шпенглерового «присмерку Європи» й Ленінової теорії «всесвітньої революції» («Схід почне,

Захід підтримає»)» [100, с. 398]. Окрім того, очевидним є і той факт, що теорія азійського ренесансу Миколи Хвильового зазнала суттєвих змін порівняно з тим, як її було репрезентовано в ранніх памфлетах серії «Камо грядеши» і в останньому циклі памфлетів «Україна чи Малоросія?». Спочатку «азійський ренесанс» для М. Хвильового – це лише велике духовне відродження відсталих країн Азії, а пізніше – своєрідна теорія циклів, яка базується на принципі матеріалістичної казуальності, чи історичного матеріалізму.

Ю. Шерех влучно зауважує, що поняття «азійського ренесансу» у Миколи Хвильового є плутаним і туманним. Перебуваючи під впливом двох ідеологій – марксистсько-ленінської та західно-шпенглеріанівської, український філософ, вибудовуючи свою теорію, вказує на два зрізи майбутнього за «азійського ренесансу». Так, далеке майбутнє у нього характеризуватиметься «нечуваним розквітом мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д...». У близькому майбутньому колискою «азійського ренесансу» мусить стати Україна, а його апологетами, на думку Хвильового – «олімпійці». Стверджуючи це, публіцист закономірно уявляє головними носіями «азійського ренесансу» людей мистецтва, втілюючи в цьому власну відповідь на прихований знак питання про культурну орієнтацію. Водночас, на думку Ю. Шереха, постає запитання про те, чому саме Україна, а не Росія, маючи головні складові «азійського ренесансу» – буферне географічне становище і комуністичну систему, – стають «батьківщиною» майбутніх суспільних змін? Отже, можна стверджувати, що теорія «азійського ренесансу» є символічною спробою надати Україні більше політичних повноважень, зокрема стосовно марксистсько-ленінського права націй на самовизначення.

На нашу думку, теорію «азійського ренесансу» М. Хвильового варто розглядати з двох боків – її світоглядних джерел, тобто форми, і її сутності, тобто змісту. Безперечно, М. Хвильовий, будучи типовим інтелектуальним продуктом своєї епохи, не міг уникнути впливу популярного тоді у Європі Освальда Шпенглера й територіально-обов'язкового засвоєння догм

марксизму-ленінізму.

Дещо хаотична начитаність українського мислителя стала формою, зовнішнім забарвленням суті його ідеї, яка була цілком і повністю національною – мрією про українське культурне і політичне відродження. І. Дзюба влучно зауважує, що у філософії Миколи Хвильового є певна суперечність між «орієнтацією на Європу» й «азіатським ренесансом». Водночас «в обох випадках йшлося про пошук міжнародного контексту для відродження України; пошук чинників, які допомогли б її розімкнути лабети гегемонізму» [69, с. 30]. Відповідно, ідеться якщо не про український месіанізм, то однозначно про національне відродження. І незважаючи на жорстку цензуру, М. Хвильовий сміливо заявляє: ««Лягали – була Малоросія, підвелись – стоїть Україна» [209, Т. 2, с. 594].

Важливу роль у теорії «азіатського ренесансу» в Україні мають відіграти сильні особистості, відважні «конкістадори». Це пояснюється тим, що, на думку Миколи Хвильового, кожному соціально-економічному типові суспільства відповідає певний тип людини: «Азіатський ренесанс визначається не тільки відродженням класичної освіченості, але й відродженням сильної й цільної людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство» [209, Т. 2, с. 614]. Будучи апологетом інтелігентської освіченості європейського типу, таким видом громадської людини М. Хвильовий проголошує людину західного типу, «доктора Фауста»: «образ європейського громадянина Фауста як уособлення творчого життєвого активізму – це один із наймісткіших духовних символів Хвильового, його концепції нової української людини» [115, с. 34].

Загалом можна стверджувати, що людським типом, який втілюватиме в життя ідею «азіатського ренесансу» у Миколи Хвильового є синкретичне поєднання двох аспектів цілісної особистості – європейського освіченого «доктора Фауста» й цілеспрямованого та відважного азіатського конкістадора. Тому цілком логічно можна розглянути їх як дві сторони ідеалу українського політичного діяча чи митця, своєрідну суміш європейської начитаності,

«психологічної Європи» і нестримного, місцями навіть ірраціонального запалу «азіатчини». Водночас слід зауважити, що зміст слова «азіатський» слід розуміти насамперед як «колоніальний», що застосовувався Хвильовим для характеристики соціального і політичного становища пригноблених народів: «Отже, ми, азіатські конкістадори, є, хоч як це й дивно, перш за все, «західники». І протиставляємо себе, з одного боку, «енкам», а з другого – «європейкам». Діалектика навчила нас нести світло з Азії, орієнтуючись на грандіозні досягнення Європи минулого» [209, Т. 2, с. 619]. Отже, доцільно репрезентувати «азіатський ренесанс» Миколи Хвильового як проект інтернаціонального об'єднання союзних держав, які у майбутньому зможуть утворити самостійні, незалежні держави: «За цих умов Україна стає свого роду полігоном, де має бути знайдено і випробувано рецепт поєднання соціальних і національних проблем у їх зв'язку – в дусі комуністичних теорій про соціальне і національне визволення народів» [69, с. 12].

Своєрідне продовження проблеми інтернаціоналізму пропонує С. Семковський, розкриваючи поняття «імперіалізму». Імперіалізм, на думку радянського філософа, передбачає перетворення «національних держав» у «держави національностей», адже «імперіалізм сам по собі веде до універсалізації національної проблеми, до надання їй характеру всезагального явища» [180, с. 18]. Надаючи Радянській Федерації і її частинам статус «держав національностей», український мислитель демонструє відсутність ліквідації національного питання у СРСР. На думку С. Семковського, історичний розвиток інтернаціоналізму розуміється марксизмом саме як боротьба за прискорення історичного процесу, враховуючи при цьому всі особливості дійсних національних відносин, що існують реально: «Марксистський інтернаціоналізм не «заперечує» нації і не думає давати рецепт, яким чином із сьогодні на завтра декретувати чи декларувати розчинення націй в єдиному людстві. Навпаки, він демонструє глибоке коріння, які нація має в минулому і які ще у теперішньому, і він у повній мірі враховує національний момент як беззаперечний факт дійсності. В цьому,

дійсно, глибока відмінність нашого інтернаціоналізму від наївного «анаціонального» космополітизму ідеологів епохи просвітництва... Ми свідомо направляємо нашу боротьбу на те, що прискорити процес створення єдиного людства. І в цьому наш інтернаціоналізм по своїй суті космополітичний» [180, с. 43].

В. Глухенко стверджував, що необхідною умовою утвердження інтернаціоналізму є наявність оформлених націй: «Тому нема інтернаціоналізму там, де нема самих націй» [45, с. 103]. Отже, утвердження інтернаціоналізму загалом постає як кінцевий етап вирішення національного питання в Радянській Україні.

Висновки до 4 розділу

Соціально-політична проблематика в працях українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років визначена пошуком національної ідентичності й становленням самобутньої української культури, що водночас ґрунтувалося на ідеології марксизму.

Національне питання засновниками марксистської ідеології репрезентувалося в ролі перспективи, що мала б реалізуватися соціалістичному майбутньому, тоді, коли пролетаріат стане панівним класом у радянському суспільстві. Відповідно, для самого пролетаріату першочерговим стає завдання зміни соціального устрою, потім – політичного устрою й насамкінець – побудова нового суспільства. Саме в новому – пролетарському – суспільстві буде вирішено національне питання.

Найпершим питанням, активно розроблюваним українськими радянськими філософами, було право нації на самовизначення. Перейнявшись ідеями В. Леніна та Й. Сталіна, українські радянські філософи також піддали критиці право на національне самовизначення й потребу в національно-культурній автономії, посиляючись при цьому на «буржуазних» мислителів як

таких, що представляють категорично неправильні погляди на національне питання. У зв'язку з цим українські радянські філософи піддали критиці погляди Р. Люксембург, К. Каутського, О. Бауера й інших «неортодоксальних» марксистів.

Вирішення національного питання усвідомлювалось як далека перспектива, можлива лише за доби «зближення і злиття націй», торжества соціалістичних ідей. Національний розвиток був необхідний лише як інструмент для підготовки нації до входження у союз націй, засіб покращення-«оприлюднення» історично-культурної спадщини задля підвищення рівня соціалістичного суспільства загалом.

Попри те, що вирішення національного питання в Радянській Україні питання неминуче розглядалось у тісному зв'язку із загальноприйнятою марксистською методологією, окремі філософи, як-от М. Скрипник і Микола Хвильовий, висловили оригінальні й сміливі ідеї, пов'язані з відкиданням нав'язуваного партійною парадигмою «злиття націй» і орієнтацією на європейські цінності.

Беззаперечним фактом залишається вплив націонал-комуністичних ідей на формування системи соціально-політичних поглядів українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років. Зіткнувшись із розривом між теоретичним і практичним аспектом вирішення національної проблеми, вітчизняні філософи були змушені шукати альтернативні від націонал-комуністичних та марксистко-ленінських шляхи вирішення національного питання.

Окреме місце в українському філософському дискурсі 20-х – 30-х років ХХ століття займає поняття інтернаціоналізму. Значною мірою воно визначене крізь призму поглядів Миколи Хвильового й уведений ним термін «азіатський ренесанс». Перебуваючи під впливом двох ідеологій – марксистсько-ленінської та західно-шпенглеріанівської, український філософ, вибудовуючи свою теорію, вказує на два зрізи майбутнього за «азіатського ренесансу». Далеке майбутнє характеризуватиметься «нечуваним розквітом мистецтва в

таких народів, як Китай, Індія тощо, а в близькому майбутньому колискою «азіатського ренесансу» мусить стати Україна. Людським типом, який втілюватиме в життя ідею «азіатського ренесансу» у Миколи Хвильового є синкретичне поєднання двох аспектів цілісної особистості – європейського освіченого «доктора Фауста» й цілеспрямованого та відважного азіатського конкістадора. Загалом «азіатський ренесанс» Миколи Хвильового – це проект інтернаціонального об'єднання союзних держав, які у майбутньому зможуть утворити самостійні, незалежні держави.

ВИСНОВКИ

Проведене дослідження дало змогу зробити такі висновки.

1. Складна і неоднозначна суспільно-політична та культурна ситуація, що виникла в Україні на початку ХХ століття, зумовила постання значної кількості різних, відмінних і подекуди протилежних напрямків і течій, серед яких, з огляду на соціально-політичний контекст і його територіальну проекцію, було виокремлено два основних напрями: «західний» – філософський спадок, сформований за межами УРСР, зокрема на території сучасної Західної України та Європи, і «радянський», до якого належать українські мислителі – професійні філософи, політичні діячі, публіцисти, письменники й митці, основний період творчості яких припав на 20-ті – 30-ті роки ХХ століття й розвивався на території тогочасної УРСР.

У дослідженні було визначено термін «український радянський філософсько-критичний дискурс» як сукупність політично-практичних, ідеологічних і світоглядних процесів, що відбувалися на території УРСР у 20-х – на початку 30-х років ХХ століття. До представників цього дискурсу зараховано вітчизняних професійних філософів, політичних діячів, публіцистів, письменників і митців, які проживали на території УРСР, ідеологічно і текстуально шліфуючи свою діяльність відповідно до вимог марксистсько-ленінської парадигми, тим самим отримуючи статус «легітимізованих» радянської владою.

Формально представників української радянської філософії 20-х – початку 30-х років ХХ століття було об'єднано в три групи: 1) професійні філософи: М. Аржанов, А. Бервицький, Е. Берглер, В. Беркович, Н. Білярчик, В. Глушенко, П. Демчук, В. Державин, М. Динник, М. Колташов, І. Очинський, М. Перлін, С. Семковський, Т. Степовий, В. Юринець; 2) політичні діячі й публіцисти: Є. Гірчак, М. Скрипник, Микола Хвильовий, А. Хвиля,

О. Шумський; 3) письменники та митці: Микола Куліш, Лесь Курбас, В. Поліщук, М. Рильський, Михайль Семенко та інші.

Основним критерієм поділу історіографічних джерел, присвячених аналізу творчості радянських філософів України 1920-х – 1930-х років, виступає подібність їхніх категорійно-парадигмальних установок, ціннісних підходів до досліджуваного періоду, зануреність у єдиний дискурс. Це дає змогу не лише максимально чітко окреслити можливі підходи до її оцінки, а й виявити причиново-наслідковий зв'язок між ними. У цій схемі виділено три групи історіографічних джерел: 1) «радянська» (20-ті – 30-ті й 60-ті – 80-ті роки ХХ століття); 2) «західна»; 3) «сучасна» (від 1990-х років до сьогодні).

2. Ставлення до зарубіжного інтелектуального спадку в межах українського інтелектуального дискурсу є амбівалентним: з одного боку, завдяки закордонним розвідкам український радянський суспільно-гуманітарний простір отримував унікальну можливість бути причетним до провідних ідей і шкіл світової філософської скарбниці; з іншого – всі історико-філософські дослідження спадщини української діаспори здійснювалося за типовими зразками «критики» і «виявлення занепадницьких тенденцій» у новітній західній філософії та історії філософії, що часто призводило до однобокого критицизму.

Пошук світоглядних орієнтирів українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років розглянуто як дворівневе явище: по-перше, як балансування між «дозволенним» і «недозволенним» способом мислення і, по-друге, ствердження власної ідентичності – національної, культурної, філософської. Попри те, що становлення світогляду в тоталітарному суспільстві не могло відбуватися вільно, вітчизняні філософи та суспільні діячі все ж працювали над створенням власної, питомо української ментальної матриці, відмінної від типово радянської. Усі соціокультурні процеси в Україні аналізованого варто можна розглядати як постійний конфлікт інтересів – питомо радянських і національних.

Відправною точкою такого протистояння став початок процесу українізації, який став поштовхом для відродження українського культурного руху в 1920-х роках.

Пошук світоглядних орієнтирів українських радянських філософів відбувався в синкретичній єдності трьох сфер суспільної свідомості – професійної (академічної) філософії, мистецтва, зокрема художньої літератури як мистецтва слова, і суспільно-політичної сфери.

Дотримання ідеологічного принципу марксизму, вивчення зарубіжного філософського досвіду й творча взаємодія між собою уможливили репрезентацію наукового потенціалу й самобутніх ідей мислителів радянської доби початку ХХ століття в такій формі, як публічна дискусія. У ході дискусії висувалися важливі питання щодо розуміння предмету філософії, методу філософського мислення, співвідношення філософії і науки тощо. Показовим моментом взаємодії інтелектуальної еліти в межах Радянської України 20-х – початку 30-х років ХХ століття стала так звана «літературна дискусія». Виникнувши через глибокі розходження в розумінні природи й мети художньої творчості серед українських інтелектуалів, ідейну та політичну конкуренцію літературних організацій, вона переросла в публічне обговорення шляхів розвитку, ідейно-естетичної спрямованості та завдань нової української радянської літератури, місця й ролі письменника в суспільстві. Активними учасниками дискусії стали М. Скрипник, М. Зеров, Микола Хвильовий, О. Дорошкевич та ін. Часто така взаємодія набувала політичного характеру, адже літературну критику використовували для звинувачення опонентів в ідеологічних ухилах.

3. Обізнаність з історією філософії, методами філософського дослідження уможливила для радянських дослідників 1920-х – початку 1930-х років здійснення об'єктивного й повного аналізу особливостей розвитку західної філософії наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть. Головним результатом опрацювання радянськими вченими філософської спадщини Заходу стало інформаційне поширення та ознайомлення інтелектуальної еліти

з основними ідеями та персоналіями аналізованого етапу розвитку світової філософської думки. При цьому увага радянських філософів була значною мірою зосереджена на соціальному корінні «кризового» стану західноєвропейської філософії, так званого «присмерку Європи», що позначалося на її тенденції до антиінтелектуалізму та антираціоналізму. З-поміж постатей західноєвропейської філософії, на яких була зосереджена увага вітчизняних мислителів, – А. Бергсон, Г.В. Ф. Гегель, Е. Гуссерль, Г. Спенсер, Г. Тард, З. Фрейд, Й. Шеллінг та ін.

Невід'ємною складовою українського радянського філософського дискурсу 1920-х – початку 1930-х років є філософська творчість української діаспори.

Серед представників філософії діаспори, на яких була зосереджена пильна увага українських радянських філософів, виокремлено три основних, що уособили для вітчизняних мислителів 1920-х – 1930-х років «три особливо буржуазні течії в ділянці ідеології на Україні, які передалися з дореволюційної епохи і вступили, з відповідними модифікаціями, на арену боротьби з марксизмом-ленінізмом» (В. Юринець): 1) Володимир Винниченко, що уособлював «український меншовизм»; 2) Дмитро Донцов – виразник ідей «українського буржуазного модернізму» і «фашизму»; 3) Дмитро Чижевський – представник «українського неогегельянства». Творчість українських мислителів у діаспорі радянськими філософами було оцінено переважно як еклектичну суміш «бібліографічних» даних, як «філософський календар», невдалу компіляцію із сучасних західних філософій, зокрема неогегельянства та похідного з нього «фашизму». Представникам української діаспорної філософії було відмовлено в оригінальності та здатності об'єктивно тлумачити українську історію. Водночас українські радянські мислителі 1920-х – початку 1930-років визнавали важливість спроб побудови власне національної філософії України поза її межами, необхідність постановки питання про окремішність і змістовну насиченість української філософії.

4. Розробка філософсько-естетичних проблем українськими радянськими філософами 20-х – початку 30-х років ХХ століття базувалася передусім на коментуванні й аналізі спадщини класиків марксизму-ленінізму (Ф. Енгельса, В. Леніна, К. Маркса) в контексті розвитку історичного та діалектичного матеріалізму й розробки методологічних проблем природознавства, а також на вивченні окремих періодів в історії української та світової філософії. У центрі уваги українських радянських філософів перебували проблеми сутності мистецтва, рецепції культурної спадщини, а також питання вибору між елітарною й масовою культурами. Вагому роль у формуванні світоглядних орієнтирів вітчизняних філософів аналізованого періоду відігравав вибір парадигми оцінювання культурної спадщини Європи та світу. Найхарактернішим для більшості філософів був шлях її творчого опрацювання й своєрідне «вплетення» в канву знань, необхідних для формування особистості «нового митця» та для підвищення загального культурного рівня українського пролетарського суспільства.

Увесь шар численних суперечок про сутність і завдання мистецтва виділявся як необхідна й визначальна складова національно-культурного процесу Радянської України, викристалізовувався в численних мистецьких і літературних об'єднаннях і реалізовувався в постійних дискусіях на суспільно-політичні й філософські теми. Участь у цих дискусіях брала вся творча інтелігенція – письменники, художники, журналісти тощо. Поряд із виступами, оформленими в популярні на той час жанри (статті, памфлети, маніфести і т.п.), філософські пошуки на тему призначення мистецтва і його місця в соціально-культурному просторі України були ґрунтовно представлені в працях академічних філософів – В. Юринця, М. Перліна, Т. Степового, І. Очинського, П. Демчука та ін., авторству яких належить значна кількість досліджень з теорії культури, естетики та літературознавства.

Якщо визначальною для формування естетичних поглядів українських радянських академічних філософів є постійна «розмова з класиками»,

відповідно до якої їхня позиція була детермінована схилинням перед авторитетами марксистко-ленінської парадигми й обмежувалася критикою «попутників» чи «ворогів» (зокрема в особі зарубіжних філософів), то для митців провідним виступало питання «національності» культури, де ідеологічні авторитети й партійна концепція дещо поступалися перед масштабними проблемами культурного буття нації.

5. Постановка проблеми національної культурної орієнтації нового мистецтва в українському суспільно-гуманітарному просторі 1920–1930-х в основі свого виникнення й розвитку має активно впроваджуваний процес українізації з її гострим політичним підґрунтям, на тлі якої виник фактичний привід у вигляді «літературної дискусії» 1925 року. Творчі сили наукової еліти були покладені на вироблення самобутньої світоглядно-культурної парадигми. Українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років визначили сучасне їм мистецтво як втілені в національній формі пролетарські ідеї. При цьому під терміном «пролетарське мистецтво» розумілося насамперед мистецтво як таке, у загальнолюдському контексті, а «національна форма» свідчила про його оригінальність.

Проблематика, породжена «літературною дискусією», розвивалася в двох аспектах. З одного боку, увага філософів була зосереджена на культурній спадщині людства, зокрема на її «буржуазних» надбаннях. Усе це або повністю заперечувалося, відкидалося як потенційно неправильне, шкідливе, непотрібне, або підлягало «творчому переосмисленню й переробці». З іншого боку, творчі сили наукової еліти були покладені на вироблення самобутньої світоглядно-культурної парадигми. Українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років визначили сучасне їм мистецтво як втілені в національній формі пролетарські ідеї. При цьому під терміном «пролетарське мистецтво» розумілося насамперед мистецтво як таке, в загальнолюдському контексті, а «національна форма» свідчила про його оригінальність.

«Літературна дискусія» сприяла зміні ракурсу постановки питань з практично-мистецьких і теоретично естетичних на філософсько-політичні, з

вибору проблеми культурної орієнтації мистецтва до проблеми політичного вибору, з «Європи чи Просвіти» до «України чи Малоросії». Відповідно, характеристика суспільно-політичних поглядів радянських мислителів, зокрема В. Глухенка, С. Семковського, М. Скрипника, Миколи Хвильового, В. Юринця, змушує визнати значний вплив націонал-комуністичних ідей, які були закономірним наслідком творчої рецепції ідей марксизму-ленінізму на українському ґрунті.

Філософсько-естетичні пошуки вітчизняних дослідників були зосереджені на мистецтві слова.

6. Переконання в єдиному можливому – комуністичному – шляху розвитку мистецтва зумовило виникнення й розвиток ідеї «єдиної пролетарської літератури». Це явище розглядалося передусім як майбутній проект, що має викристалізуватися в численних суперечках, дискусіях, диспутах. Після «усунення» всього «зайвого» шлях розвитку «пролетарських» мистецтва й культури мусив стати однозначним, чітким і правильним. Пролетарське мистецтво в працях І. Очинського, М. Скрипника, В. Юринця було позначене революційним пафосом і високими вимогами до його творців.

Аналізуючи принципи та засади формування й розвитку пролетарського мистецтва, українські радянські філософи 1920-х – початку 1930-х років тлумачили це поняття в загальнолюдському розумінні, що було цілком природним і прийнятним для марксистсько-ленінської ідеології. Найбільшу увагу мислителі приділяли мистецтву слова, тобто художній літературі, вважаючи пролетаріат її творчим суб'єктом і об'єктом одночасно. При цьому більшість діячів усвідомлювала, що для формування якісного творця пролетарської літератури необхідними є масштабна освіта, ознайомлення з культурною спадщиною Західної Європи, мудре переймання досвіду й перенесення цього досвіду на національний ґрунт, а також чітке розуміння завдань літератури в українській національній культурі.

Оригінальний підхід до творення принципово нового, пролетарського мистецтва в Радянській Україні обстоював Микола Хвильовий, що знайшло вираження в його ідеї «романтики вітаїзму» – ідеї якісного мистецтва, максимально наближеного до народних запитів і потреб, спрямованого на підвищення культурного рівня тогочасної, здебільшого напівграмотної, аудиторії, на формування її духовності, головним орієнтиром якого мав стати гуманістичний досвід людства.

7. Соціально-політична проблематика у теоретичній спадщині українських радянських філософів 1920-х – початку 1930-х років визначена пошуками національної ідентичності й вирішенням національного питання. Творення української нації, відповідно до марксистсько-ленінських позицій мислителів, розглядалося передусім як процес, що мусить відбуватися під час класової боротьби й вироблення інтернаціональної культури, а також бути наслідком «злиття націй» в єдине пролетарське суспільство. При цьому погляди «опортуністів» та «ревізіоністів» (О. Бауера, К. Каутського, Р. Люксембург) піддавались критиці за ідеологічною необхідністю.

Тлумачення останнього українськими радянськими філософами представлене трьома «лініями». Перша лінія вимагала негайної, безумовної і повної українізації, чим викликала чималу критику з боку прихильних до класичної марксистської парадигми політичних кіл. Другу лінію репрезентували Ю. Ларін і М. Лобанов, що підтримували проросійські настрої КП(б)У. В основі третьої лежали ідеї націонал-комунізму. Націонал-комунізм знайшов схвальний відгук в інтелектуальних колах Радянської України, адже вони були переконані в тому, що прихід до влади більшовицьких лідерів дозволить реалізувати національний план розвитку України, який розглядався в тісному зв'язку із соціалістичними ідеями. Проте реалії суспільної практики змусили до кардинального переосмислення теорії і практики комуністичних ідеалів.

Націонал-комунізм знайшов схвальний відгук в інтелектуальних колах Радянської України, адже українські радянські філософи й політичні діячі

були послідовними адептами ідей марксизму-ленінізму в теорії, а на практиці прагнули реалізувати їх у національному контексті, творити питомо «український комунізм». Вітчизняні політичні діячі та мислителі були переконані в тому, що прихід до влади більшовицьких лідерів дозволить реалізувати національний план розвитку України, який розглядався в тісному зв'язку із соціалістичними ідеями – характерною тенденцією української суспільно-політичної думки ще з кінця XIX століття. Проте реалії суспільної практики змусили до кардинального переосмислення теорії і практики комуністичних ідеалів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аляєв Г. Біля витоків радянської філософії. Богданов contra Ленін : наука проти віри? / Г.Є. Аляєв // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 40–52.
2. Альчук М.П. Філософія права Богдана Кістяківського / М.П. Альчук. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 300 с.
3. Аржанов М. До теоретико-методологічних помилок люксембургіянства в нац. питанні / М. Аржанов // Прапор марксизму. – 1928. - №4(5). – С.188-208.
4. Аржанов М.А. Гегельянство на службі германського фашизму. Критика неогегельянських теорій націоналізму / Михаил Александрович Аржанов. – М.: Партийное издательство, 1933 . – 152 с.
5. Багрянний І. Українська література й мистецтво під комуністичним московським терором / Іван Багрянний //Сучасність. – 1994. – №11. – С. 13–24.
6. Багрянний І. Публіцистика : доповіді, статті, памфлети, рефлексії, есе / Іван Багрянний ; упоряд. О. Коновал ; передмова І. Дзюби ; післямова Г. Костюка. – [2-ге вид.]. – К. : Смолоскип, 2006. – 856 с.
7. Багрянний І. Чому я не хочу вертатись до СРСР / Іван Багрянний. – Winnipeg, Man. : Комітет Українців Канади, 1946. – 40 с.
8. Балаклицький М.А. Іван Багрянний : «Нова релігійність» як конструктор художньої творчості : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Балаклицький Максим Анатолійович. – Х., 2003. – 193 с.
9. Берглер Е. Психоаналіз : Суть та значіння науки проф. З. Фрейда / Е. Берглер // Червоний шлях. – 1923. – № 6–7. – С. 119–135..
10. Беркович В. Соціальне коріння інтуїтивної філософії Бергсона / В. Беркович // Червоний шлях. – 1927. – №3. – С.80–94.
11. Бичко А.К. Історія філософії : [підручник] / А.К. Бичко, І.В. Бичко,

- В.Г. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
12. Білік Я. Філософія українського фашизму / Я. Білік // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – №5-6. – С. 195–208.
 13. Білодід Ю.М. Філософія : український світоглядний акцент : [навч. посіб. для вищих навч. закл.] / Ю.М. Білодід. – К. : «Кондор», 2006. – 365 с.
 14. Білярчик Н. Філософія прагматизму / Н. Білярчик //Червоний шлях. – 1927. – №9–10. – С. 116–13.
 15. Блудов Я. До сторіччя з дня смерти Гегеля / Я. Блудов [та ін]. – Х. : Партвидав «Пролетар», 1932. – 31 с.
 16. Блудов Я. Про розвиток марксистсько-ленінської філософії на Україні у 20–30-ті роки / Я. Блудов // Філософська думка. – 1982. – №4. – с. 51–57.
 17. Блудов Я. Суспільство і природа / Я. Блудов. – Х. : ДВОУ «Пролетар», 1931. – 124 с.
 18. Богданов А. Всеобщая организационная наука : (Тектология). Ч. 1 / А. Богданов. – Санкт-Петербург : Изд. М. И. Семенова, [1913]. –255 с.
 19. Богданов А. Новый мир (статті 1904–1905) / А. Богданов. – Москва : Изд. С. Дороватовского и Чарушникова, 1905. – 169 с.
 20. Богданов А. Основные элементы исторического взгляда на природу / А. Богданов. – Санкт-Петербург : Изд. Санкт-Петерб. Акционер. о-ва печ. дела «Издатель», 1899. – 251 с.
 21. Боднар-Терещенко І. У задзеркаллі 1910–1930-х років : [науково-популярне видання] / І. Боднар-Терещенко. – К. : Темпора. – 2009. – 528 с.
 22. Бойко А.І. Світоглядні орієнтації пострадянської людини (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Бойко Анжела Іванівна. – О., 2002. – 180 с.
 23. Валевський О. Діамат як явище філософської культури / О. Валевський // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №3. – С. 45–69.
 24. Ваплітянський збірник : з нагоди 50-річчя ВАПЛІТЕ / ред. Ю. Луцький.

- [2-ге вид., доп.]. – Oakville, Ontario : Видання Канадського інституту українських студій : Мозаїка, 1977. – 260с.
25. Вдовиченко Г.В. Дослідження П. Демчуком «розкладу капіталістичної культури» та її висвітлення в зарубіжній філософії першої третини ХХ ст. / Г.В. Вдовиченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». – 2014. – № 4(118). – С. 8–12.
26. Вдовиченко Г.В. Історіософія та філософська антропологія М.Г. Хвильового / Г.В. Вдовиченко // Мультиверсум. – 2005. – №50. – С. 74–82.
27. Вдовиченко Г.В. П. Демчук як історик філософії / Г.В. Вдовиченко // Людина. Світ. Суспільство (До 175-річчя філософського факультету) : Міжнародна наукова конференція (21–22 квітня 2009 року) : матеріали доповідей та виступів. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2009. – Ч. II. – С. 11–14.
28. Вдовиченко Г.В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П. Демчука // «Дні науки філософського факультету-2013» : Міжнародна наукова конференція (2013; Київ) : [матеріали доповідей та виступів]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2013. – Ч. 2. – С.14–16.
29. Вдовиченко Г.В. Українська філософська думка у 20-30-ті роки ХХ століття / Г.В. Вдовиченко // Історія української філософії : Підручник / М.Ю. Русин, І.В. Огородник, С.В. Бондар та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – С. 485-506.
30. Вдовиченко Г.В. Українське відродження: національне буття і міжкультурний діалог / Г.В. Вдовиченко / Розбудова держави. – 1998. – № 9–10. – С. 88–93.
31. Вдовиченко Г.В. Філософія культури як напрям розвитку філософської думки УСРР у 1920-х – 1930-х рр. / Г.В. Вдовиченко // Мультиверсум. – К., 2012. – Вип. 3 (111). – С. 15.
32. Вдовиченко Г.В. Філософська проблематика у спадщині

- М.Г. Хвильового / Г.В. Вдовиченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Випуски № 76–79. «Філософія. Політологія». – С. 125–127.
33. Вдовиченко Г.В. Філософсько-культурологічні засновки осмислення феномену людського буття діячами українського відродження 20-их років ХХ ст. (М.Г. Хвильовий, М.Г. Куліш, О.С. Курбас) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Вдовиченко Георгій Валерійович. – К., 2001. – 200 с.
 34. Ведміцький Ол. Літературна дискусія / Ол. Ведміцький. – Харків ; Полтава : Плужанин, 1932. – 104 с
 35. Вільчинський Ю.М. Розвиток філософської думки в Україні у ХІХ–ХХ ст. : [текст лекцій] / Ю.М. Вільчинський, С.В. Вільчинська, А.Ф. Карась, М.А. Скринник. – Львів : Ред.-видавн. відділ Львів. унт-ту. – 1992. – 120 с.
 36. Винниченко В. Поворот на Україну / В. Винниченко. – Л.-Пшебрам: Друкарня Наук. товариства ім. Шевченка, 1926. – 34 с.
 37. Возняк С.М. Філософська думка України : імена та ідеї / С.М. Возняк, М.Ю. Голянич, Ю.М. Москаленко. – [2-ге вид.]. – Івано-Франківськ, Плай : 2003. – 135 с.
 38. Волосова О.І. Юрій Шерех (Шевельов) як літературний критик : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Волосова Ольга Ігорівна. – Х., 2002. – 177 с.
 39. Галань Н.В. Постать і творчість Дмитра Чижевського в оцінці філософів Радянської України 20–30-х років ХХ століття : [електронний ресурс] / Н.В. Галань // Історія філософії та релігієзнавство. Серія «Філософія». – 2011. – Режим доступу: <http://eprints.cdu.edu.ua/361/1/N210p099-104.pdf>.
 40. Гірчак Є. Бойові проблеми національної культури / Є. Гірчак // Більшовик України. – 1931. – № 5. – С. 51–62.
 41. Гірчак Є. Ленін і українське питання / Є. Гірчак // Більшовик України. – 1929. – №1. – С. 18–37.
 42. Гірчак Є.Ф. Соціалістична реконструкція та ідеологічний фронт /

- Є.Ф. Гірчак. – Харків : Пролетар, 1931. – 112 с.
43. Гірчак Є.Ф. Хвильовизм (Спроба політичної характеристики) / Є.Ф. Гірчак. – Харків : Держвидав України, 1930. – 160 с.
44. Глазерман Г., Торін О. Карл Кавтський і марксизм / Г. Глазерман, О. Торін // Більшовик України. – 1929. – №10. – С. 39–51.
45. Глухенко В. До питання про націю та її генезу / В.Глухенко // Прапор марксизму. – 1929. – №3. – С. 103–116.
46. Голубенко Д. Обличчя літературного фронту / Д. Голубенко // Нова генерація. – 1927. – № 2. – С. 52–57.
47. Голубенко П. ВАПЛІТЕ (Вільна Академія пролетарської літератури) / П. Голубенко. – [s. 1.] : [б.в.], 1948. – 95 с.
48. Голянич М.Ю. Філософські пошуки Петра Демчука / М.Ю. Голянич// Вісник Прикарпатського національного університету – Філософські і психологічні науки. – 2001. – №2 – С. 11–20.
49. Горбач Н.Я. Специфіка української філософії / Н. Я. Горбач. – Львів : Каменярь, 2006. – 215 с.
50. Горський В.С. Историко-философское истолкование текста / В.С. Горський. – К. : Наукова думка. – 1981. – 205 с.
51. Горський В.С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України / В.С. Горський. – Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 262 с.
52. Горський В. Дещо про історію з історією філософії / В. Горський // Філософська думка. – 1998. – №4–6. – С. 23–41.
53. Горський В.С. Історія української філософії : курс лекцій : [навч. посібник для студ. вищ. навч. закл.] / В.С. Горський. – К. : Наукова думка, 1996. – 288 с.
54. Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес / В.С. Горський. – К. : Наукова думка. – 1969. – 184 с.
55. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.

56. Горський В. Філософське життя в Україні : діалог ангажованих / В. Горський, І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 7–8. – С.8–26.
57. Данильян О.Г. Філософія : [учебник] / О.Г. Данильян, В.М. Тараненко. – Х. : Право, 2012. – 492 с.
58. Двадцять роки : літературні дискусії, полеміки, літературно-критичні статті / упоряд. В.Г. Дончик. – К. : Дніпро, 1991. – 366 с.
59. Демчук П. VI-тий міжнародний філософський конгрес / П. Демчук //Червоний шлях. – 1927. – №4. – С. 117–136.
60. Демчук П. До філософії фашизму (з приводу «Філософії життя» Леопольда Циглера) / П. Демчук // Пролітфронт. – 1930. – № 5–6. – С. 241–300.
61. Демчук П. Нариси про сучасний стан німецької філософії / П. Демчук // Прапор марксизму–ленінізму. – 1929. – №6. – С. 63–77.
62. Демчук П. Нариси про сучасну німецьку філософію / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1930. – №1. – С. 17–28.
63. Демчук П. Неогегеліянство як зброя фашизму / П. Демчук // Червоний шлях. – 1931. – №3. – С. 114–139.
64. Демчук П.І. Розклад сучасної буржуазної філософії / П.І. Демчук. – Харків ; К., Пролетар. – 456 с.
65. Демчук П. Філософська мудрість сучасної буржуазії / П. Демчук //Червоний шлях. – 1930. – №10. – С. 81–106.
66. Демчук П. Шевченко та його учителі філософії / П. Демчук // Гарт. – 1931. – №4. – С. 168–193.
67. Державин В. Нові течії в американській філософії / В. Державин // Червоний шлях. – 1927. – №6. – С. 147–153.
68. Десняк В. Фашистська легенда і «національна» утопія / В.Десняк // Більшовик України. – 1926. – №4–5. – С. 113–131.
69. Дзюба І. Микола Хвильовий : «азіатський ренесанс» і «психологічна Європа». – К. : Вид. дім «Києво–Могилянська Академія», 2005. – 48 с.

70. Дичковська Г.О. Український націонал–комунізм / Г.О. Дичковська. – К.: ТОВ «Міжнар. фін. агенція», 1998. – 35 с.
71. Дичковська, Г. О. Український націонал-комунізм та його вплив на політичну організацію суспільства / Г.О. Дичковська // Гілея. Історія. Політологія. Філософія : наук. вісник: зб. наук. праць. Вип. 15. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – С .289–301.
72. Дідух Л.В. Перші течії українського націонал-комунізму / Л.В. Дідух // Магістеріум. Історичні студії. – 2001. – Випуск 7. – С. 89–92.
73. Доленго М. Післяжовтнева українська література / М. Доленго // Червоний шлях. – 1927. – № 11. – С.154–172.
74. Донцов Д.І. Вибрані твори : у 10 т. / Дмитро Іванович Донцов ; [відп. ред. і упоряд., післям., комент. О. Баган]. – Дрогобич ; Львів : Відродження. – Т. 2 : Культурологічна та історіософська есеїстика (1911–1939 рр.). – 2012. – 362 с.
75. Донцов Д.І. Вибрані твори : у 10 т. / Дмитро Іванович Донцов ; [відп. ред. і упоряд., післям., комент. О. Баган]. – Дрогобич ; Львів : Відродження. – Т. 7 : Ідеологічна та історіософська есеїстика (1923–1939 рр.). – 2014. – 418 с.
76. Донцов Д. Літературна есеїстка / Д. Донцов. – Дрогобич : Відродження, 2009. – 688 с.
77. Дорошкевич О. Ще слово про Європу (До нової дискусії на стару тему) / О. Дорошкевич // Шляхи розвитку української пролетарської культури. Літературна дискусія (1925–1928). – Х. : Укр. робітник, 1928. – С. 121–127.
78. З історії філософії на Україні : Матеріали наукової конференції (11–15 травня 1965 року) / відп. ред. В.Ю. Євдокименко. – К. : 1967. – 220 с.
79. Забужко О.С. Шевельов Ю.Г. Вибране листування на тлі доби: 1992–2002 : з дод. творами, комент., причинками до біогр. та ін. док. / Оксана Забужко, Юрій Шевельов. – К. : Висока Полиця ; Факт, 2011. – 499 с.
80. Забужко О.С. Дві культури / О.С. Забужко. – Київ : Знання, 1990 . – 48 с.

81. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період / О. Забужко. – К. : Факт, 2006. – 154 с.
82. Загороднюк П. Деякі методологічні питання висвітлення філософської думки на Україні в 20–30-х роках ХХ століття / Проблеми філософії. Міжвідомчий науковий збірник – Вип. 21 – Видання Київського ун-ту. – 1971. – С. 130–135.
83. Загороднюк П., Левинский Г. Критика идеологии украинского буржуазного национализма (20–30-е гг) / П. Загороднюк, Г. Левинский // Проблемы философии. – 1982. – Вып. 56. – С. 47–53.
84. Загороднюк П., Титаренко Б. Борьба украинских радянских философов 20-30-х годов против методологии ревизионизма / П. Загороднюк, Б. Титаренко // Вісник Київського університету. Питання філософських наук. – Вип. 10. – К., 1978. – С. 59–66.
85. Затонський В. Національна проблема на Україні / В. Затонський. – Х. : Держвидав, 1927. – 99 с.
86. Захара І.С. Лекції з історії філософії / І.С. Захара. - Львів : ЛБА, 1997. - 398 с.
87. Збірник лекцій з історії української філософії : [навчальний посібник] / ред. О.Г. Хімченко. – Миколаїв : УДМТУ, 1999. – 58 с.
88. Зеров М. Від Куліша до Винниченка : нариси з новітнього українського письменства / М. Зеров. – К. : Культура, 1929. – 192 с.
89. Зеров М.К. Твори : в 2-х т / М.К. Зеров ; упоряд. Г.П. Кочура, Д.В.Павличко. – Т. 2 : Історико-літературні та літературознавчі праці. – К. :Дніпро, 1990. – 601 с.
90. Зеров К.М. Повернення із забуття : Микола Зеров (14.IV.1890–03.XI.1937) / К.М. Зеров. – К. : АБЕРС, 2008. – 66 с.
91. Иовчук М.Т. Марксистско-ленинская мысль в СССР : исторический путь и проблемы его исследования / М.Т. Иовчук. – К.: Наукова думка. – 1978. – 447 с.
92. Исторические традиции философской культуры народов СССР :

- Сборник научных трудов. – К. : Наукова думка. – 1984. – 370 с.
93. Івашко В. Микола Зеров і літературна дискусія (1925–1928) / В. Івашко // 20-ті роки : літературні дискусії, полеміки. – К. : Дніпро, 1991. – С. 69–89.
94. Історія української культури : курс лекцій : [для студ. вищ. та серед. навч. закл.] / М. Кашуба. – Львів : ЛНУ, 2011. – 119 с.
95. Історія української філософії : [підручник] / С.В. Бондар [та ін.]. – К. : Академвидав, 2008. – 624 с.
96. Історія української філософії : [підруч. для студ. вищ. навч. закл.]. / М.Ю. Русин, І.В. Огородник, С.В. Бондар [та ін.]. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2008. – 591 с.
97. Історія української філософії : [хрестоматія] / упоряд. М.В. Кашуба. – Л. : Видавничий центр ЛНУ ім. І.Франка, 2004. – 356 с.
98. Історія філософії на Україні : у 3-х т. – К. : Наукова думка, 1987. – Т.1. – 398 с.
99. Історія філософії на Україні : у 3-х т. – К. : Наукова думка, 1987. – Т.2. – 366 с.
100. Історія філософії України : [підручник] / М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, І.В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994. – 416 с.
101. Історія філософії : [підручник] : у 2 т. / В.І. Ярошовець, Г.Є. Аляєв, І.В. Бичко та ін.; За ред. В.І. Ярошовця. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Т.ІІ. – 536с.
102. Кавун Л.І. Літературне об'єднання ВАПЛІТЕ й художньо-естетичні шукання в українській прозі 20-х років ХХ століття [Текст] : дис. ... докт. філол. наук : 10.01.01 ; 10.01.06 / Кавун Лідія Іванівна. – К., 2007. – 395 с.
103. Кавун Л. Літературно-естетичні шукання ВАПЛІТЕ у загальноєвропейському контексті / Л. Кавун // Українська література в загальноосвітній школі. – 2003. – №7. – С. 60–61.
104. Кам'янська А.В. Теорія азійського ренесансу у творчій спадщині

- Миколи Хвильового / А.В. Кам'янська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». – 2007. – Вип. 87–88. – С. 28–32.
105. Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920-х–30-х років : соціальний портрет та історична доля / Г. Касьянов. – К. : Наукова думка, 1992. – 176 с.
106. Квіт С.М. Дмитро Донцов і «Літературно-Науковий Вістник» («Вістник») на тлі розвитку української літератури і журналістики 20-х–30-х років. Ідеологічні, естетичні та організаційні принципи : дис. ... докт. філол. наук : 10.01.08 / Квіт Сергій Миронович. – К., 2000. – 366 с.
107. Ковалів Ю.І. Літературна дискусія 1925–1928 рр / Ю.І. Ковалів – К. : Т-во «Знання» УРСР, 1990. – 48 с.
108. Ковалів Юрій Іванович. Рух естетичної свідомості в українській поезії. Перша половина ХХ століття:(генеза, контекст, перспективи) : дис. ... докт. філол. наук : 10.01.02 / Ковалів Юрій Іванович. – К., 1995. – 335 с.
109. Козій І. Володимир Юринець як історик філософії / І. Козій // Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки». – 2007. – Вип.10. – С. 171–179.
110. Козій І. Історико-філософські погляди П. Демчука / І. Козій // Наукове пізнання: методологія та технологія. Серія «Філософія, Соціологія, Політологія». – 2007. – №1. – С. 51–55.
111. Козій І. Історіософські погляди С. Семковського / Іван Козій // Наука. Релігія. Суспільство. – 2006. – №4. – С. 131–135.
112. Козій І.В. Соціально-філософські погляди Дмитра Донцова : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Козій Іван Володимирович. – Л., 2005. – 180 с.
113. Колісниченко А. Катастрофа кентавра : Микола Хвильовий і естетика Розстріляного Ренесансу / А. Колісниченко // Київ. – 1998. – №9–10. – С.136–149.
114. Колісниченко А.І. М. Г. Хвильовий і естетика розстріляного Ренесансу :

- дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Колісниченко Анатолій Іларіонович. – Одеса, 1996. – 181 с.
115. Коломієць Л. Етичний феномен «громадської людини» Миколи Хвильового : образ Фауста як символ українського відродження / Л. Коломієць // Молода нація. – К. : Смолоскип, 1996. – С. 31–40.
116. Колташев М. Методологія кавтськіянства / М.Колташев // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – №4. – С.73–90.
117. Кондзьолка В.В. Філософія і її історія / В.В. Кондзьолка. – Львів : [б.в.], 1996. – 168 с.
118. Коротіч Г.В. Історія філософії України : курс лекцій : [навч. посібник]. – Маріуполь : ПДТУ, 2002. – 149 с.
119. Коряк В. Літературна дискусія / В. Коряк // Шляхи розвитку української пролетарської культури. Літературна дискусія (1925–1928). – Х. : Укр. робітник, 1928. – С.28-52.
120. Кошелівець І. Микола Скрипник / І. Кошелівець. – Мюнхен : Сучасність, 1972. – 343 с.
121. Кравченко І. В Європу – через самознищення? / І. Кравченко //Всесвіт. – 2000. – №1–2. – С. 179–191.
122. Кралюк П.М. «Білі плями» в історії української філософії : наукові нариси / П.М. Кралюк. – Луцьк : ПВД «Твердиня», 2007. – 164 с.
123. Кресін О.В. Національна концепція Миколи Хвильового / О.В. Кресін // Український історичний журнал. – 1997. – №6 – С. 58–63
124. Криза сучасної буржуазної науки та марксизм (до філос. дискусії) : збірник. – Х. : Держвидав України. – 1929. – 124 с.
125. Кримський С.Б. Архетипи української культури / С.Б. Кримський // Феномен української культури : методологічні засади осмислення. – К. : Фенікс, 1996. – С. 91–112.
126. Кульчицький С.В. Комунізм в Україні : перше десятиріччя (1919–1939) / С.В. Кульчицький. – К. : Основи, 1996. – 396 с.
127. Лавріненко Ю. Розстріляне відродження [Текст] : антологія 1917-1933 :

- поезія, проза, драма, есей / Ю. Лавріненко. – Париж : Instytut Literacki, 1959. – 980 с.
128. Лейтес А. Десять років української літератури (1917–1927) : у 2-х т. / А. Лейтес, М. Яшек. – Х. : Держвидав України, 1928–1930. – Т. 2 : Організаційні та ідеологічні шляхи української радянської літератури. – 750 с.
129. Лейтес А. Ренесанс української літератури / А. Лейтес. – Х. : Держвидав України, 1925. – 32 с.
130. Лекції з історії світової та вітчизняної культури : [навч. посібник] / ред. А. Яртись, В. Мельник. – Львів : Світ, 2005. – 568 с.
131. Ленін В.І. Критичні замітки з національного питання. Про право націй на самовизначення. Про національну гордість великоросів / В.І. Ленін. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1983. – 134 с.
132. Ленін В.І. Краще менше, та краще / В.І. Ленін // Ленін В.І. Повне зібрання творів : у 45 т. – К. : Видавництво політичної літератури України. – 1970. – Т.45. – С. 368–383.
133. Ленін В.І. Парти́йна організа́ція і парти́йна літе́ратура / В.І. Ленін // Ленін В.І. Повне зібрання творів : у 45 т. – К. : Видавництво політичної літератури України. – 1970. – Т. 12. – С. 92–97.
134. Ленін В.І. Про пролетарську культуру / В.І. Ленін // Ленін В.І. Повне зібрання творів : у 45 т. – К. : Видавництво політичної літератури України. – 1974. – Т.41. – С. 320–321.
135. Ленін В.І. Робітничий клас і робітнича преса / В.І. Ленін // Ленін В.І. Повне зібрання творів : у 45 т. – К. : Видавництво політичної літератури України. – 1972. – Т. 25. – С. 215–222.
136. Ленін В.І. Соціалістична революція і право націй на самовизначення; Підсумки дискусії про самовизначення; Революційний пролетаріат і право націй на самовизначення. – К.: Політвидав України, 1990. – 96 с. – (Ленінська б-чка з нац. питання)
137. Левіна В.Г. Філософія української національної ідеї та її трансформація

- у творчій спадщині М.Хвильового (середина ХІХ – 30-ті рр. ХХ ст.) : дис. ... канд. філос. наук : 17.00.01 / Левіна Валерія Григорівна. – Х., 2004. – 200 с.
138. Логвин М. Про деякі аспекти розвитку марксистської філософії в вузах України в повоєнний період (1920–1930 рр) / М. Логвин // Проблеми філософії : міжвідомчий науковий збірник. – Вип. 8. – К. – 1968. – С. 146–153.
139. Лук М. Боротьба за марксистсько–ленінську філософію на Україні в 20–30-ті роки / М. Лук // Філософська думка. – 1987. – №6. – С. 13–23.
140. Луцій С. Юрій Лавріненко – дослідник «Розстріляного Відродження» / С. Луцій // Слово і час. – 2005. – №5. – С. 3–13.
141. Маланюк Є. Книга спостережень: статті про літературу / Є. Маланюк. – К. : Дніпро, 1997. – 430 с.
142. Мамалуй О.О. З п'ятої спроби (Кафедра теоретичної і практичної філософії та створення філософського факультету у Харківському університеті) / О.О. Мамалуй // Вісник Харківського національного університету ім.В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Вип. 4. – 2009. – № 877. – С. 293–310.
143. Мамалуй О., Абашник В. Рецепція філософії по-харківськи (Біля джерел університетської філософії у Харкові) / О.Мамалуй, В. Абашник // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Х., 1994. – Т. 3. – С. 29–44.
144. Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Політвидав України, 1981. – 58 с.
145. Марчуков А. В. Украинское национальное движение : СССР. 1920–1930-е годы: цели, методы, результаты / А. В. Марчуков. – М.: Наука, 2006. – 599 с.
146. Мейс Дж. Буремний дух розстріляного відродження / Джеймс Мейс // Сучасність. – 1994. – №12. – С. 73–83.
147. Меженко Ю. Європа чи Просвіта? / Ю. Меженко // Шляхи розвитку

- української пролетарської культури. Літературна дискусія (1925–1928). – Х. : Укр. робітник, 1928. – С. 130–132.
148. Мисик І.Г. Історія філософії в Україні : [навч. посібник]. / І.Г. Мисик. – Одеса, Фенікс, 2011. – 134 с.
149. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов : Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с.
150. Нарис історії філософії на Україні / ред. Д. Х. Острянин та ін. – К., 1966. – 223 с.
151. Новицький М. Пролетаріят і нація / М. Новицький. – Х. : Держвидав України, 1930. – 93 с.
152. Огнева Т.К. Відбиток часу в дзеркалі буття : [монографія] / Т.К. Огнева. – К. : Академвидав. – 2008. – 216 с.
153. Огородник И.В. Утверждение материализма в Киевском университете И.В. Огородник // Проблемы философии. – К., 1982. – Вип.56. – С. 53-60.
154. Огородник І.В. Історія філософської думки в Україні : [навч. посіб. для студ. гуманіт. спец. вищих закл. освіти] / І.В. Огородник, В.В. Огородник. – К. : Вища школа ; Знання, 1999. – 544 с.
155. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах : [навч.посібник] / І.В. Огородник, М.Ю. Русин ; ред. М.Ф. Тарасенко. – К. : Либідь. – 1997. – 328 с.
156. Острянин Д.Х. Розвиток матеріалістичної філософії на Україні / Д.Х. Острянин. – К. : Вища школа, 1971. – 326 с.
157. Очинський І. Проблема культури / І. Очинський // Прапор марксизму. – 1930. – №2. – С. 5–38.
158. Павлишин Л.Г. Володимир Винниченко: досвід некласичного мислення в історії української філософії / Людмила Палишин. – Тернопіль: ТИПУ ім. В. Гнатюка, 2013. – 272 с.
159. Перлін М. Фрейдизм і марксизм / М. Перлін // Життя й революція. – 1926. – №4. – С. 108–113.
160. Пелех У. Від розстріляного до замученого відродження : 1920–1960–

- 1980 роки в українській літературі : огляд життя і творчості вибраних авторів / Уляна Пелех. – Торонто : [б.в.] ; Вінніпег : Видавнича фундація Гуменюків, 1988. – 266 с.
161. Петрів О.В. Володимир Винниченко : філософський дискурс : [монографія] / О.В. Петрів. – Дрогобич : Вимір, 2007. – 164 с.
162. Плеханов Г.В. Два слова читачам-робітникам / Г.В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – С. 389–393.
163. Плеханов Г.В. Мистецтво і суспільне життя / Г.В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – 1960. – С. 165–218.
164. Плеханов Г.В. Передмова до третього видання збірника «За двадцять років» / Г.В. Плеханов // Естетика і література. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – С. 219–227.
165. Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 рік) / ред. О. Бервицький, В. Беляєв, Т. Степовий / Х. : Партвидав «Пролетар». – 1932. – 267 с.
166. Полювання на «Вальдшнепа». Розсекречений Микола Хвильовий : [науково–документальне видання] / упоряд. Ю. Шаповал. – К. : Темпора – 2009. – 269 с.
167. Попович М. В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 728 с.
168. Попович Мирослав. Червоне століття / Мирослав Попович – К. : АртЕк, 2005. – 888 с.
169. Реабілітовані історією : у 27 т. – Т. 1. Харківська область область / П.Т. Тронько, Ю.З. Данилюк, О.П. Реєнт [та ін.]. – Ч. 1. – К. ; Х. : Оригінал, 2005. – 800 с.
170. Реабілітовані історією : у 27 т. – Т. 1. Харківська область область / П.Т. Тронько, Ю.З. Данилюк, О.П. Реєнт [та ін.]. – Ч. 2. – К. ; Х. : Оригінал, 2008. – 672 с.

171. Репресоване відродження / упоряд. О.І. Сидоренко, Д.В. Табачник. – К. : Україна, 1993. – 399 с.
172. Родін В. Історіософські концепції М. Хвильового та О. Шпенглера на зламі епох : точки зіткнення і розбіжності / В. Родін // Сіверянський літопис. – 2001. – №2. – С. 114–117.
173. Роженко М. Трагедія академіка Юринця (Штрихи до історії української філософії радянської доби) / М. Роженко. – К. : Український центр духовної культури, 1996. – 192 с.
174. Розвиток філософії в Українській РСР / ред. кол. : В.Ю. Євдокименко [та ін.]. – К. : Наукова думка, 1968. – 248 с.
175. Розумний М. Микола Хвильовий та українська ідея / М. Розумний // Генеза. – 1994. – № 2. – С. 100–102.
176. Романенко О.В. Людина і світ в українській літературі доби розстріляного відродження / О.В. Романенко. – К. : «Компанія ВАІТЕ», 2006. – 98 с.
177. Рьод В. Шлях філософії : ХІХ–ХХ століття / В. Рьод ; [пер. з нім.] – К. : Дух і Літера, 2010. – 368 с.
178. Сацик І.К. Естетична концепція Миколи Зерова в контексті культуротворчого процесу в Україні : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.08 / Сацик Ігор Каленикович. – К., 2008. – 214 с.
179. Семковский С. Национальная апперцепция / С. Семковский // Наука на Украине. – 1922. – №3. – С. 114–124.
180. Семковский С.Ю. Национальная проблема / С.Ю. Семковский // Наука на Украине. – 1922. – №2. – С.15–29.
181. Семковський С. Самокритика у світлі повороту / С. Семковський // Прапор марксизму–ленінізму. – 1931. – №1. – С. 57–79.
182. Сірополко С. Історія освіти в Україні / С. Сірополко. – К. : Наукова думка, 2001. – 912 с.
183. Скрипник М. До теорії боротьби двох культур / М. Скрипник. – Х. : Держвидав України, 1928. – 71 с.

184. Скрипник М.О. Завдання культурного будівництва на Україні : Доповідь на X з'їзді КП(б)У / М.О. Скрипник. – Радянська Україна. – 1928. – № 1. – С. 5.
185. Скрипник М.О. Зближення і злиття націй за доби соціалізму / М.О. Скрипник. – Х. : Пролетар, 1931 . – 48 с.
186. Скрипник М.О. На герць. Мистецькі фронти на Україні / М.О. Скрипник. – Х. : Держвидав України, 1932. – 153 с.
187. Скрипник М.О. Нові лінії в національно-культурному будівництві / М.О. Скрипник. – Х. : Держвидав України, 1930. – 61 с.
188. Скрипник М. Проти забобонів / М. Скрипник // Молодняк. – 1931. – №7. – С. 102–108.
189. Скрипник М. Статті й промови з національного питання / М. Скрипник ; упоряд. І. Кошелівець. – Мюнхен : Сучасність, 1972. – 270 с.
190. Сталин И. Марксизм и национальный вопрос : [Електронний ресурс] / И. Сталин // Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/stal/marx_nac.php
191. Степовий Т. Буржуазні соціологічні школи (систематичний огляд і критика). Енергетична теорія суспільства / Т. Степовий //Червоний шлях. – 1926. – №5–6. – С. 137–155.
192. Степовий Т. Буржуазні соціологічні школи. Розділ II / Т. Степовий // Червоний шлях. – 1926. – №7–8. – С. 105–126.
193. Степовий Т. Буржуазні соціологічні школи. Розділ III / Т. Степовий // Червоний шлях. – 1926. – №9. – С. 125–145.
194. Степовий Т. Буржуазні соціологічні школи. Розділ IV / Т. Степовий // Червоний Шлях. – 1926. – №10. – С.122–145.
195. Степовий Т. Буржуазні соціологічні школи. Розділ V–VI / Т. Степовий // Червоний шлях. – 1927. – №1. – С. 218–243.
196. Степовий Т. Природні основи мистецького хисту / Т. Степовий. – Плужанин. – 1925. –№1. – С. 8–9.
197. Степовий Т. Питання культурної революції / Т. Степовий // Прапор

- марксизму–ленінізму. – 1932. – №5–6. – С. 68–89.
198. Степовий Т. Теорія стихійності Рози Люксембург / Т. Степовий// Прапор марксизму–ленінізму. – 1932. – №23. – С. 89–116
199. Сторожук С.В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір) / Світлана Сторожук. – К. : ВАДЕКС, 2013. – 320 с.
200. Троцкий Л.Д. Литература и революция (по изданию 1923 года) / Л.Д. Троцкий. – М. : Политиздат, – 991. – 400 с.
201. Турчина Л.В. М. Хвильовий в громадському житті України (20-ті – початок 1930-х рр.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Турчина Людмила Валеріївна. – Запоріжжя, 1999. – 235 с.
202. Урсул Д.Т., Топилина В.М. И.В. Очинский (1888–1970) / Д.Т. Урсул, В.М. Топилина ; отв. ред. А.И. Бабий. – Кишинев : Штиинца, 1979. – 125 с.
203. Федів Ю.О, Мозгова Н.Г. Історія української філософії : [підручник] / Ю.О. Федів, Н.Г. Мозгова.. – [2-ге вид]. – К. : Україна, 2001. – 520 с.
204. Феномен української культури : методологічні засади осмислення / відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. – К. : Фенікс, 1996. – 477 с.
205. Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX – XX вв. / Н.И. Лук, В.Д. Белодед, И.Г. Герасимчук и др. – К. : Наукова думка, 1990. – 268 с.
206. Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму : [зб. наук. праць] / відповід. ред. : І.П. Головаха, П.Т.Манзенко. – К.: Наук. думка, 1980. – 178 с.
207. Філософська думка в Україні : бібліографічний словник / В.С. Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. – К. : Пульсари, 2002. – 144 с.
208. Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна за 200 років / В.С.Бакіров [та ін.]. – Х. : Фоліо, 2004. – 750 с.
209. Хвильовий М. Твори : в 5. т. / М. Хвильовий ; ред., упоряд. Г. Костюк. – Нью-Йорк [та ін.] : Об'єднання Українських письменників «Слово». – Т. 1. – 1984. – 436 с. ; Т. 2. – 1980. – 399 с. ; Т. 3. – 1982. – 505 с. ; Т. 4. –

1983. – 662 с. ; Т. 5. – 1986. – 834 с.
210. Храковський Й.Н. Дослідження проблеми марксистсько–ленінської філософії на Радянській Україні в 20-ті роки дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Храковський Йосип Натанович. – Київ, 1969. – 197 с.
211. Цвілюк С. А. Український ренесанс ХХ століття : національно-культурні процеси в Україні доби революційно-демократичних змагань та комуністичної диктатури : постімперський контекст / С.А. Цвілюк. – Одеса : Астропринт, 2006. – 623 с.
212. Цимбал Б.О. Матеріали фонду Івана Багряного як джерело вивчення громадсько-політичної діяльності української еміграції (друга половина 40–х – середина 60–х рр. ХХ ст.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / Цимбал Богдана Олександрівна. – К., 2008. – 224 с.
213. Чорний І.П. Історія філософії в Україні : [навч. посіб.] / І.П. Чорний. – Чернівці : Рута, 2003. – 136 с.
214. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський ; заг. ред. В. С. Лісовий. - К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1 : Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С.Сковороди. – 2005. – 402 с.
215. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський ; заг. ред. В. С. Лісовий. - К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії. – 2005. – 263 с.
216. Шаповаленко Н.М. Форми синтезу ідейно-публіцистичного та образно-художнього начал у творах Івана Багряного : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.08 / Шаповаленко Надія Миколаївна. – Одеса, 2006. – 187 с.
217. Шерех Ю. Пороги і Запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології : у 3 т. / Ю. Шерех. – Х. : Фоліо. – Т. 1. – 1998. – 608 с. ; Т. 2. – 1998. – 367 с. ; Т. 3. – 1998. – 431 с.
218. Шерех Ю. Хвильовий без політики / Ю. Шерех Березіль. – 1991 – №9. – С. 166–174.
219. Шкандрій М. Модерністи, марксистки і нація. Українська літературна дискусія 1920–х років / М. Шкандрій ; [пер. з англ.]. – К. : Ніка-Центр,

2006. – 384 с.
220. Шугай О. Іван Багряний : нове й маловідоме : есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти / О. Шугай. – К. : Смолоскип, 2013. – Кн. 1. – 2013. – 955 с.
221. Шудрик І.О. З історії української філософської думки : [навч. посібник для студентів] / І.О. Шудрик. – Х. : Видавнича група «Академія». – 2000. – 120 с.
222. Шудрик І.О. Історія філософської думки в Харківському університеті : [монографія] / І.О. Шудрик. – Харків : Харківський державний університет харчування та торгівлі, 2013. – 318 с.
223. Шумський О. Ідеологічна боротьба в українському культурному процесі / О. Шумський. – Більшовик України. –1927 – №3. – С. 11–25.
224. Юринець В. Фрейдизм и марксизм / В. Юринець // Под знаменем марксизма. – 1924. – №8–9. – С. 51–93.
225. Юринець В. До проблеми соціалістичної культури / В. Юринець. – Червоний шлях. – 1927. – №11. – С. 106–118.
226. Юринець В. Естетика Канта в марксистському освітленні / В. Юринець // Гарт. – 1927. – № 2–3. – С. 96–122.
227. Юринець В. З нагоди нашої літературної дискусії / В. Юринець // Шляхи розвитку української пролетарської культури. Літературна дискусія (1925–1928). – Х. : Укр. робітник, 1928. – С. 185–193.
228. Юринець В. Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шеллера / В. Юринець // Прапор марксизму. – 1928. – №1. – С. 5–22.
229. Юринець В. Інтермедія / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Квітень. – Книга п'ята (135).
230. Юринець В. Г.Е. Лесінг / В.Юринець //Критика. – 1929. – №3. – С.75–90.
231. Юринець В. Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня / В. Юринець // Червоний шлях. – 1930. – №2. – С. 95–115.
232. Юринець В. Останнє слово ревізіонізму Кавтського / В. Юринець // Прапор марксизму. – 1928. – №2. – С. 5–19.

233. Юринець В. Павло Тичина : Спроба критичної аналізи / В. Юринець. – Х. : Книгоспілка. – 1928. – 116 с.
234. Юринець В. А. Про механічний і діалектичний матеріалізм / В. Юринець // Криза сучасної буржуазної науки та марксизм : збірник. – Х. : Держвидав України, 1929. – С. 64–71.
235. Юринець В. Українська жовтнева література в марксистському освітленні / В. Юринець // Більшовик України. – 1926. – №4–5. – С. 132–154.
236. Юринець В. Український філософський фронт / В. Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1923. – № 5–6. – С. 181–194.
237. Юринець В. Фальшування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі / В. Юринець // Прапор марксизму. – 1929. – № 6. – С. 5–26.
238. Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси / В. Юринець. – Х. : Держвидав України, 1930. – 235 с.
239. Юринець В. М. Хвильовий як прозаїк / В. Юринець. – Червоний шлях. – 1927. – №1 – С. 253–268.
240. Юринець Я. Біля витоків «радянської філософії» в Україні (1920–1930-ті рр.) / Я. Юринець // Наукові записки Національного університету «Києво–Могилянська академія». – Т. 63. Філософія. Релігієзнавство – 2007. – С. 74–78.
241. Юринець Я.Ю. З історії українських літературно-філософських дискусій 1920–х років : Володимир Юринець contra Микола Хвильовий / Я.Ю. Юринець. – Наукові записки Національного університету «Києво–Могилянська академія». – Т. 89. Філософія та релігієзнавство. – 2009. – С. 71–75.
242. Яхот И. Подавление философии в СССР (20–30-е годы) / И. Яхот // Вопросы философии. – 1991. – №9–10 – С. 44–68.
243. Borys J. The Russian Communist party and the Sovietization of Ukraine / J. Borys. – Stockholm, 1960.

244. Borys J. The sovietization of Ukraine. 1917–1923: The Communist Doctrine and Practice of National Self–Determination / J. Borys. – – Edmonton, 1980.
 245. Chamberlin W. The Ukraine: A Submerged Nation / W. Chamberlin. –New York, 1944.
 246. Dmytryshyn B. Moscow and the Ukraine, 1918–1953 : A Study of Russian Bolshevik Nationality Policy / B. Dmytryshyn. – New York, 1956
 247. Fisher H. Famine in Soviet Russia 1919–1922 / H. Fisher. – New York, 1927.
 248. Holubrychy V. Outline History of the Communist Party of the Ukraine // Ukrainian Review / V. Holubrychy. – 1958. –№ 6. – P. 68–125.
 249. Kolasky J. Two Years in Soviet Ukraine / J. Kolasky. – Toronto, 1970.
 250. Kostiuk H. Stalinist Rule in the Ukraine: A Study of the Decade of Mass Terror 1929-1939 / H. Kostiuk. – London, 1960.
 251. Leonhard W. The Child of the Revolution / W. Leonhard. – Chicago, 1958.
 252. Mace J.E. Communism and the Dilemmas of National Liberation: National Communism in Soviet Ukraine. 1918–1933 / J.E. Mace. – Cambridge (Mass.), 1983
-