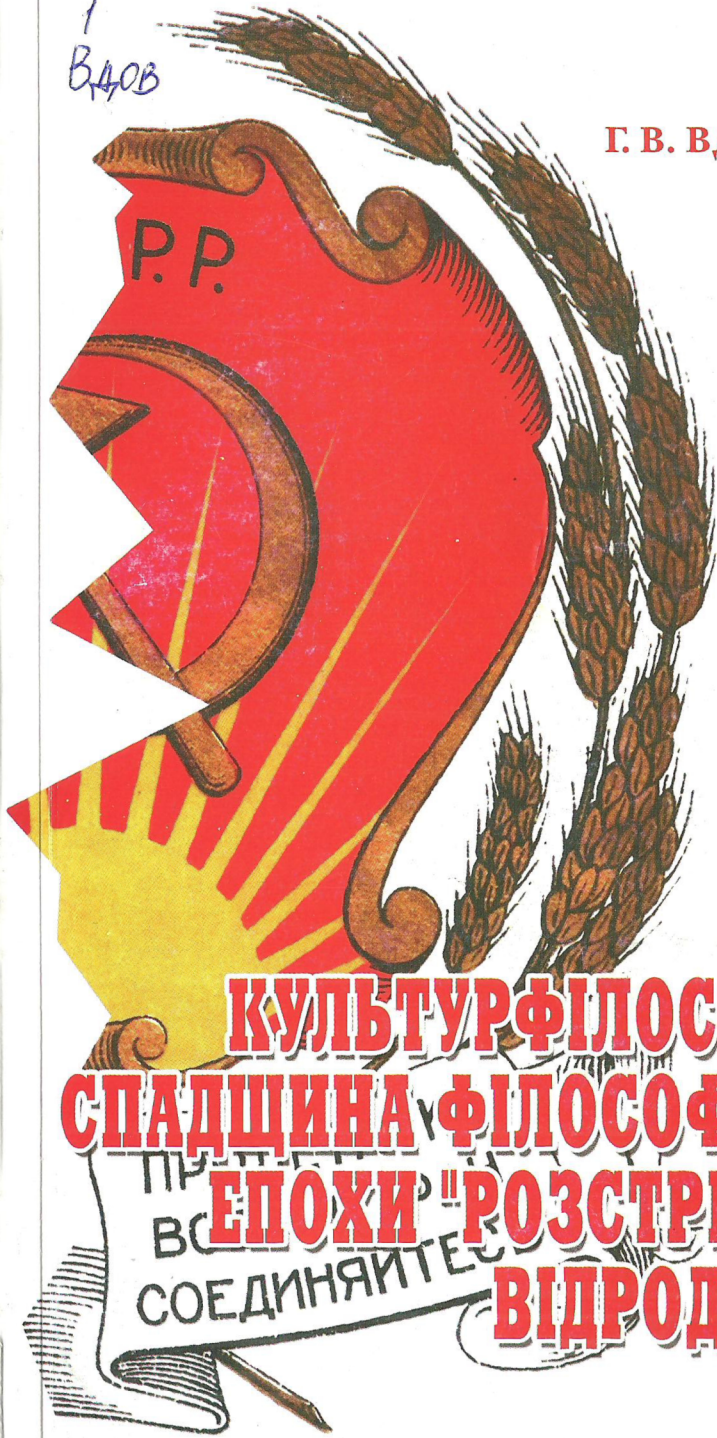


1
Вдов

Г. В. ВДОВИЧЕНКО



**КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА
СПАДЩИНА ФІЛОСОФІВ УСРР
ЕПОХИ "РОЗСТРІЛЯНОГО
ВІДРОДЖЕННЯ"**

ПР
ВС
СОЕДИНЯЙТЕС

Г. В. ВДОВИЧЕНКО

**КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА
СПАДЩИНА ФІЛОСОФІВ УСРР
ЕПОХИ "РОЗСТРІЛЯНОГО
ВІДРОДЖЕННЯ"**

Монографія

Наукова бібліотека
ім. М. Максимовича
КНУ

ІМ. ТАРАСА ШЕВЧЕНКА



1713245

Н - НОУКОВА

Ц 76.20

УДК 130.2:141(477)"192/193"

ББК 71.0:87.3(4Укр)

B25

Рецензенти:

д-р філос. наук, доц. О. І. Бойченко,
д-р філос. наук, старш. наук. співроб. С. Л. Йосипенко,
д-р філос. наук, доц. І. З. Майданюк

*Рекомендовано до друку вченою радою
філософського факультету
(протокол № 1 від 29 вересня 2014 року)*

*Ухвалено науково-методичною радою
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
23 грудня 2014 року*

*Науковий редактор
д-р філос. наук, проф. І. В. Огородник*

Вдовиченко Г. В.

B25 Культурфілософська спадщина філософів УСРР епохи "Розстріляного Відродження" : монографія / Г. В. Вдовиченко. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2015. – 511 с.

ISBN 978-966-439-834-0

Здійснено перше комплексне дослідження місця й ролі філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. на основі маловивченої наукової спадщини репресованих сталінським режимом учених харківської та київської філософських шкіл. Системно відтворено культурно-філософські ідеї та вчення понад двадцяти філософів УСРР, переважно науковців УІМЛ і ВУАМЛІН, передусім академіка ВУАН В. Юринця та члена-кореспондента ВУАН П. Демчука. Вони досліджували актуальні питання вітчизняного національного відродження початку ХХ ст. і тогочасну кризу капіталістичного устрою й культури.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться актуальними проблемами розвитку українських філософії культури й історико-філософської науки.

УДК 130.2:141(477)"192/193"

ББК 71.0:87.3(4Укр)

ISBN 978-966-439-834-0

© Вдовиченко Г. В., 2015

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2015

ВСТУП

Активне звернення багатьох вітчизняних і зарубіжних учених у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. до малодослідженої творчої й наукової спадщини тисяч репресованих у СРСР діячів українського національно-культурного відродження першої третини минулого століття мало позитивні наслідки для розвитку новітньої вітчизняної гуманітаристики. Разом із тим, якщо поставити численних представників українського культурно-мистецького життя епохи "Розстріляного Відродження", передусім письменників, присвячено чималу кількість публікацій і видань, то, фактично, усі їхні сучасники – філософи УСРР, головним чином – наукові співробітники Українського Інституту марксизму-ленінізму (УІМЛ) і Всеукраїнської асоціації марксо-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН), продовжують залишатись відомими лише надто вузькому колу фахівців. Усе ще очікують на комплексне вивчення вкрай зрідка згадувані у вітчизняних наукових і навчально-методичних виданнях з історії філософії України й досі не перевидані наукові здобутки плеяди цих, репресованих у 30-х рр. ХХ ст., творців української радянської філософії: О. Бервицького, В. Берковича, Я. Білика, Н. Білярчика, В. Бона, П. Демчука, І. Очинського, С. Семковського (Бронштейна), Т. Степового (Діденка), В. Юринця й багатьох інших. Понад сімдесят років однією з найнедослідженіших сторінок наукової діяльності всіх згаданих мислителів – провідних представників харківської і, частково, київської філософських шкіл, залишається їхнє місце й роль у формуванні філософії культури як напрямку філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст.

Більш ніж півстоліття – із середини 30-х до 90-х рр. ХХ ст., малодоступними для вітчизняних спеціалістів і читацького загалу залишалися поодинокі вцілілі раритетні примірники журналь-

них публікацій і монографічних видань філософів УСРР епохи "Розстріляного Відродження". Показово, що лише надто незначну їхню частку було відносно докладно висвітлено й розглянуто в історико-філософських студіях другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Ураховуючи те, що всі ці "репресовані" видання, зазвичай, планомірно вилучались у 30–50-х рр. ХХ ст. із бібліотек УСРР, знищувались, прирікались владою на забуття, і дотепер, за кількома винятками, неперевидані, важливими джерелами ознайомлення з науковою спадщиною згаданих учених і їхніх колег залишаються декілька випущених у 50–80-х рр. ХХ ст. монографій авторських колективів Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР і провідних вітчизняних вишів і понад півсотні фахових публікацій майже сорока їх співробітників у ряді наукових періодичних видань УРСР і, частково, РРФСР і МРСР. Усі їхні автори, з огляду, у першу чергу, на радянську цензуру, були вимушені заздалегідь ураховувати розставлені владою політичні наголоси, чому їхні праці й позначені промовистими замовчуванням і перекрученням багатьох фактів, дозволяючи тепер скласти лише досить приблизне – далеке від вичерпного й об'єктивного, уявлення про тенденції розвитку професійного філософування в УСРР перших пореволюційних десятиліть.

Вивчення наукової спадщини згаданих вище представників "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., передусім найактивніших дослідників і розробників культурфілософської проблематики – репресованих сталінським режимом академіків ВУАН В. Юринця та П. Демчука, понад п'ять десятиліть було ускладнене й, по суті, офіційно заборонене в СРСР. Однак, саме з їхніми прізвищами пов'язане поступове привертання уваги учених Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР у 60–80-х рр. ХХ ст. до теми розвитку філософії культури як напряму філософської думки УСРР. Підтвердженням цього є ряд праць І. Іваньо [160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170], у більшості з яких розпочато аналіз наукової діяльності В. Юринця. Закладаючи у статті "Володимир Юринець – дослідник мистецтва" (1970) основи юринцезнавства як одного з перспективних напрямів сучасних історико-філософських досліджень, І. Іваньо

першим із вітчизняних науковців констатував глибоке осмислення В. Юринцем культурфілософської проблематики й розроблення оригінальної культурфілософської концепції. Крім цієї статті, у журналі "Філософська думка" згодом побачили світ дві публікації – "Розробка проблем етики на Радянській Україні в період побудови соціалізму" (1979) Л. Грози та "Боротьба українських учених і діячів культури проти ідеології фашизму (30-ті – початок 40-х років)" (1980) П. Манзенка, автори яких звернули, хоч і занадто принагідну, увагу на проблему становлення філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. на матеріалах наукової спадщини саме В. Юринця та П. Демчука.

Перший розділ монографії присвячено виконанню п'яти початкових завдань нашого наукового пошуку, у першу чергу комплексному вивченню історії культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., а саме дослідженню її: галузей формування, напрямів розвитку, провідних представників та основних здобутків. На наш погляд, наукове, культурно-мистецьке та суспільно-політичне життя УСРР епохи "Розстріляного Відродження" були головними царинами соціокультурного буття Радянської України вказаного періоду та, водночас, трьома ціннісно-світоглядними полями становлення та формування української радянської культурфілософської думки. Ураховуючи попередньо досліджену нами важливу роль другого з цих полів, представленого, головним чином, вітчизняним літературним процесом першої третини ХХ ст., а саме українською літературною дискусією 1925–1928 рр., у розвитку культурфілософської думки УСРР, як і активну участь у цьому ж процесі провідних діячів КП(б)У – ідеологів політики українізації, ми поставили таке завдання – з'ясувати місце й роль розроблених у культурно-мистецькому та суспільно-політичному житті УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. культурфілософських ідей і концепцій у розвитку філософії культури як напряму тогочасної української радянської філософської думки. У той же час, ми попередньо визначили три галузі формування цього напряму – дослідження філософів УСРР з: 1) історії й теорії марксистсько-ленінської філософії, 2) історії української філософської та суспільно-політичної думок, 3) історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок.

Виходячи з комплексного вивчення малодослідженого наукового доробку провідних діячів харківської й київської філософських шкіл УСРР епохи "Розстріляного Відродження", а саме майже півтора сотень розвідок понад двадцяти дослідників проблем філософії культури – наукових співробітників філософських установ УІМЛ, ВУАМЛІН і філософсько-соціологічної секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві, ми виконали у першому розділі комплексний аналіз вісьмох розроблених ними основних напрямів їхнього культурфілософського пошуку. З огляду на те, що всі ці напрями прокладались філософами УСРР, головним чином, саме в контексті їхніх історико-філософських досліджень, ми визначили три останні завдання цього розділу монографії як встановлення результатів розроблення філософами УСРР проблематики філософії культури у їх дослідженнях із: 1) історії та теорії марксистсько-ленінської філософії, 2) історії української філософської й суспільно-політичної думки, 3) історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думки. У межах першої з галузей вони розробили два основні умовні напрями культурфілософського пошуку, як-от: 1) вивчення та розроблення філософії культури марксизму й 2) дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво. Водночас, у межах другої з цих галузей ними були розроблені три такі напрями: 1) дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст., 2) висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури того ж часу та 3) критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українській філософській і суспільно-політичній думках діаспори й УСРР.

Досліджуючи історію зарубіжних філософської та суспільно-політичної думки, філософи УСРР, водночас, проклали, із погляду автора, ще три основні умовні напрями власного культурфілософського пошуку, а саме: 1) дослідження західно-європейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст., 2) висвітлення вчень зарубіжних культурфілософів того самого періоду, 3) критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці того

часу. Ураховуючи винятково важливу роль у розроблянні, по суті, усіх цих напрямів В. Юринця та П. Демчука, ми присвятили два останні розділи монографії першому в історико-філософській думці України комплексному аналізу їхнього внеску до становлення культурфілософської думки УСРР. Визначаючи на початку другого розділу місце й роль академіка ВУАН, професора філософії В. Юринця в історії українських філософії та філософії культури, уперше класифіковано та системно досліджено: увесь відомий нині обсяг його друкованої наукової спадщини у складі понад шістдесяті одиниць матеріалів; "московський" (1920–1925) і "харківський" (1925–1935) умовні періоди його науково-педагогічної діяльності й чотири основні етапи розвитку тематики його наукового пошуку 1920–1935 рр. Уперше системно простежуючи розвиток останнього впродовж навчання В. Юринця у вишах РСФРР, а згодом науково-педагогічної діяльності в УІМЛ і ВУАМЛІН, встановлено зумовленість усього його наукового, зокрема культурфілософського, пошуку широким спектром європейських соціокультурних здобутків, головним чином епохи модерну.

Автор багатьох досліджень з історії й теорії зарубіжної наукової думки, в основному західноєвропейських: 1) філософії від античності до першої третини ХХ ст. і 2) естетики, соціології та фізики ХVІІІ – першої третини ХХ ст., зокрема автор двох перших в УСРР осяжних гуссерлезнавчої та шелерознавчої розвідок, – В. Юринець, водночас, був єдиним діячем "філософського фронту" УСРР, який постійно актуалізував у групі українознавчих публікацій проблематику вітчизняних літературного життя і філософської та суспільно-політичної думок першої третини ХХ ст. Найприкметнішим внеском В. Юринця до української філософії культури є вперше комплексно реконструйована в цій праці його оригінальна культурфілософська концепція, насамперед учення про дві – "стоїчну" й "гедонічну", форми "соціалістичної культури". Наскрізною характеристикою останньої, осмисленої з виразно антисталінської позиції тлумачення марксистської історико-матеріалістичної концепції, є принципова гуманістична ідея надкласового міжкультурного діалогу. Уперше реконстру-

юючи у цій монографії розпочату з негласної санкції ЦК КП(б)У кампанію офіційних критики й засудження В. Юринця в УСРР у 1930–1935 рр., класифіковано та висвітлено чотири її основні умовні етапи. У заключному розділі монографії також уперше комплексно досліджено місце й роль члена-кореспондента ВУАН, професора філософії П. Демчука в історії українських філософії та філософії культури. Учень В. Юринця, його колега й однодумець, він теж зробив вагомий внесок до вивчення зарубіжних філософії і філософії культури модерну.

Уперше класифікуючи та висвітлюючи основні етапи розвитку його наукового пошуку: 1) перший (1925–1929) – етап студій, переважно, із історії й теорії австромарксизму, марксизму-ленінізму; 2) другий (1929–1931) – етап вивчення, в основному, німецьких філософії та суспільно-політичної думки модерну – досліджено майже весь друкований науковий доробок П. Демчука. Поділяючи двадцять шість його досліджень на такі основні тематичні умовні групи публікацій: 1) з історії і теорії марксизму-ленінізму, 2) з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок ХІХ – першої третини ХХ ст., 3) з історії українських філософської та суспільно-політичної думок того ж періоду, – звернено особливу увагу на другу з них, передусім на цикл із п'яти статей з історії новітньої німецької філософії. Якраз у них автор системно актуалізував проблемне поле зарубіжної філософії культури модерну у контексті найдокладнішого в українській радянській філософії аналізу культурфілософських учень та оцінок широкого кола "буржуазних" мислителів Німеччини кінця ХІХ – початку 30-х рр. ХХ ст. Проводячи кризь згадані публікації головну тему свого культурфілософського пошуку – "розклад капіталізму та капіталістичної культури" й її розгляд у зарубіжних, в основному німецьких, філософії та філософії культури першої третини ХХ ст., П. Демчук, як нами встановлено, розробляв її, значною мірою, на основі тоді ще неопублікованої праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" німецького філософа-марксиста К. Зауерлянда.

Разом із тим, П. Демчук брав активну участь у ряду прикметних подій на "філософському фронті" УСРР, як-от кампаніях із публічних критики та засудження: "реформістів" і "ревізійоністів" марксизму – провідних ідеологів австромарксизму й німецької соціал-демократії, "механістів" СРСР і "білоемігрантської української філософії". Варто зазначити, що він здійснив перший у філософській думці УСРР системний історико-філософський аналіз ідей і вчень, зокрема культурфілософських, провідних українських філософів у діаспорі, насамперед І. Мірчука та Д. Чижевського, і присвятив ґрунтовну, на жаль, лише частково збережену, розвідку вивченню філософських ідей у творчості Т. Шевченка. На завершення нашого дослідження ми вперше класифікували й висвітлили всі три етапи кампанії офіційних критики й засудження П. Демчука в УСРР у 1931–1935 рр. Зазначимо, що написання та підготовка цієї книги до друку були б неможливими без повсякчасної підтримки, у тому числі й конструктивної критики, колег-викладачів із кафедри української філософії та культури і, у цілому, із філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Висловлюємо окрему подяку науковцям Центру гуманітарної освіти НАН України та співробітникам відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України. Сподіваємось, що отримані нами наукові здобутки стануть у пригоді фахівцям у галузі історії українських філософії та культурфілософської думки і сприятимуть розвитку досліджень у цих та інших царинах вітчизняної й зарубіжної гуманітаристики.

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ЯК НАПРЯМ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ УСРР 20–30-х років ХХ століття

1.1. Культурфілософська думка УСРР 20–30-х років ХХ століття: галузі формування, напрями розвитку, чільні представники й основні здобутки

1.1.1. Галузі формування й напрями розвитку культурфілософської думки УСРР 20–30-х років ХХ століття

Важливою проблемою вивчення історії філософії України й розвитку цієї наукової дисципліни є віддавна назріла потреба в розгляді питання про місце й роль у становленні української радянської філософії епохи "Розстріляного Відродження" широкого спектра вітчизняних і зарубіжних культурфілософських ідей і вчень. Водночас, вирішення цього питання є одним із головних завдань системно розпочатого, власне, лише після здобуття Україною незалежності в 1991 р. процесу відтворення історії вітчизняної культурфілософської думки. Проведений нами у статті [53] перший комплексний аналіз дослідження впродовж другої половини ХХ – початку ХХІ ст. в Україні й за кордоном культурфілософських здобутків філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. засвідчив, фактично, повну відсутність спроб, за виключенням, передусім, ряду публікацій І. Іваньо, вивчення внеску до вітчизняної культурфілософської думки репресованих сталінським режимом відомих представників "філософського фронту" УСРР. З огляду на це, майже нерозробленими залишаються й такі засадничі аспекти дослідження україн-

ської радянської культурфілософії цієї епохи, як: джерелознавчий аналіз, класифікування та системний розгляд її галузей формування й напрямів розвитку, – проведення яких стане можливим лише за умов комплексного вивчення здобутків філософії культури у всіх царинах соціокультурного буття УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст.

Визнаючи цілком зрозумілу для нас перспективність і, разом із тим, значну складність виконання цього завдання за наявного нині низького рівня розробки у сучасній історико-філософській науці цієї проблематики, вважаємо за необхідне розпочати цей розділ із розгорнутого огляду здобутків попередньо виконаного нами її аналізу на доволі представницькому обсязі матеріалів з історії наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя УСРР епохи "Розстріляного Відродження". На наш погляд, саме ці три головні царини соціокультурного буття Радянської України вказаного періоду являли собою головні ціннісно-світоглядні поля розвитку української культурфілософської думки. Варто зазначити, що найменш дослідженим із них є, на наш погляд, наукове поле розвитку вітчизняної філософії культури, представлене, в основному, здобутками творців "філософського фронту" УСРР, тоді як культурфілософські ідеї та вчення окремих діячів українського суспільно-політичного життя епохи "Розстріляного Відродження" все ж були частково досліджені. Особливої уваги заслуговує культурно-мистецьке поле розвитку культурфілософії УСРР, передусім український літературний процес кінця 10-х – початку 30-х рр. ХХ ст., у контексті якого, а саме такої найприкметнішої його події, як українська літературна дискусія 1925–1928 рр., власне, сформувалась і чітко відобразилась переважна більшість вітчизняних культурфілософських ідей і вчень досліджуваного періоду.

Ураховуючи головні підсумки виконаного нами у серії статей [48, 49, 50, 51, 52, 64, 69] і публікації [61] їхнього комплексного аналізу, пропонуємо далі панорамний огляд відповідних ідей і вчень як провідних учасників літературного процесу УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., так і ряду їх менш відомих попередників і сучасників, що дозволить визначити основні тенденції розвитку вітчизняної культурфілософської думки в царині культурно-мистецького життя УСРР. У центрі уваги постали культурфіло-

софські ідеї й концепції М. Хвильового та його апологетів, як-от неокласика М. Зерова, і, головним чином, їхніх провідних опонентів: футуриста М. Семенка, конструктивіста В. Поліщука, "пролетарського реаліста" В. Коряка, – включно з показовими оцінками всіх цих ідей і концепцій ряду їх колег-сучасників, теж, здебільшого, учасників української літературної дискусії 1925–1928 рр. У полі нашого зору опинилась і група культурфілософських ідей і вчень інших учасників вітчизняного літературного процесу 10–30-х рр. ХХ ст.: "музагетівців" Ю. Меженка й І. Майдана та "перших хоробрих" В. Елланського, В. Чумака й Г. Михайличенка, – які стояли біля витоків культурфілософської думки УСРР разом із маловідомими нині авторами програмних публікацій у журналах "Літературно-науковий вісник", "Шлях", "Книгар" та інших україномовних виданнях УНР і Української держави.

Наснажувана, значною мірою, гострою полемікою та публіцистичним доробком теоретиків вітчизняного модернізму – ідеологів "хатянства" М. Євшана (Федюшки), А. Товкачевського, М. Сріблянського (Шаповала), і їхніх опонентів, як-от, передусім, неонародника С. Єфремова, українська культурфілософська думка кінця 10-х рр. ХХ ст. вийшла на якісно нові рубежі з настанням 1917 р. і в подальші роки національно-визвольних змагань першої третини ХХ ст. В україномовній пресі й, насамперед, згаданих виданнях, було оприлюднено багато сповнених культурфілософським змістом статей як уже відомих, так і малознаних вітчизняних культурних і громадських діячів: Ф. Коломійченка, О. Агієнка, П. Стебницького, С. Єфремова, М. Грушевського, М. Зерова й інших, де порушувались численні питання розбудови наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя України після розпаду Російської імперії. Нетривалий період українського державотворення 1917–1920 рр. відбився в контексті культурфілософських роздумів над цими процесами і в публікаціях авторів місячника "Музагет" (1919) – статтях "Творчість індивідуума і колектив" Ю. Меженка та "Поезія як мистецтво" І. Майдана (Д. Загула). Як свідчать історики українського письменства О. Дорошкевич [130] і О. Білецький [142], "музагетівці" "стояли на позиціях лише національного мистецтва", тоді як "час "Музагету" являв собою *"найвищий розквіт українського активного символізму"*.

Обстоюючи націонал-патріотичну позицію, "музагетівці" засудили військову експансію РСФРР в Україну в 1918 р. Визнаючи Громадянську війну за "час болючого страждання від руїни й майже абсолютного знищення здобутків так званої "буржуазної культури", Ю. Меженко постулював чітке розрізнення, ще від епохи Середніх віків, України й Росії – "Московії", і досить критично оцінив здобутки культурного поступу останньої: "У нас на очах зараз є велика по розмірам нація, яка має претензії сказати нове слово в культурі, ще не утворивши своєї власної а разом з тим зрікшись всіх попередніх культурних здобутків її" [163, 76]. Залишаючись, по суті, ще на позиції народницького розуміння мистецтва, зокрема зауважуючи, що саме "національність диктує свої вимоги індивідуумові", і тому нема "безнаціональних культурних творців", Ю. Меженко визнав за фундамент "творчого моменту" "національний народний дух". Визнаючи за його яскравий вияв "українські події і українських героїв" фольклору Київської Русі, він протиставив їм, як чужорідні, "біліни" "Київського циклу" з "Московії". Гостро засуджуючи теорію та практику "пролеткультизму" О. Богданова – це "невдале наслідування й примітивізацію" народної творчості як "єдиної колективної творчості", Ю. Меженко наголосив, що немає творчості класової, а існує тільки творчість народу. Зауважуючи, що "людська культура" як така "виникла із бойовиська двох стихій: колективу й індивіду", він підкреслив, що "тільки нарід, яко психольогічний колектив, може бути творчим".

Розрізняючи "два обширних обсяги нашого життя" – "життя практичне" й "життя естетичне", першому з яких присвячуємо "майже всю свою діяльність", а друге – це "забава, теоретична наука й мистецтво", Д. Загул наголосив, що "практичне життя тільки в певній мірі справджує те, що в поезії мається вже як певний факт, як ідея". Підкреслюючи, що "мистецтво, головню література, сама поезія", і творять "дух часу", тоді як "вся наша культура – це витвір всіх родів мистецтва", він виключно високо оцінив історичну роль мистецтва: "Античний світ держався тільки своїм мистецтвом. Християнська культура перемогла античність тільки своєю поезією, малярством та архитектурою ... Краса – мистецтво Візантії зробило наш народ християнським. Національне відродження почалось завдяки поетичній романтиці.

Зрештою наш народ з окрема і зберіг себе від загибелі в "русскомъ море" завдяки своєму національному мистецтву, народній поезії" [211, 81]. Звертаючи окрему увагу на кризу західноєвропейської культури модерну, Д. Загул так з'ясував її головні підстави: "Футуризм є наслідок розкладу мистецтва, доказом його упадку. Культура всесвітня – це була ідеалізація буденщини, це був рожевий серпанок на лахміттю життєвих гірких правд. З того часу, як культура стала однобічною, матеріальною і виродилась в розквіт техніки, всякий ідеалізм мусів зникнути ... Однобічний матеріальний розвиток світової культури мусів привести до катастрофи, до глибокого кризису тієї культури..." [211, 88]

Чітко констатуємо, як і "музагетівці", кризу "буржуазної" культури модерну, автори статей у тижневику "Мистецтво" (1919–1920) – три "перші хоробрі" української радянської літератури, провідні діячі Української Комуністичної партії (боротьбистів) В. Елланський, Г. Михайличенко та В. Чумак, посіли, водночас, на відміну від націонал-патріотизму теоретиків "Музагету", українську націонал-комуністичну позицію, виходячи, разом із тим, із настанов марксизму і, у тому числі, ідей теоретика "Пролеткульту" О. Богданова. Визнаючи за ідеологію "перших хоробрих" "боротьбизм", або "комунізм, але в особливій суто українській інтерпретації", їхній сучасник і колега-літературознавець В. Коряк зауважив: "Отже боротьбисти не визнавали Жовтня. Вони казали: Жовтень – це московська форма комунізму, а наша – суто українська форма – це січень, це не більшовизм, а боротьбизм. І ось ця ідеологія в першу епоху нашої революції відбилася і в нашій українській жовтневій літературі ... "Нація" уявлялася як *українські* робітники й селяни ... не *радянська* Україна, а Україна *радянська*. Через те й у творах перших фундаторів української літератури позначився особливий революційний націоналізм" [193, 87]. Інший їхній сучасник і колега-літературознавець М. Самусь, визнав, що "піонери пролетарської літератури Еллан, Чумак, Михайличенко та Заливчий", спільно з "войовничим футуристом Семенком", перетворили журнал "Мистецтво" на "першу базу" "розвитку нової пролетарської літератури" в УСРР.

Найдокладніше засади культурфілософії "боротьбизму" розвинув найвідоміший із "перших хоробрих" – В. Елланський (Блакитний) – згодом член ВУЦВК, голова Держвидаву УСРР та

організатор Спілки пролетарських письменників "Гарт". Зауважуючи у статті "День пролетарської культури" (1919), що загибель "деспотичних культур" Давнього Сходу й "аристократичних культур" античності зумовило те, що "не просяклись ними маси", він наголосив, що "вихор великої пролетарської революції" має знищити "спорохнявіле буржуазне мистецтво і культуру". Переглядаючи невдовзі свій погляд на історію культури, В. Елланський підкреслив: *"Пролетарська культура – це культура передусім класова ... просякнута ідеологією і психологією пролетаріату. Це не значить, що вона одкидає все надбане за часи панування інших класів – часи феодалізму, капіталізму, які мали також культуру з властивими кожному пануючому класові рисами. Ні, пролетаріат є спадкоємцем всього надбаного людством за весь історичний шлях ... в галузі культури має він зробити величезні зміни, використавши всі елементи досвіду минулих поколінь, вивітривши весь намул класів паразитарних і об'єктивно реакційних і реорганізувавши та вдосконаливши науку, мистецтво, філософію (релігію) до ступеня культури комуністичної ... До культурної спадщини підходить він із критичизмом революціонера-матеріаліста і раціоналіста, що не визнає жодних фетишів, жодної метафізики, жодної нелогічності"* [135, 83].

Разом із тим, у вміщених у "Мистецтві" статтях двох зі згаданих вище "перших хоробрих" – "Пролетарське мистецтво" (1919) Г. Михайличенка та "Революція як джерело" (1920) В. Чумака, дуже лафосно, хоча й занадто загально, ішлося про сьогодення революційного мистецтва в УСРР і досить віддалені перспективи розбудови інтернаціональних "пролетарського мистецтва" та "пролетарської культури". Трьома визначними сучасниками і спадкоємцями ідей "перших хоробрих" – їх провідними розробниками в межах різних течій авангардного руху, були М. Семенко, В. Поліщук і М. Хвильовий – визначні ідеологи літературного процесу в УСРР 20-х рр. ХХ ст. Саме вони й були авторами найвідоміших вітчизняних соціалістичних культурфілософських утопій тієї доби, які розроблялись ними, у цілому, якраз на засадах української націонал-комуністичної ідеології. Чільний теоретик і найяскравіший представник українського футуристичного руху дореволюційного й радянського часу, митець, поет, публіцист, М. Семенко розробив у численних пуб-

ліцистичних виступах, як-от у маніфесті "Сам" зі збірки поезій "Дерзання. Поези" (1914) і ряді статей кінця 10-х–20-х рр. ХХ ст. у журналі "Мистецтво" та у виданнях київської Асоціації панфутуристів "Семафор у майбутнє. Апарат панфутуристів" і "Катафалк Мистецтва", свої, зумовлені, передусім, ідеями засновників італійських і російських футуризму й марксизму-ленінізму, концепції: "кверофутуризм", "лімітивний футуризм" і "пролетарський футуризм-панфутуризм".

Неодноразово засуджений вітчизняними літературознавцями-модерністами, неонародниками та "пролетарськими реалістами", за досить критичне ставлення до української народної культурної спадщини, М. Семенко зазвичай акцентував цю проблему у своїх виступах. Розглядаючи її і в передмові до збірки "Кверофутуризм. Поезописні" (1914), він писав: "...наше укр. мистецтво є на позорнім щаблі пошлорутини й рабськопідлеглости ... [Мистецтво] не може бути ні українським, ні яким іншим ... Ознаки національного в мистецтві – ознаки його примітивності. Кверофутуристичне мистецтво мусить бути виявом вселюдського почуття, й тонкий шар національного мистецтво вже перебуло" [171, 29]. Визнаючи за "мистецтво" переходової доби до комунізму" панфутуризм, що є, водночас, і "останній деструктивно-конструктивний, революційно-будівничий етап мистецтва", М. Семенко оголосив його головною метою "ліквідацію буржуазного мистецтва" шляхом революційної деструкції та повне й остаточне подолання "деструктивних культур" релігії і мистецтва для утвердження в безкласовому суспільстві лише одного культу – "великої техніки". Засуджуючи у статті "Міркування про те, чим шкідливий український націоналізм для української культури, або чим корисний інтернаціоналізм для неї ж" (1927) комплекс традицій української культури як "національне" – "рідне хуторянство", М. Семенко протиставив йому "інтернаціональне" – "ліву формацію" в культурно-мистецькому житті УСРР, а саме очолюваний ним панфутуристичний рух.

Із гострою критикою українського традиціоналізму виступив і ідеолог конструктивізму в літературі УСРР, співзасновник "Гарту", організатор об'єднання письменників-конструктивістів при часописі "Авангард" (1928–1929), поет, прозаїк і публіцист

В. Поліщук. Виокремлюючи у статті "Завдання доби" (1924) три, "починаючи від Котляревського", періоди історії нової української культури, уособлені ним у висловлюваннях: 1) "ми свого не цураємось", 2) "ми повинні бути культурні й свідомі національно" та 3) "у нас може бути так, як у Західній Європі, ми повинні йти за Європою, повинні бути європейцями", – він наголосив, що "українська післяжовтнева, разом з попередніми здобутками й цінностями, культура" має бути "міжнародним чинником" уже за четвертого періоду. Визначаючи його сутність, В. Поліщук підкреслив: "Однобоке приймання та наслідування з Заходу та з Росії без виміну шкодить здоровому розвитку працюючих мас. Повинна бути *циркуляція культурної крові*, щоб омивала всі члени організму – вселюдської культури працюючих. Треба взяти ту зарозумілість Європи і її "косне" відношення до півазіатського Сходу – СРСР. "Дайош Європу через культурний вимін" – ось що повинно бути лозунгом цього четвертого періоду" [241, 7]. Засуджуючи російську версію теорії боротьби двох культур, за якою "українська культура – це село, а місто – це російська культура", він зауважив, що культура УСРР "може й повинна спиратись уже й зараз на робітництво важкої й легкої індустрії" – бути "індустріальною".

Наголошуючи, що українська культура повинна "одгетькувати якомога рішуче" всі "селозовані" традиції дотеперішньої української культури", В. Поліщук визнав за мету вітчизняної історії її поступ до "вселюдської комуни, через машинізацію світу (побуту)" і "шляхом боротьби працюючих з визискувачами". Розробляючи у праці "Пульс епохи. Конструктивний динамізм, чи войовниче назадництво?" (1927) концепцію "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму", за якою "спіральність" є "основою вселенських рухів", природного та суспільного життя, тоді як "спіралізм" – це "нове всесвітнє мистецтво, що зростає внаслідок омашинення світу й зростання пролетаріату, щоб перейти до безкласовости", В. Поліщук високо оцінив у ній значення української культури в майбутньому. Зазначаючи, що українська культура "внесе свій голос у світовий хор культур тільки у формі пролетарської культури", він наголосив: "Вже й нині ті буйні початки пролеткультури, що розгортаються на радянській Україні, весь час прагнуть перестрибнути свої наці-

ональні межі. *Спочатку, через зв'язок і в корисному суперництві народів Радсоюзу, Українська культура зростатиме й поширюватиме свій вплив поза національні межі, а далі спільним акордом вона перехлюпне вінця червоних кордонів ще може й раніше, ніж жовтневий полум'я*" [242, 219].

Під час української літературної дискусії 1925–1928 рр. із гострою критикою нігілістичного ставлення до вітчизняної культурної традиції М. Семенка та В. Поліщука, але, як і вони, постулюючи ідею розвитку України як індустріальної соціалістичної країни, виступив чи не найвідоміший речник літературного авангарду УСРР, поет, прозаїк та публіцист М. Хвильовий. Один із провідних організаторів літературного процесу УСРР, він розробив свою філософію культури в серії публіцистичних виступів, головним чином у чотирьох циклах памфлетів: "Камо грядеши" (1925), "Думки проти течії" (1925), "Апологети писаризму" (1926), "Україна чи Малоросія?" (1926), – і в листах до учасника літературного гуртка київських поетів-"неокласиків" М. Зерова. Оцінюючи "хатынство" як "потенціальне західництво" та свого ідейного "предка", він, водночас, виходив з ідей К. Маркса та Ф. Енгельса й поглядів його розробників у російській суспільно-політичній думці: Г. Плеханова, В. Леніна, Л. Троцького та М. Бухаріна, – сполучених ним із історіософією Ф. Шлегеля й концепціями теорії історичного коловороту "філософа життя" О. Шпенглера та неослов'янофіла М. Данилевського. Сучасні хвильовознавці значно розширили спектр джерел культурфілософії М. Хвильового, наприклад Ю. Кочубей у статті [196] вказав на російське євразійство, а В. Плющ у публікаціях [238, 239] – на вчення Р. Штайнера й каббалістів, чим його далеко не вичерпано, хоча б з огляду на й досі не вивчене зацікавлення М. Хвильового культурною спадщиною Китаю та Індії.

Підбиваючи підсумки проведеного в серії статей [48, 49, 64, 69, 72] комплексного дослідження філософії культури М. Хвильового, визнаної нами за найвідомішу українську націонал-комуністичну марксистську утопію епохи "Розстріляного Відродження", ми так визначили основний зміст його філософії історії: "Отже, в основу свого історіософського вчення про чотири культурно-історичні типи М. Хвильовий поклав поділ усього історичного і культурного поступу народів Азії та Європи на взаємообумовлені патрі-

архальний, феодальний, буржуазний і прийдешній пролетарський цикли. Розбудова останнього з них, як колись і першого, на відміну від двох інших, є наслідком прояву творчої ініціативи, чи, за його словами, "життєвої енергії" "людського матеріалу" не Західної Європи, а народів Сходу, насамперед Китаю й Індії та, зокрема, колишніх провінцій Російської імперії – у першу чергу – України. Уже розпочатим Жовтневою революцією 1917 р., досить тривалим, перехідним до пролетарського циклу періодом національно-культурного відродження та державотворення цих народів внаслідок їх антиколоніалістської збройної боротьби з імперіалізмом і є, на думку М. Хвильового, сучасна йому доба "азіатського ренесансу", що має спровокувати європейські комуністичні революції й, отже, спільне будівництво пролетарями усіх країн соціалізму, тобто, як він пише, перехід працюючих через диктатуру пролетаріату до "царства свободи" [49, 18–19].

Ураховуючи те, що М. Хвильовий виходив, великою мірою, із поглядів ідеологів "боротьбізму", зокрема з розробленого ними проекту самостійної соціалістичної України у складі "всесвітньої федерації Радянських республік", ми так окреслили бачення ним вектору вітчизняного культуротворення в УСРР: "Проголошуючи у своїй "теорії комуністичної самостійності" України у складі СРСР позитивно оцінений ним багатовіковий процес українського націо- та державотворення невід'ємним елементом світової історії, М. Хвильовий закликав компартію активно підтримати вітчизняне національно-культурне відродження як необхідний етап на шляху УСРР до соціалізму та відзначив провідну роль у цьому процесі української пролетарської інтелігенції як суб'єкта реалізації політики дерусифікації та українізації. На підставі порівняльного аналізу ... ідейних традицій літератур народів Західної Європи та Росії, М. Хвильовий різко засудив дух "мертвого християнського дуалізму", "пасивно-песимістичний характер" російських письменства та культури в цілому, а також історичні проросійські "позадництво", культурний епігонізм" і "рабську психологію" загалу вітчизняної інтелігенції. Він наголосив на необхідності виключно західноєвропейського вектора поступу українських літератури, мистецтва і культури за умов ґрунтовного знайомства, насамперед, вітчизняних пролетарської інтелігенції, робітництва зі світовою культурною спадщиною, зокрема античної та ренесансної епох" [49, 19].

Одним із небагатьох публічних прибічників М. Хвильового під час української літературної дискусії 1925–1928 рр. був М. Зеров, який у кількох статтях, як-от: "Європа – просвіта – освіта – лікнеп" (1925), "Євразійський ренесанс і пошехонські сосни" (1925), "Наші літературознавці і полемісти" (1926) і "Перед судом методолога" (1926), – і серії листів до М. Хвильового не раз підтримав його високою оцінкою значення культурно-мистецької спадщини Західної Європи для поступу української культури. Закликаючи українців опанувати цей "культурний набуток", він зауважив: "Значить, не уникаймо і старої Європи, і буржуазної, і навіть феодальної ... освоюймо джерела європейської культури, бо мусимо їх знати, щоб не залишитися назавжди провінціями. І на звернене до нашої молоді "Камо грядеши" Хвильового відповідаймо: "Ad fontes!" Тобто йдімо до перших джерел, доходьмо кореня" [150, 69]. Полемізуючи у третій зі згаданих публікацій із опонентами М. Хвильового і, власне, своїми головними критиками – авторами розвідок "Азіятський апокаліпсис" (1926) Я. Савченком і "Література чи літературщина? (Про українських "неокласиків")" (1926) Д. Загулом, М. Зеров солідаризувався із концепцією "азіятського ренесансу". Показово, що він провів пряму паралель між нею та підтриманою ним думкою відомих російських літературознавців І. Анненського і Т. Зелінського про "нове відродження" слов'янських народів, що триватиме під впливом античної культурної спадщини.

Найприкметніша з усіх інших культурфілософських концепцій у літературному процесі УСРР 20-х рр. ХХ ст., філософія культури М. Хвильового стала, на наш погляд, головним об'єктом критики у вітчизняних літературознавчій та суспільно-політичній думках середини 20-х – першої половини 30-х рр. ХХ ст., ініційованої самим Й. Сталіним і публічно оформленої як офіційна кампанія із засудження "хвильовизму". Активну участь у ній узяли чільні представники керівництва КП(б)У та чимало літературознавців, зокрема група представляючих проурядові організації, як-от Всеукраїнську Спілку Пролетарських Письменників і Організацію комсомольських письменників "Молодняк", теоретиків художнього методу "пролетарського реалізму". Окремої уваги заслуговує її, на наш погляд, чи не

найвідоміший тоді речник – літературний критик і історик письменства, зокрема автор багатьох праць з історії української радянської літератури епохи "Розстріляного Відродження" [190, 191, 192, 193, 194, 195] та один із її провідних творців, В. Коряк. Також "перший хоробрый", який, спільно з В. Елланським, В. Поліщуком і М. Хвильовим, став співзасновником СПП "Гарт", і культурфілософські ідеї якого суттєво вплинули і на "перших хоробрый", і на світоглядно близьких до них М. Хвильового, М. Семенка та В. Поліщука, він, на нашу думку, є показовим прикладом поступового вимушеного трансформування ідеологів українського націонал-комунізму в апологетів сталінізму.

У опублікованих 1919 р. у тижневику "Мистецтво" статтях "Нове мистецтво (Твердження)" і "Чистилище" він виступив з обстоюваної "першими хоробрими" позиції українського "боротьбізму" – націонал-комунізму, зокрема піддав у другій зі згаданих статей гострій критиці "слов'янофільський месіанізм" у російській культурі пореволюційної доби та постулював культурфілософське бачення України як "перехрестя культур латинської і візантійської" та як "чистилища" – "конденсатора нової величезної акції революції" і "першої хвилі революції на заході Європи". У 1921–1923 рр. один із постійних авторів і ідеологів місячника "Шляхи мистецтва", редколегія якого гостро засудила "буржуазний лад" і "національну неволю" як дореволюційні "пута" вітчизняної культури й обстоювала ідеал єдиної пролетарської "школи мистецтва комуністичного", В. Коряк приділив у своїх статтях, як-от "Місто в українській поезії" (1921) і "Наукова критика" (1923), особливу увагу аналізу ідейно-художнього формування українського літературно-мистецького модернізму дореволюційної, революційної, пореволюційної епох. Та якщо в статтях у "Мистецтві" він підкреслював, що "шлях пролетарського мистецтва" веде до "нового типу гармонійної людини", і соціалістична культура – це "атмосфера" "вільних бійців людства, що перемагають світ", а в "Шляхах мистецтва" пропагував ідеал "театралізації цілого життя" – "великої масової дії" безкласового суспільства, то вже на початку 30-х рр. ХХ ст. був змушений кардинально переглянути ці погляди.

Обвинувачуючи колишніх односторонніх "боротьбистів", у буржуазному націоналізмі, В. Коряк зрікся власної ідеї, що "найкращі виразники колективної душі" і творці мистецтва – не "суспільні класи", а "таланти та генії", і визнав пролетаріат і селянство, як класи, за керівників і провідних учасників культуротворення в СРСР. Оголошуючи "пролетарський реалізм" "відповідним психо-ідеологією сучасного авангарду робітничого класу" вищим синтезом, чи то заснованою на матеріалістичній діалектиці системою художнього світовідчуження, він підтримав сталінський проект планової розбудови "індустріальної пролетарської культури". Свій внесок до розроблення засновків "пролетарського реалізму" зробили, водночас, не менш відомі на той час в УСРР, ніж В. Коряк, його колеги-літературознавці Б. Коваленко та С. Щупак, які були одними з провідних критиків М. Хвильового в українській літературній дискусії 1925–1928 рр. Закидаючи М. Хвильовому, що його "активний романтизм" є "неприховано реакційний", Б. Коваленко визначив "пролетарський реалізм" як стиль, заснований на "класовій психо-ідеології пролетаріату, на філософії діалектичного матеріалізму". Розглядаючи цей стиль як ідеал "наскрізь реалістичного класу пролетаріату", С. Щупак закинув М. Хвильовому "псевдомарксизм". Однак і М. Хвильовий, і ці його опоненти стали жертвами сталінського режиму, який декретував на I Всесоюзному з'їзді письменників СРСР (1934), як єдиний офіційний, художній метод "соціалістичного реалізму".

Яскраво відображаючи кардинальні культурні та суспільно-політичні зміни в бутті України епохи вітчизняних національно-визвольних змагань першої третини ХХ ст., культурфілософське вчення згаданих вище українських мислителів постало на основі сполучення ідей марксизму та його філософії культури зі здобутками культурфілософських пошуків провідних діячів літературно-мистецького модерну в Росії й Західній Європі. Активно розвиваючи ідеї "хатянського" – антинародницького і проєвропейського, вектору вітчизняного культуротворення в контексті теоретичного розроблення настанов провідних течій зарубіжного літературно-мистецького модерну, передусім футуризму і конструктивізму, "перші хоробрі" та їхні колеги – від М. Хвильового,

В. Поліщука, М. Семенка й до теоретиків "пролетарського реалізму", постулювали свої авангардні культурфілософські концепції на основі осмислення марксизму-ленінізму з погляду українського націонал-комунізму. Цілеспрямоване переривання зазначеної – основної, тенденції поступу філософії культури УСРР сталінським режимом наприкінці 20-х рр. ХХ ст. було завершено, уже під час епохи реконструкції, її цілковитим знищенням. Українські націонал-патріотична позиція "музагетівців" і націонал-комуністична "боротьбистів" і всіх їхніх однодумців, обстоюючі роль України як суб'єкта самостійних культуро-, націо- та державотворення, були неприйнятними для Й. Сталіна як ідеолога радянського імперіалізму.

Як нами встановлено, ці вітчизняні культурфілософські ідеї та вчення, фактично, не справили потужного змістовного та формального впливу на філософію культури як напрям філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Єдиним зауваженням показовим винятком, власне, є попередньо частково висвітлений нами у статті [72] досі ґрунтовно не досліджений у науці вплив філософії культури М. Хвильового на культурфілософські ідеї та вчення В. Юринця. Ми також встановили його обізнаність із культурфілософськими вченнями М. Семенка та В. Поліщука. Водночас теж досі малодослідженою сторінкою історії культурфілософської думки УСРР є науково-публіцистична спадщина тісно пов'язаного з "філософським фронтом" УСРР ряду провідних діячів КП(б)У – науковців УІМЛ, передусім члена Політбюро ЦК КП(б)У, ідеолога українізації М. Скрипника та групи його колег, головним чином Є. Гірчака й А. Хвилі. Показово, що в центрі їхньої критичної уваги в багатьох виступах і публікаціях 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. – у контексті осмислення та популяризації ними філософії культури марксизму-ленінізму, не раз опинялись культурфілософські ідеї й концепції М. Семенка, В. Поліщука та, головним чином, М. Хвильового, постать якого була одним із символів протистояння ідеологів і апологетів українського націонал-комунізму централістсько-русифікаторській політиці Генерального секретаря Політбюро ЦК ВКП(б) Й. Сталіна.

Переходячи до висвітлення розвитку культурфілософських ідей і вчень у царині вітчизняного наукового життя 20–30-х рр. ХХ ст., звернемо увагу саме на філософську думку УСРР, де, згідно з під-

сумками наших досліджень, у другій половині 20-х рр. ХХ ст. тривав процес активної розробки проблем філософії культури. Вагомий внесок до вивчення історії "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. зробили у 60–80-х рр. ХХ ст. насамперед три його колишні, уцілілі під час масових антинародних репресій сталінського режиму, представники – професори філософії Я. Блудов, М. Логвин і М. Юшманов. На той час молоді співробітники Інституту філософії ВУАМЛІН, які теж зазнали переслідувань у 30-ті рр. ХХ ст., вони згодом висвітлили у своїх публікаціях, у першу чергу статтях: [28] Я. Блудова, [207] М. Логвина і [393, 395] М. Юшманова, – становлення філософських науки, освіти та культури в УСРР як безпосередні учасники тих подій. Виходячи з підсумків їхніх досліджень і ураховуючи головні здобутки на цьому напрямі наукового пошуку фахівців з Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР, передусім серію їхніх досліджень [205, 223, 257], висвітливо основні сторінки історії "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. З'ясовуючи загальну специфіку становлення української культурфілософії як напряму розвитку філософії Радянської України епохи "Розстріляного Відродження", ми вперше класифікуємо її та звернемо окрему увагу на малодосліджені обставини її формування.

Наводячи у публікації "Українська філософська думка у 20–30-ті рр. ХХ ст." панорамну характеристику розвитку тогочасного філософського життя в Києві, ми так у цілому оцінили його: "У перші роки існування Української академії наук у Києві (1918–1921), реорганізованої з червня 1921 р. у Всеукраїнську академію наук, у її складі не було структурних одиниць філософського профілю, хоч планувалося, що її історично-філологічний відділ займатиметься і філософськими дисциплінами ... Упродовж 20-х рр. ХХ ст. у Києві почали досліджувати проблематику філософських дисциплін такі пов'язані з ВУАН інституції, як семінар із 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 й ін. 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, а в 1934 р. її було реорганізовано в Комісію філософії під керівництвом академіка Семена Семковського (Бронштейна) (1882–1937) зорієнтовану на ідеологічне обслуговування сталінського режиму..." [62, 529].

Безпосередній свідок та учасник цих подій, М. Юшманов так описав у статті "Матеріали до історії філософських установ на Україні" (1965) цей етап в історії київської філософської школи: "У 1926 році в Києві була створена кафедра марксизму-ленінізму при Українській академії наук. Робота кафедри проводилась у трьох напрямках: науково-дослідному, по підготовці нових кадрів і по пропаганді марксизму. При кафедрі було три секції – філософії, економіки та історії. Філософсько-соціологічною секцією керував С. Ю. Семковський. У 1927 році за постановою Київського окружного партії кафедра була реорганізована в Київський філіал Інституту марксизму-ленінізму, а потім – у філіал ВУАМЛІНу. Директором філіалу був академік О. Камишан, заступником директора – професор М. Нирчук. Значну роботу по пропаганді марксистсько-ленінської філософії і по розробці актуальних філософських проблем вела група керівників кафедр вищих навчальних закладів: професори М. Нирчук, Є. С. Шабліовський, С. Г. Лавров, А. П. Загорулько, С. П. Львович, К. П. Ярошевський, Я. С. Розанов, І. Очинський та інші" [395, 182]. Значно докладніше розглядаючи процес формування київської філософської школи першої третини ХХ ст. у публікації "Історія філософських установ на Україні в період 1920–1966 рр." (1968), як-от висвітлюючи діяльність згаданої філософсько-соціологічної секції, він також згадав про розвиток філософських науки й освіти і на кафедрах філософії ряду вишів Києва тих років.

Водночас, М. Юшманов звернув у цих публікаціях головну увагу на історію саме харківської філософської школи першої третини ХХ ст., передусім на діяльність філософсько-соціологічного відділення УІМЛІ, науковці якого, із нашого погляду, зробили основний внесок до філософії культури у філо-

софській думці УСРР і були її творцями. Висвітлюючи головні віхи історії цієї провідної вітчизняної радянської філософської установи 20-х рр. ХХ ст., ми зауважили: "У 1921 р. розпочала діяльність організована й очолювана С. Семковським Науково-дослідна кафедра марксизму і марксознавства, яка мала розробляти та популяризувати питання діалектичного й історичного матеріалізму, готувати філософські кадри. Через рік її було реорганізовано в Український інститут марксизму, із 1924 р. – Український інститут марксизму-ленінізму, філософсько-соціологічний відділ якого був представлений кафедрами філософії та соціології. Згідно з постановою ЦК КП(б)У з 1931 р. – це вже Всеукраїнська асоціація 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. Проіснував він до 1936 р., коли багатьох його співробітників, як і співробітників ВУАН, інших наукових установ, вищих навчальних закладів, передусім Харкова і Києва, було репресовано" [62, 529].

Висвітлюючи склад згаданого відділення часу його розквіту – кінця 20-х рр. ХХ ст., М. Юшманов згадав, по суті, усіх основних представників харківської філософської школи – власних колег, наукова спадщина яких є головним об'єктом аналізу в нашому дослідженні: "Керівним органом філософсько-соціологічного відділення була затверджена Президія в складі: С. Ю. Семковського (голова), Р. С. Левіка, В. О. Юринця (заступник голови), В. І. Берковича, Я. С. Блудова, Н. В. Білярчика, О. А. Бервицького, Є. О. Фінкельштейна, С. Г. Генеса, Ф. І. Беляєва, Г. Ф. Овчарова, Ю. Н. Мазуренка. Керівником кафедри філософії був С. Ю. Семковський. В складі кафедри були: дійсний член кафедри В. О. Юринець, члени-кореспонденти кафедри В. Ф. Асмус, Р. С. Левік і Я. С. Розанов та наукові співробітники кафедри – Я. Г. Білик, З. І. Лузіна і В. І. Чучмарьов ... Керівником кафедри соціології був ... В. О. Юринець, до складу цієї кафедри входили: С. Ю. Семковський, Т. К. Степовий, Ю. П. Мазуренко, А. А. Хвиля та П. І. Демчук" [393, 492–493]. Чимало цих учених зробили значний внесок до розвитку філософії культури, попереднє дослідження якого у серії статей [55, 56, 57] дозволило нам прийти

до висновку про провідну роль наукових співробітників філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, насамперед В. Юринця та П. Демчука, у становленні новітньої вітчизняної культурфілософської думки.

Виходячи з отриманих у цих публікаціях підсумків першого комплексного вивчення філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., ми з'ясували, що трьома галузями її формування є дослідження харківської і, частково, київської філософських шкіл із: 1) історії та теорії марксистсько-ленінської філософії, 2) історії українських філософської та суспільно-політичної думок, 3) історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Цікаво, що в розглянутих нами майже ста п'ятдесяти публікаціях понад двадцяти дослідників проблематики філософії культури на українському радянському "філософському фронті" й, у першу чергу, наукових співробітників філософських установ УІМЛ, ВУАМЛІН і філософсько-соціологічної секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві, історія вітчизняної культури вперше стала об'єктом системного наукового україномовного філософського аналізу в контексті вивчення історії світової культури. В основній частині цих досліджень, а саме понад шістдесяти розвідках В. Юринця й майже тридцяти публікаціях П. Демчука, було вдало виконано спроби перших у філософській думці УСРР фахових розробок оригінального культурфілософського вчення й культурфілософського аналізу європейського культуротворення від античності до модерну. У межах згаданих галузей на початку 20-х рр. ХХ ст. почали формуватись вісім уперше попередньо досліджених нами в циклі статей [55, 56, 57] напрямів розвитку культурфілософії у філософській думці УСРР.

У першу чергу, у публікації "Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження марксизму-ленінізму" ми дослідили такі два представляючі цю галузь основні умовні напрями: 1) вивчення і розробка філософії культури марксизму, 2) дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво. У розглянутій уже в статті "Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження історії українських філософії і суспільно-політичної думки"

наступній із цих галузей ми виокремили три такі основні умовні напрями становлення філософії культури як напряму філософської думки УСРР: 1) дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини ХХ ст., 2) висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури того ж часу, 3) критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософії та суспільно-політичній думці діаспори й УСРР. Водночас, у висвітленій у статті "Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження історії зарубіжних філософії та суспільно-політичної думки" третій згаданий галузі нами було виокремлено ще три – останні, відповідні умовні напрями: 1) дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., 2) висвітлення вчень зарубіжних культурфілософів того ж періоду, 3) критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці цього часу.

Закладаючи протягом неповного десятиліття – середини 20-х – першої третини 30-х рр. ХХ ст., як періоду прискороного переходу СРСР від епохи непу до "реконструктивної епохи" сталінських "перших п'ятирічок", і, разом із тим, великого терору, підвалини новітньої української філософії, діячі "філософського фронту" УСРР і, головним чином, саме харківська філософська школа, зробили за цих доволі складних умов багато в чому й досі цінний внесок до розвитку вітчизняної культурфілософії. Однак, перед тим, як перейти до його розгляду, звернемо увагу й на такий маловивчений аспект теми нашої роботи, як аналіз та оцінювання філософами УСРР тих років стану справ в українських філософських науці, освіті й культурі. На наш погляд, це дозволить значно об'єктивніше зрозуміти головні чинники досить суперечливого перебігу їхнього розвитку, що знайшло своє яскраве відображення і в царині культурфілософських студій на "філософському фронті" УСРР. Показово, що чимало його представників не раз звертали увагу на питання розвитку філософського життя в УСРР і в СРСР у цілому, наводячи у своїх статтях численні, часто взаємовиключні, зауваження з цього приводу. Крім ряду показових – позитивних, оглядів філософського життя в УСРР і СРСР у статтях "Білоемігрантська українська філософія" П. Демчука і "Філософський фронт на Україні" (1930)

В. Юринця, збереглись маловідомі свідчення їх самих і кількох їхніх колег, які й увиразнюють офіційно замовчані складнощі поступу української радянської філософії, у тому числі культу-рфілософської думки, як її напрямку.

Ще за рік до виходу в світ згаданої вище його публікації, П. Демчук відзначив у статті "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" (1928), що "ми маємо діло з затримкою розвитку діалектичного матеріалізму" в УСРР: "...тепер у нас на Україні загалом справа з викладанням діалектичного матеріалізму по ВУЗ'ах та різних школах стоїть так кепсько, що здебільша від діалектичного матеріалізму лишилось одне слово, одна назва, а навчають там усього іншого, і особливо буйно процвітає вульгарний, спрощений механістичний матеріалізм..." [124, 143–144]. Дещо згодом, уже у вступі до збірника своїх статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), він наголосив: "Не маючи на увазі входити тут в детальну критичну аналізу того, що в нашій літературі є про найновішу буржуазну філософію, та філософію сучасної соціал-демократії, ми мусимо, однак, зазначити, що справа критичної розробки сучасної буржуазної філософії зараз у нас не на тій висоті, на якій вона повинна стояти" [105, ХХІХ]. Якщо в цих публікаціях вказано лише на вагомні недоліки в навчальному процесі та науковій роботі в філософських установах УСРР 20-х рр. ХХ ст., то вже у наведеному в рецензії "Під стягом войовничого матеріалізму (З приводу збірника "Войовничий матеріаліст")" (1929) Г. Овчарова огляді "розвитку марксистської філософії на Україні" цього десятиліття було відверто констатовано досить критичний стан справ на "філософському фронті" УСРР у цілому.

Виходячи з позиції ідеолога українізації й українського націонал-комунізму – Народного комісара освіти УСРР М. Скрипника, автор статті – представник його найближчого оточення й один із провідників українізації в царині вітчизняної гуманітарної освіти 20-х рр. ХХ ст., зауважив, що розвиток філософії в УСРР "відбувався за умов незначного зв'язку з процесом розвитку української національної культури", і наголосив: "Отже, за таких умов філософія на Україні не була якось оформленою і мала дуже мале самостійне значення, являючи собою лише час-

тину філософії російської, спеціальні завдання перед нею не стояли" [227, 224]. Вказуючи на показові "брак та невідповідність марксистських філософських сил" УСРР початку 20-х рр. ХХ ст. і зауважуючи, що на той час філософська думка УСРР "стала перед своєрідною формою кризи", а виправлення цієї ситуації можливе завдяки "створенню між філософією та процесами наукового та культурного життя на Україні, так би мовити, живого зв'язку", Г. Овчаров підкреслив: "Останні роки, коли вже Український Інститут Марксизму-Ленінізму дає свої перші призови, у значній мірі дали початок розв'язанню цієї проблеми ... В цьому напрямку ми ще стоїмо перед труднощами ... Варт відзначити хоч би те, що потяг до вивчення філософії йде досить мляво і останні два роки Інститут Марксизму не має поповнення аспірантського складу філософських семінарів. Це теж своєрідна форма кризи, якої ми ще далеко не пережили і що має своє коріння" [227, 225].

Роком пізніше колега В. Юринця та П. Демчука по УІМЛ Я. Білик констатував, у розвиток цієї тези, у статті "Діалектичний матеріалізм у системі готування кадрів" (1930) "надзвичайно критичний" стан із "філософськими кадрами" у вишах УСРР: "Які установи в нас на Україні готують ці кадри? Насамперед Український Інститут Марксизму-Ленінізму в Харкові та досі київська науково-дослідча кафедра Марксизму Ленінізму. Але і тут, і там філософські відділи завжди були найменші щодо кількості аспірантів" [17, 189]. Розвиваючи цю думку, він чітко унаочнив кризову ситуацію в царині вищої філософської освіти в УСРР у 20-х рр. ХХ ст.: "Інститут Марксизму-Ленінізму навіть не щороку випускає філософів, так само як не щороку набирає аспірантів на філософський відділ. Та й за тих сприятливих років, коли випуски були, у цих випусках були одиниці й за всі роки існування інституту Марксизму (а перед тим іще й кафедри марксознавства) випущено на Україні кваліфікованих наукових робітників, що закінчили аспірантський стаж на філософському відділі і що можуть викладати діалектичний матеріалізм по ВИШ'ах, усього якийсь десяток, та й ті не всі працюють на педагогічній роботі. Так само негаразд стоїть справа й із прийманням. Були роки, коли зовсім не приймали на філософський відділ, а в роки сприятливі

приймали також одиниці. Це все свідчить, що ми проблеми філософських кадрів не тільки не розв'язуємо, а навіть не поставили її на порядок денний" [17, 189–190].

Показово, що позиція Я. Білика, згідно з якою "здебільшого справа вивчення діалектичного матеріалізму аспірантами науково-дослідчих кафедр і Інститутів" в УСРР "не поставлена зовсім", знайшла підтвердження не лише у періодиці, а саме в серії дописів кінця 20-х рр. ХХ ст. до журналу "Студент революції" студентів низки українських вишів, але і на "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р. Визнаючи у своїй промові на ньому рівень "готування кадрів" та "роботи в наших вишах" за "одну з основних хиб філософського керівництва, як в Москві, так і в Харкові", Н. Дувальчук так вкрай негативно оцінив рівень викладання філософських дисциплін у закладах вищої освіти УСРР у цілому: "Що ж ми маємо на сьогодні в наших вишах? Обурливе становище. Виші працюють без програм, без підручників. Без керма і без вітрил. Викладати сьогодні діямат – ленінізм у вишах, це – найтяжча робота. А допомога від нашого філософського керівництва була? Чортма. Адже у нас, на Україні, стався всесоюзний скандал з програмами соціально-економічних дисциплін ... Це сталося тому, що колишнє філософське керівництво не ставило своїм завданням допомогти нашій партії в роботі над готуванням кадрів ... Виші буквально криком кричать про програми підручників і взагалі про допомогу від нашого філософського керівництва" [240, 95–96]. Багато в чому кон'юнктура – зумовлена боротьбою різних груп на "філософському фронті" СРСР тих років, ця критика, проте, відобразила дійсно досить складну ситуацію на ньому.

У тому ж 1931 р. – році сталінського ідейного "повороту" на "філософському фронті" СРСР, цей занепад філософських науки, освіти й культури в УСРР поглибився та переходив до фази їхнього повного розкладу в другій половині 30-х рр. ХХ ст. Висвітлюючи ці події у публікації "Українська філософська думка у 20–30-ті роки ХХ ст.", ми так з'ясували їхній основний зміст: "Утвердження в СРСР у 30-ті роки ХХ ст. сталінського тоталітаризму спричинило різкі негативні зміни: було репресовано значну кількість філософських кадрів, закрито Інститут філосо-

фії, у всіх вузах, 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", у якому філософія зводилася до викладу включеної до "Короткого курсу історії ВКП(б)" праці *Сталіна "Про діалектичний та історичний матеріалізм"* [62, 531]. На жаль, багатообіцяючий процес формування вітчизняної філософської, зокрема і культу-рфілософської, традиції в УСРР, у контексті якого й постали перші українські й, водночас, україномовні мережа закладів філософських науки й освіти та філософські наукові школи, був свідомо перерваний сталінським режимом у 30-х рр. ХХ ст. у спосіб провокування конфронтації та проведення масових репресій на "філософському фронті" СРСР.

1.1.2. Чільні представники й основні здобутки філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х років ХХ століття

У шістьох циклах статей 2006–2015 рр. ми виконали комплексний аналіз більшості друкованих матеріалів з історії філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. і, у першу чергу, опублікованого наукового доробку згаданих вище наукових співробітників філософських установ УІМЛ, ВУАМЛІН і філософсько-соціологічної секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві, передусім В. Юринця, П. Демчука та їхніх колег: О. Бервицького, В. Берковича, Я. Білика, Н. Білярчика, Я. Блудова, В. Бона, І. Очинського, С. Семковського, Т. Степового й ін. Він дозволяє стверджувати, що ці науковці, які представляли харківську та, частково, київську філософські школи першої третини ХХ ст., заклали підвалини і зробили головний внесок до розвитку філософії культури як напряму української радянської філософської думки епохи "Розстріляного Відродження". Особливої уваги заслуговує й відповідний внесок, зроблений представниками інших кафедр та інститутів УІМЛ і ВУАМЛІН – М. Скрипни-

ком, Є. Гірчаком, А. Хвилею, і їхніми окремими колегами із проводу КП(б)У, насамперед В. Затонським. Крім того, активну участь у науковій діяльності саме харківської філософської школи брали в той час окремі, у тому числі й широковідомі, представники природничих наук, передусім біолог І. Поляков, які мали певний вплив на розвиток вітчизняної культурфілософії у філософській думці УСРР.

Разом із тим, потрібно згадати й іншу групу представників цієї школи – філософів, колег В. Юринця та П. Демчука, які відіграли важливу роль у санкціонованій ЦК КП(б)У на початку 30-х рр. ХХ ст. кампанії публічних критики й засудження цих двох визначних учених, насамперед того ж О. Бервицького, а також: Ф. Беляєва, О. Васильєву, М. Логвина, А. Сараджева, М. Шовкопляса й ін. Піддаючи замовній гострій критиці, у контексті засудження всього наукового пошуку В. Юринця та П. Демчука, не в останню чергу їхні культурфілософські ідеї та вчення з метою, як зазначила, наприклад, О. Васильєва у статті "Проти націоналістичної фальсифікації матеріалістичної діалектики" (1934), "викрити ті методи і шляхи, якими українська контрреволюція й її представники просували свої ідеї в царині філософії", вони, водночас, не раз вдавались до висвітлення культурфілософської проблематики. Показово, що ці, згодом, переважно, теж репресовані, науковці навели в багатьох своїх відверто заполітизованих, інспірованих владою публікаціях-доносах чимало прояснюючих їхню реальну позицію міркувань, уможливлуючих значно глибше розуміння трагічної історії "філософського фронту" УСРР і зламаних доль її майже всіх призабутих діячів. Розглянемо, насамперед, внесок до розвитку культурфілософської думки УСРР співробітників філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, а саме: С. Семковського, В. Юринця, П. Демчука й ряду їхніх колег.

Одним із чи не найвідоміших у ті роки представників філософських кіл УСРР і, у цілому, СРСР був один із засновників українського "філософського фронту": знаний дослідник і популяризатор марксизму, упорядник однієї з перших радянських "Марксистських хрестоматій" і автор марксознавчих розвідок, зокрема "Що таке марксизм. Дарвін і Маркс" (1923) і "Нарисів із

філософії марксизму" (1924), очільник президії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, керівник кафедри філософії цього відділу, доктор філософських і соціологічних наук та академік ВУАН, – С. Семковський (Бронштейн). Засновник згаданої вище Науково-дослідної кафедри марксизму та марксознавства в Харкові, фактичний очільник її філософсько-соціологічної секції – цієї першої філософської установи УСРР, С. Семковський брав активну участь у науковому житті УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. і як викладач багатьох вишів Києва й Харкова, керівник кафедри європейської культури при Харківському інституті народного господарства, голова наукового комітету Укрголовпрофосвіти Наркомату просвіти УСРР, очільник філософської комісії соціально-економічного відділу ВУАН і член ВУЦВК. У полі його зору в перші роки існування "філософського фронту" УСРР по-стали культурфілософські вчення як К. Маркса, так і кількох його відомих ідейних попередників, апологетів і критиків.

Розробляючи саме тоді тему "Діалектичний матеріалізм як філософська система", підсумком чого стали, зокрема, і три його статті про філософію Л. Фейєрбаха й ряд інших праць, як-от "Діалектичний матеріалізм і принцип відносності" (1926), С. Семковський звернув принагідну увагу і на проблеми історії й теорії культури, зокрема на філософію культури марксизму в праці "Що таке марксизм. Дарвін і Маркс", а в двох публікаціях із "Нарисів із філософії марксизму", передусім статті "Апостол войовничого матеріалізму" (1922), піддав критиці засновки філософії культури О. Шпенглера. Крім того, у статті "Національна аперцепція" із того ж видання він, виходячи із ґрунтового критичного аналізу культурфілософських ідей чільного "австромарксиста" О. Бауера, актуалізував проблему діалектики зв'язку між національними та світовою культурами, яку також розробляв і в працях "Націоналізм, інтернаціоналізм, космополітизм" (1918) і "До філософії національної проблеми" (1923). Якщо загальний внесок С. Семковського до культурфілософської думки УСРР, у цілому, доволі незначний, то два його близькі колеги, найвідоміші представники "філософського фронту" УСРР тих років – академік ВУАН В. Юринець і член-кореспондент ВУАН П. Демчук, якраз і були, на наш погляд, провідними представниками культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст.

Із огляду на те, що комплексному вивченню наукової спадщини та внеску обох цих учених до вітчизняної філософії культури ми присвятили подальші розділи роботи, побіжно висвітлимо їх основний зміст. Вихованець Львівського університету й кількох вишів Західної Європи та РСФРР В. Юринець переїхав у 1925 р. до Харкова, де став одним із провідних представників філософської думки УСРР. Співробітник кафедр філософії та соціології філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, зокрема заступник його голови С. Семковського й, разом із тим, завідувач другої з цих кафедр, а невдовзі – завідувач і кафедри діалектичного матеріалізму Інституту Червоної Професури філософії ВУАМЛІН і перший голова Українського товариства "Войовничий матеріаліст-діалектик", професор філософії В. Юринець зробив найбільший внесок до культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Активний учасник не лише наукового, але й літературно-мистецького життя Радянської України, зокрема член редколегій ряду найвідоміших журналів УСРР – "Більшовик України", "Прапор марксизму", "Критика", і, крім того, дописувач цих і кількох інших вітчизняних періодичних видань, учений є автором понад шістдесяти відомих нині публікацій. У них, переважно статтях з історії й теорії ряду вітчизняних і зарубіжних гуманітарних і природничих наук, він найактивніше за всіх своїх вітчизняних колег актуалізував, по суті, усі основні напрями досліджуваної ними культурфілософської проблематики.

В. Юринець, із нашого погляду, виявився тим єдиним представником української радянської філософії цієї епохи, який, у контексті аналізу проблематики філософії й інших дисциплін на основі сполучення методів і здобутків марксизму-ленінізму й ряду провідних напрямів і шкіл зарубіжної філософії ХІХ – першої третини ХХ ст., розробив власну філософію культури, зокрема вчення про "тип соціалістичної культури". Досить докладно досліджуючи західноєвропейську філософію культури модерну, він доволі плідно опрацьовував всі виокремлені нами напрями культурфілософської думки УСРР із позиції завуальованого радянською політичною риторикою діалогу з найширшим спектром європейських наукових, культурних і суспільно-політичних традицій. Цим, на наш погляд, і пояснюється пріо-

ритетне зацікавлення згаданих вище дослідників культурфілософської спадщини філософів УСРР епохи "Розстріляного Відродження" науковими здобутками саме В. Юринця. Найпоказовішим і, власне, єдиним предметним прикладом системного прояву наукового інтересу до його спадщини, який, по суті, ілюструє специфіку дослідження радянськими науковцями історії "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., є, на нашу думку, юринцезнавчий доробок І. Іваньо, виразно позначений, на жаль, явною даниною політичній кон'юктурі в СРСР епохи "брежневського застою".

Однодумцем В. Юринця, який плідно використав наукові ідеї останнього у власних культурфілософських студіях, був його учень в УІМЛ – випускник Віденського університету, а дещо згодом – і аспірантури УІМЛ, що став професором Інституту філософії і природознавства ВУАМЛІН, П. Демчук. У своїх опублікованих в УСРР майже тридцяти дослідженнях він одним із перших у вітчизняній культурфілософії розробляв провідні напрями її розвитку в галузях студій з історії зарубіжних та українських філософської та суспільно-політичної думок. Актуалізуючи у, власне, першому у філософській думці УСРР системному дослідженні провідних течій і шкіл західноєвропейської, головним чином німецької, філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., тему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", він приділив значну увагу і критичному аналізу культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори. Культурфілософський пошук П. Демчука, що показово, теж був, хоча й дуже принагідно, побіжно та заідеологізовано, висвітлений у ряді публікацій вітчизняних істориків філософії в УСРР, як-от у статтях Л. Грози [87] і П. Манзенка [212]. Водночас, ми констатували в публікації [53] відчутну індіферентність сучасних істориків філософії до наукової, зокрема культурфілософської, спадщини як В. Юринця та П. Демчука, так і всіх згаданих нижче їхніх колег.

Попередньо виконаний нами аналіз осмислення самими діями "філософського фронту" УСРР цієї епохи – засновниками харківської і київської філософських шкіл, як розробниками культурфілософської тематики, так і їхніми опонентами-

критиками, історії та теорії філософії культури, дозволяє констатувати принципове розрізнення ними марксистської культурфільософії й домарксистської та антимарксистської філософії культури від античності до першої третини ХХ ст. Виходячи з ряду марксистських пояснень культурфільософії, як-от тези А. Деборіна, що, власне, "лише марксизм, у якості вчення *пролетаріату*, як вираження найвищого щабля розвитку людської культури і думки, становить, у відомому сенсі, істинну *філософію чи теорію культури*", філософи УСРР, а саме В. Юринець і П. Демчук, не раз використали терміни "філософія культури" й "культурфільософ" із метою критики "буржуазної" культурфільософської думки модерну та її представників. Якщо В. Юринець, розробляючи власне вчення про "марксівську форму філософії культури", піддав критиці ряд "буржуазних" культурфільософів, то П. Демчук доповнив цей перелік прізвищами: Р. Ейкена, Ф. Йодля, К. Йоеля, Ф. Міллера-Лієра, – і вказав на "певну цілу систему філософії культури спеціально індустріального "Hochkapitalism-у", зважаючи на культурфільософські вчення Г. Кайзерлінга і О. Шпенглера. Водночас, у досліджених нами розвідках колег В. Юринця та П. Демчука, як і їх критиків, використання термінів "філософія культури" й "культурфільософ" вкрай обмежене.

Показово, що В. Юринець та П. Демчук – провідні розробники української радянської культурфільософії на "філософському фронті" УСРР і, водночас, вихованці західноєвропейських вишів модерну, вдалились, на відміну від своїх колег-філософів, до плідного паралельного використання здобутків марксистської, домарксистської й антимарксистської філософії культури. Не раз сполучаючи у своєму науковому пошуці, як, по суті, рівнозначні, їх джерельні та методологічні бази, В. Юринець та П. Демчук виразно тяжіли не лише до євромарксистського, а й, на наш погляд, до антимарксистського вектора культурфільософування, головним чином "філософії життя". У той же час, їхні колеги: О. Бервицький, В. Беркович, Я. Білик, Н. Білярчик, В. Бон, І. Очинський, Я. Розанов, Т. Степовий та інші, – у тому числі й критики, зокрема той самий О. Бервицький і Ф. Беляєв, публічно заперечували і засуджували такий теоретико-методологічний синтез з точки зору сталінської версії марксизму-ленінізму.

Якщо впродовж 20-х рр. ХХ ст. В. Юринець і П. Демчук мали змогу здійснювати підцензурний, проте явно відмінний від згаданої версії оригінальний культурфілософський пошук, ознайомлюючий широкі читацькі кола України зі здобутками світової філософії культури під критичним кутом зору, то вже на початку 30-х рр. ХХ ст. ці спроби "європеїзування" гуманітаристики УСРР у контексті українізації були перервані сталінською політикою масових антинародних репресій, зокрема і на вітчизняному "філософському фронті".

Особливої уваги заслуговує чималий, проте ще малодосліджений внесок до вітчизняної філософської думки одного з провідних представників "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст.: співробітника кафедри філософії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, члена редколегій відомих вітчизняних журналів "Плуг" і "Критика", члена президій Українського товариства біологів-марксистів та Українського товариства "Войовничих матеріалістів-діалектиків", – професора філософії Т. Степового (Діденка). Відомий у середині 20-х рр. ХХ ст. як драматург і автор кількох публікацій з історії і теорії вітчизняних літератури й мистецтва, що побачили світ у журналах "Плужанин" і "Молодняк", він згодом зосередив увагу в опублікованих у журналах "Червоний шлях", "Критика", "Прапор марксизму" і "Прапор марксизму-ленінізму" статтях на питаннях історії та теорії зарубіжних філософії і соціології XVIII – першої третини ХХ ст. Від поглибленого осмислення в ряді статей і рецензій 1925–1927 рр., передусім: "Природні основи мистецького хисту" (1925), "Задачі літературної критики" (1927), "Проблема пролетарського мистецтва" (1927), "Фройдизм і мистецтво" (1927), – проблематики української літературної дискусії 1925–1928 рр. у контексті аналізу історії зарубіжних естетики, психології та філософії XVIII – початку ХХ ст., Т. Степовий перейшов у ґрунтовній публікації "Буржуазні соціологічні школи (Систематичний огляд і критика)" (1926) до розгляду здобутків зарубіжної соціології того ж періоду.

Вагомим підсумком цього напряму його досліджень стала праця "Органічна та расова теорії суспільства" (1930). Переходячи у ній від системного аналізу в згаданій статті енергетичної й географічної теорій суспільства до системного розгляду вчень

найвідоміших представників органічної та расової шкіл соціології, Т. Степовий приділив особливу увагу їхнім культурфілософським постулатам, чим зробив суттєвий внесок до такого напряму в українській філософії культури, як дослідження культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці XIX – першої третини XX ст. Вартий уваги розгляд ним наукової спадщини і двох російських теоретиків марксизму: Г. Плеханова у статті "Трагедія Плеханова" (1928) і в двох передмовах до другого тому вибраних творів Г. Плеханова (1932–1933), і О. Богданова в статті "Проблема пролетарського мистецтва" (1927), – у яких було докладно висвітлено засади культурфілософських поглядів цих мислителів. У центрі нашої уваги постала написана Т. Степовим спільно з І. Премислером стаття "Питання культурної революції" (1932), що є основною розвідкою першого з них у царині аналізування культурфілософії марксизму-ленінізму – учення К. Маркса та В. Леніна, і, водночас, культурфілософських ідей О. Богданова та М. Бухаріна під час розгортання у філософській думці СРСР 30-х рр. XX ст. так званої "боротьби на два фронти".

Помітний внесок до вивчення філософії культури марксизму зробив колега Т. Степового по кафедрі філософії Я. Блудов: професор філософії, ректор Харківського інституту народної освіти й директор Інституту Червоної Професури філософії (ІЧП Філософії) при ВУЦВК, співробітник кафедри діалектичного й історичного матеріалізму Інституту філософії ВУАМЛІН. Вимушений, як і багато хто зі згаданих нами його колег, брати активну участь у інспірованих сталінським режимом численних кампаніях із критики та засудження відомих радянських учених, він присвятив цьому серію статей, зібраних у збірнику "За марксо-ленінську теорію (Проти реакційної філософії акад. С. Бернштайна)" (1931). Дослідник учення Г. Гегеля і автор ряду публікацій з історії і теорії марксистсько-ленінської філософії у журналі "Прапор марксизму", як-от статей "До п'ятнадцятиріччя смерті Плеханова" (1933) і "До п'ятдесятиріччя смерті Маркса" (1933), Я. Блудов доповнив перелік своїх марксознавчих досліджень монографією "Суспільство і природа" (1931). Присвячуючи її аналізу засад історичного матеріалізму, зокрема марксистської філософії культури, він, водночас, розглянув і "головні напрямки в сучасних поглядах на

суспільство", а саме вчення провідних представників психологічного, біологічного, географічного й ідеалістичного відповідних напрямів і їхні культурфілософські ідеї.

Помітну роль у розвитку філософської і, у тому числі, культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. відіграв ще один співробітник кафедри філософії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ: член президії Українського товариства "Войовничих матеріалістів-діалектиків", дослідник німецької класичної філософії, а саме вчення Г. Гегеля, наприклад у статті "Гегелівська критика раціоналізму, емпіризму та критицизму" (1928), і філософської спадщини Г. Плеханова у статті "Нотатки про Плеханова" (1932) і передмові до видання праці Г. Плеханова "Основні питання марксизму" (1932), – професор філософії О. Бервицький. Плідно розробляючи наприкінці 20-х рр. ХХ ст. такі наукові теми, як "Логічна будова Гегелевої "Науки логіки" і "Теорія рівноваги в Бухаріна", і плануючи виступити на I Всеукраїнському філософському з'їзді в Харкові в 1930 р. із доповідями "Спроба аналізу логічної будови Гегелевої "Науки логіки" по секції сучасних проблем філософії і "Бухарінові методологічні хиби" по секції історичного матеріалізму, О. Бервицький, разом із тим, брав достатньо активну участь у так званому "повороті" початку 30-х рр. ХХ ст. на "філософському фронті" УСРР. Він є автором не лише підписаних його прізвищем кількох статей, які були використані НКВС як докази провини В. Юринця й П. Демчука, але й, фактично, ряду опублікованих директором Інституту філософії ВУАМЛІН О. Васильєвою публікацій на цю тему.

Присвячуючи статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" (1933) і "Філософське "кредо" українського фашизму" (1933) заідеологізованій і винятково упередженій гострій критиці наукового пошуку В. Юринця, П. Демчука та їх самих як, за його словами, провідних теоретиків "українського войовничого фашизму" в УСРР, О. Бервицький звернув особливу увагу саме на філософію культури В. Юринця та культурфілософські ідеї П. Демчука й запропонував у цих публікаціях їхній докладний критичний аналіз. У першій із них він, разом із тим, розробляв і два інші напрями культурфілософської думки

УСРР, а саме: дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст. і критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці того ж періоду. Певний внесок до розвитку культурфілософської думки УСРР, а саме таких її напрямів, як дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст. і культурфілософських ідей її діячів і критичний аналіз культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори, зробили ще два представники "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. XX ст. – колеги О. Бервицького по кафедрі філософії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, професори філософії В. Беркович і Я. Білик.

Секретар президії згаданого відділу й член президії Українського товариства "Войовничих матеріалістів-діалектиків", про-ректор Комуніверситету ім. Артема в Харкові, В. Беркович розробляв проблематику історії та теорії марксизму-ленінізму, зокрема в так і не завершеній монографії "Основи ленінізму" та доповіді "Ленін про вузлові пункти історії філософії". Водночас, він досліджував і історію зарубіжної філософії модерну, зокрема в статті "Соціальне коріння інтуїтивної філософії Бергсона" (1927), яка була, власне, першою з публікацій на цю тему в УСРР. Член бюро оргкомітету з проведення I Всеукраїнського філософського з'їзду, В. Беркович заявив на нього доповіді "До методології історії філософії на Україні" та "Гегельянство на Україні" по секції історії філософії на Україні, з огляду на зацікавлення й історією вітчизняної філософії. Досліджуючи її проблематику, як-от вчення С. Гогоцького, він оприлюднив ряд статей з історії філософії України, передусім: "Гносеологічні експерименти проф. Лоджинського та Григорій Савич Скородо" (1929) і "До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні" (1930). Пропонуючи у другій одну з перших в УСРР спроб періодизації історії філософії України, він розробляв у ній такі напрями культурфілософської думки УСРР, як дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст. і культурфілософських ідей її діячів.

Співробітник кафедри філософії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ і викладач філософії та ряду філософських дисциплін Харківського інституту народної освіти, Я. Білик досить активно досліджував історію філософії України, зокрема планував взяти участь у згаданому філософському з'їзді з доповіддю "Джерела до історії філософії на Україні" до секції історії філософії на Україні. Він опублікував кілька статей з цієї тематики, а саме: "Філософія українського фашизму. Про пращу Дм. Чижевського "Нариси історії філософії на Україні" (1932) і "Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні" (1933). Якщо в першій з них він, уже після П. Демчука, розробляв такий напрям культурфілософської думки УСРР, як критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори і УСРР на матеріалах доробку Д. Чижевського в галузі вивчення історії філософії України, то вже в другій із цих публікацій Я. Білик зробив внесок у дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст. Доволі показовим, із нашого погляду, є здійснений ним у статті "Діалектичний матеріалізм у системі готування кадрів" історико-порівняльний аналіз специфіки викладання філософії у СРСР і країнах Західної Європи. Окремої уваги заслуговує і внесок до культурфілософської думки УСРР ще двох співробітників кафедри філософії згаданого відділу УІМЛ – професорів філософії В. Бона та Н. Білярчика.

Спочатку аспірант цього відділу, а згодом професор філософії, В. Бон активно вивчав історію французької філософії Просвітництва, підсумком чого були, передусім, осяжна публікація "Французькі матеріалісти XVIII ст." (1930) і праця "Кльод Адрієн Гельвешій" (1932). Не менш дієвий дослідник німецької класичної філософії, він розробляв тему "Фоєрбахів антропологізм та його критика релігії" і написав статтю про історіософію Г. Гегеля, а спільно з С. Федчишиним підготував до друку "Пропедевтичну хрестоматію за Гегелем". У полі зору В. Бона була "філософія фашизму" – філософські ідеї та вчення ідеологів і теоретиків італійського фашизму й німецького націонал-соціалізму, аналізуючи які в темах "Муссоліні й сучасний фа-

шизм" і "Фашизм і католицизм" на кафедрі філософії та "Соціологія фашизму" на кафедрі соціології, він підготував на I Всеукраїнський філософський з'їзд доповідь "Ідеологія фашизму" по секції історичного матеріалізму. Крім написаної на кафедрі соціології статті "Соціологія італійського фашизму", у "Прапорі марксизму" побачили світ ще дві публікації В. Бона на цю тему: "Гегеліанство на послугах фашизму" (1928) і "Credo" й "wademecum" німецького фашизму (З приводу книжки Адольфа Гітлера "Mein Kampf") (1929), – які є внеском до вивчення західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст. і критичного аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці того ж часу.

Секретар тієї самої кафедри соціології, представник Українського товариства "Войовничих матеріалістів-діалектиків" у Всеукраїнській Раді безвірників, релігієзнавець Н. Білярчик розробляв тему "Атеїзм у програмі діалектичного матеріалізму" на кафедрі філософії та підготував на I Всеукраїнський філософський з'їзд доповідь "Релігія та етика" по секції дослідження релігійної ідеології. Одним із підсумків цих студій є праця "Релігійно-філософський світогляд Л. Толстого. Учення Льва Толстого з додатком статті "Про толстовців" (1930). Разом із тим, вивчаючи історико-матеріалістичне вчення, зокрема готуючи на згаданий з'їзд, разом із В. Бойком, і другу доповідь – "Продукційні сили й виробничі стосунки", по секції історичного матеріалізму, Н. Білярчик приділив окрему увагу вивченню історії зарубіжної філософії епохи модерну у статті "Філософія прагматизму" (1927) і написаній ним для видання [127] темі "Матеріалізм і ідеалізм". У цих двох публікаціях, у першу чергу у другій, де ним виконано один із перших у філософській думці УСРР комплексних аналізів історії світової філософії від мислителів античності до провідних західноєвропейських філософських течій і шкіл модерну: емпіріокритицизму, прагматизму, інтуїтивізму, неокантіанства й неогегельянства, – Н. Білярчик зробив показовий внесок до такого напряму культурфілософської думки УСРР, як дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст.

Одним із активних розробників філософії культури УСРР був і співробітник філософсько-соціологічної секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві І. Очинський: автор ґрунтовних досліджень з історії радянської й зарубіжної філософії ХІХ – першої третини ХХ ст., як-от "Філософське коріння правого ухилу" (1930) і "Філософія Гегеля" (1930), і ряду опублікованих у журналах "Прапор марксизму" і "Життя й революція" в 1929–1930 рр. статей з історії українських філософії та суспільно-політичної думки. Найдокладніше у філософській думці УСРР тих років висвітлюючи в цих публікаціях: "Зародки матеріалізму в творах і житті Г. С. Сковороди" (1929), "Естетичний світогляд Івана Франка" (1929) і "Еволюція творчости Винниченка після 1905 року" (1930), – ідейні засновки художньої й наукової творчості цих видатних мислителів ХVІІІ–ХХ ст., він зробив внесок до таких напрямів вітчизняного культурфілософування, як дослідження специфіки розвитку української культури ХVІІІ – першої третини ХХ ст. і культурфілософських ідей її діячів цих віків. Досліджуючи у статтях "Докторська дисертація Маркса "Ріжниця між натурфілософією Демокріта та Епікура" (1929) і "Про філософську ленінську спадщину" (1930) учення засновників марксизму-ленінізму, І. Очинський актуалізував цю проблематику і в статті "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)" (1930), де докладно висвітлив учення очільників ВКП(б) про національно-культурне будівництво в СРСР.

Відзначимо, зокрема, і культурфілософський доробок колеги І. Очинського по згаданій секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві, професора Я. Розанова – заступника очільника цієї кафедри, її вченого секретаря й завідуючого кафедрою філософії Київського інституту народного господарства. Відомий представник київської філософської школи, він долучився і до діяльності харківської школи як член президії кафедри філософії філософсько-соціологічного відділу УІМЛ і, крім того, був співробітником філософської комісії при соціально-економічному відділі ВУАН. Редактор видань серії "Проблеми марксизму" – хрестоматії "Основні питання права і держави" та кількох збірників статей: "Марксизм і етика", "Проблема зло-

чинності", "Питання мистецтва в світлі марксизму", "Пам'яті Ф. Лассаля", – Я. Розанов написав ряд марксознавчих бібліографічних праць. Відзначимо з них розвідки "Історичний матеріалізм. Бібліографія книжкової й журнальної літератури за 1865–1924 рр." (1925) і "Філософсько-соціологічна література марксизму: за перше десятиріччя Радянської влади (1917–1927)" (1928). Член оргкомітету зі скликання I Всеукраїнського філософського з'їзду, він заявив на нього доповіді: "М. Зібер" (спільно з Д. Наумовим) по секції історії філософії на Україні і "Філософія сучасної німецької соціально-демократії і II Інтернаціонал" (спільно з П. Демчуком) по секції сучасних проблем філософії. Із темою другої пов'язана його ж передмова до видання "Етюди на літературно-естетичні теми" (1930) Ф. Мерінга, у якій Я. Розанов, на підставі розгляду літературознавчо-мистецтвознавчих праць Ф. Мерінга, актуалізував вивчення й розроблення філософії культури марксизму.

Народний комісар освіти УСРР у 1927–1933 рр. і, водночас, директор УІМЛ та академік ВУАН, а згодом і перший президент ВУАМЛІН, М. Скрипник відіграв у другій половині 20-х рр. ХХ ст. важливу роль у розбудові наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя УСРР, у тому числі й "філософського фронту" України. Головний ідеолог і провідник в УСРР політики українізації, активний учасник української літературної дискусії 1925–1928 рр., зокрема автор ряду офіційних критичних виступів із засудженням "антипартійних ухилів" Д. Лебеда, О. Шумського та М. Хвильового, а саме: "До теорії боротьби двох культур" (1926), "Підсумки "літературної дискусії" (1927), "Хвильовизм чи шумськизм?" (1927) і ряду інших публікацій, – він також є автором кількох науково-публіцистичних розвідок із найширшого кола питань наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя УСРР, в основному перевиданих у підготовленому очолюваною ним тоді кафедрою національного питання УІМЛ зібранні його творів "Статті й промови" (1929–1931). Присвячуючи всі зібрані в першій частині "Національне питання" другого тому цього зібрання публікації критичному розгляду численних ідейних проявів "руського й українського націоналізму та шовінізму" в 20-х рр. ХХ ст., М. Скрипник зосередив особливу увагу на філософії культури М. Хвильового.

Засуджуючи, з одного боку, загострену різкість його критичних випадів проти відродження у внутрішній політиці СРСР ідеології російського імперіалізму, М. Скрипник, з іншого – сам публічно засудив федералістську позицію Й. Сталіна як великодержавницьку. Дієвий учасник філософського життя УСРР і РСФРР із середини 20-х рр. ХХ ст., зокрема доповідач на філософських зборах: засіданні Президії Комуністичної академії в Москві у жовтні 1930 р., де він виступив із промовою про завдання "філософського фронту" СРСР, і "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р., де він піддав критиці В. Юринця і С. Семковського, – М. Скрипник приділив увагу аналізу марксистсько-ленінської філософії і в ряді інших доповідей, наприклад "Ленін як учений" (1928) і "Ленін і наука" (1932). Разом із тим, чимало виступів і статей М. Скрипника, насамперед: "Завдання культурного будівництва на Україні" (1928), "Стан та перспективи культурного будівництва на Україні" (1929), "Основні завдання культурного будівництва за доби соціалістичної реконструкції країни" (1929), "Нові лінії в національно-культурному будівництві" (1930), "Культурна революція в СРСР" (1930) і "Зближення й злиття націй за доби соціалізму" (1931), – присвячені аналізу актуальних питань національно-культурного будівництва в УСРР, у тому числі й осмисленню та розробленню філософії культури марксизму-ленінізму.

Важливу роль у здійсненні такого аналізу відіграв один із найближчих помічників М. Скрипника: співробітник очолюваної ним кафедри національного питання УІМЛ і його перший заступник на посаді Народного комісара освіти УСРР, керівник кількох секторів Народного комісаріату освіти УСРР, речник Політбюро ЦК КП(б)У, член редколегії журналу "Більшовик України", – Є. Гірчак. Довірена особа М. Скрипника й, водночас, генерального секретаря Політбюро ЦК КП(б)У Л. Кагановича, активний викривач багатьох "антирадянських" і "антипартійних" ухилів – "шумськізму", "хвильовизму", "правого опортунізму" в лавах КП(б)У та КПЗУ у серії науково-публіцистичних праць, як-от: "Шумськізм і розлам в КПЗУ" (1928), "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)" (1930) і "Політичний заповіт Леніна та плятформа правого опортунізму" (1930), –

Є. Гірчак є автором ряду виступів і статей, також присвячених аналізу актуальних питань національно-культурного будівництва в УСРР і в СРСР у цілому. Особливої уваги заслуговує його монографія "На два фронти в боротьбі проти націоналізму. Збірник статей 1926–1931 рр." (1932), переважна більшість матеріалів усіх шістьох розділів якої присвячена докладному аналізу культурфілософської проблематики розбудови професійних культур національних республік СРСР, як-от РСФРР, БСРР та УСРР, не в останню чергу тематиці української літературної дискусії 1925–1928 рр.

Неодноразово порушуючи у своїх виступах і статтях початку 30-х рр. ХХ ст.: "В. І. Ленін про культурну революцію і національну культуру", "Національно-культурне будівництво та боротьба проти націоналістичних ухилів", "Бойові проблеми національної культури", – і ряді інших, відповідні питання, Є. Гірчак, разом із тим, звернув у них окрему увагу на проблеми філософії культури марксизму-ленінізму й культурфілософські ідеї і вчення його теоретиків у СРСР, а саме В. Леніна, Й. Сталіна, М. Скрипника. Як і останній, Є. Гірчак теж брав активну участь у ряді важливих подій на "філософському фронті" УСРР кінця 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., зокрема в "філософському диспуті" в УІМЛ у 1931 р., у своїй промові "За марксистсько-ленінську партійність у філософії" на якому він перший із високосадовців УСРР піддав критиці науковий пошук В. Юринця й, між іншим, його філософію культури. М. Скрипник і Є. Гірчак були тими представниками проводу КП(б)У, що також мали брати активну участь у вже згаданому І Всеукраїнському філософському з'їзді, а саме виступити на його пленарному засіданні з доповідями: "Філософія та завдання партії в соціалістичному будівництві" (М. Скрипник), "Проблема культури" (Є. Гірчак), – а Є. Гірчак заявив ще й доповідь "Український націоналізм та його філософський відбиток" по секції історії філософії на Україні.

У цьому з'їзді мав узяти участь ще один член Політбюро ЦК КП(б)У – заввідділом преси ЦК КП(б)У А. Хвиля (Олінтер), член кафедри соціології філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, відомий у ті роки партійний публіцист, який планував

виступити на пленарному засіданні другим після М. Скрипника з промовою "Проблема національної культури". Активний учасник української літературної дискусії 1925–1928 рр., викривач "антирадянських" і "антипартійних" ухилів в УСРР, головним чином якраз "хвильовизму", у публікаціях: "Про наші літературні справи (До літдискусії)" (1926), "Марні надії ворогів" (1926), "Куди? (Замість рецензії на зошит перший "Вапліте")" (1926), "До організації літературних сил" (1927), "Організатор громадської думки соціалістичної України" (1927), "Ясною дорогою" (1927), "Куди ведуть дороги Шведських могил?" (1933), – і ряді інших, А. Хвиля, як і М. Скрипник і Є. Гірчак, присвятив окрему увагу актуальним питанням національно-культурного будівництва в УСРР і, у цілому, СРСР. Крім цих ідеологів політики українізації, ці питання не раз опинялись у полі зору й деяких їхніх колег із Політбюро ЦК КП(б)У, як-от уже згаданого Л. Кагановича та В. Затонського, які піддали у своїх промовах на червневому Пленумі ЦК КП(б)У 1926 р. гострій критиці вчення М. Хвильового.

Водночас, В. Затонський узагальнив власний погляд на питання національно-культурного будівництва в УСРР періоду реконструкції в доповіді "Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму", як академік ВУАН, на її січневій сесії 1934 р. До цього політичного кола, по суті, належав і науковий секретар М. Скрипника – член президії філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, завідувач кафедри марксизму-ленінізму Інституту Червоної Професури в Харкові Г. Овчаров – відомий літературознавець, зокрема автор досліджень "Нариси сучасної української літератури" (1931) і "Микола Скрипник і радянська література" (1933). Його перу належать стаття "Винниченкова "Сонячна машина" (1928) і рецензія "Під стягом воєвничого матеріалізму (З приводу збірника "Воєвничий матеріаліст")" (1929), якими він збагатив українознавчий вектор культурфілософської думки УСРР. Не менш відомим тоді в УСРР був політичний діяч А. Річицький (Пісоцький) – співзасновник Української Комуністичної партії, професор УІМЛ, член кафедри нацпитання ВУАМЛІН, який видав кілька українознавчих досліджень, насамперед "Тарас Шевченко в світлі епохи" (1923) і "В. Винниченко в літературі і політиці" (1928). Він під-

готував на згаданий філософський з'їзд у Харкові доповідь "Наукові погляди Драгоманова" по секції історії філософії на Україні, а працею "Ленін і Плеханов в теорії мистецтва й літератури" (1933) зробив внесок до марксознавчого напрямку культурфілософської думки УСРР.

Відзначимо помітну роль у розроблянні філософії культури як напрямку філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. і фахівця з експериментальної зоології І. Полякова. Викладач Комуністичного університету ім. Артема та Харківського інституту народної освіти, член президії Українського товариства біологів-матеріалістів і редколегії журналу "Безвірник", співробітник відділу еволюційної теорії та генетики Зоологічного інституту Харківського державного університету, професор І. Поляков зробив внесок до вивчення культурфілософських ідей і вчень у філософській і суспільно-політичній думках української діаспори першої третини ХХ ст. Один із відомих дослідників теорії й історії еволюціонізму, редактор перших україномовних перекладів досліджень класиків еволюційного вчення й автор ряду публікацій на цю тему, наприклад статей "Найголовніші завдання соціалістичної реконструкції біології" (1932) і "Дарвінова теорія і марксистсько-ленінська діалектика" (1933), він із 20-х до середини 30-х рр. ХХ ст. щільно співпрацював із філософськими установами УІМЛ і ВУАМЛІН. Один із авторів розділу до видання [127], І. Поляков, як майже всі вже згадані його колеги-філософи, планував узяти участь у I Всеукраїнському філософському з'їзді 1930 р. спільною з Т. Степовим доповіддю "Діалектика еволюційного процесу" по секції методології природознавства.

У 1934 р. він виголосив у ВУАМЛІН доповідь "Расова теорія на службі українського фашизму", удруге перевидану Інститутом філософії ВУАМЛІН у 1935 р. у однойменному з нею збірнику статей, у якій вперше в УСРР докладно проаналізував культурфілософські ідеї вітчизняних розробників расової теорії, передусім С. Рудницького. Особливої уваги заслуговує і критичний аналіз І. Поляковим у цій статті концепцій ідеологів націонал-соціалізму та їхніх апологетів: А. Розенберга, І. Графа, Ф. Бюхлера й інших, – що стало внеском до такого напрямку культурфілософської думки УСРР, як дослідження та критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-

політичній думці кінця XIX – першої третини XX ст. Висвітлюючи історію культурфілософської думки УСРР, не можна оминути увагою ряд імен нині теж призабутих і, здебільшого, репресованих у 30-х рр. XX ст. філософів – колег згаданих нами науковців, які взяли активну участь у санкціонованій керівництвом ВКП(б) і КП(б)У замовній політичній кампанії як проти В. Юринця й П. Демчука, так і один проти одного в 1931–1937 рр. Яскраво позначені просталінською ідейною заангажованістю та маючі за мету замовне фальсифікування поглядів опонентів, їхні дослідження є показовими прикладами відображення культу особи Й. Сталіна в культурфілософській думці УСРР.

У багатьох із цих публікацій 30-х рр. XX ст., як і у численних виступах їхніх авторів і їхніх колег із УІМЛ і ВУАМЛІН тих років, як-от на "філософському диспуті" в УІМЛ 1931 р., розроблявся такий напрям культурфілософської думки УСРР, як критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософії та суспільно-політичній думці діаспори й УСРР. Одними із найпоказовіших його зразків є, зокрема, праці: [1] П. Абдули, М. Уральцева й А. Кушика, [6] О. Бервицького і [22] Ф. Беляєва. На початку 30-х рр. XX ст. у вітчизняній філософській періодиці побачили світ чимало публікацій, спрямованих проти В. Юринця та П. Демчука в контексті розв'язаних в УСРР офіційних кампаній із їхньої критики й засудження. Так, у рецензії "Проти апологетики соціал-фашизму та контрабанди контр-революційного троцькізму" (1932) П. Абдули, М. Уральцева й А. Кушика чи не найдокладніше з усіх розвідок на цю тему було висвітлено, хоч і надто заполітизовано, наукові здобутки П. Демчука, зокрема внесок до культурфілософської думки УСРР. Водночас, у статті "Філософський фронт на Україні" (1931) професора філософії Ф. Беляєва, колеги В. Юринця по кафедрі філософії УІМЛ, згодом секретаря Одеського обласного комітету КП(б)У й головного редактора "Партвидаву" УСРР, було розпочато фахове комплексне оцінювання засад культурфілософії В. Юринця, завершене, власне, у статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" (1933) О. Бервицького.

Разом із О. Бервицьким, репресованим у ці самі роки, як, водночас: В. Юринець, П. Демчук, Я. Білик, Н. Білярчик, Я. Блудов, В. Бон, С. Семковський, Т. Степовий, і ще багато

їхніх колег із ВУАН і ВУАМЛІН, активну участь у цих кампаніях брали очільники цих установ, наприклад директори Інституту філософії ВУАМЛІН – професори філософії О. Васильєва та її наступник на цій посаді А. Сараджев. У ряді публікацій, передусім статтях "Проти націоналістичної фальсифікації матеріалістичної діалектики" (1934) і "Розгромити до кінця рештки контрреволюційних націоналістів і троцькістів" (1934), написаній нею спільно з А. Сенченком, О. Васильєва піддала гострій упередженій критиці, у тому числі, культурфілософські погляди В. Юринця та П. Демчука. У свою чергу, А. Сараджев і його заступник М. Шовкопляс опублікували ряд статей, зокрема спільну "Шкідництво класового ворога в галузі філософії" (1934), де продовжили замовне засудження В. Юринця, П. Демчука і багатьох їхніх колег. М. Шовкопляс, який у 1936 р., в очікуванні арешту, покінчив життя самогубством, класифікував їх усіх на групи: "націонал-ухильників", "націоналістів і фашистів", "троцькістських елементів", "київську групу" та "болото", – у своїх статтях "Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів в галузі філософії" (1935) і "До підсумків боротьби на філософському фронті України" (1936), що в них, по суті, підбито головні підсумки сталінського "повороту" на "філософському фронті" УСРР.

Проведене нами в цьому підрозділі дослідження провідних представників та основних здобутків філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. дозволяє визнати за чільні галузі її розвитку першу та третю з виокремлених нами – розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях як із марксистсько-ленінської філософії, так і з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Головними розробниками майже всіх виокремлених вище напрямів цих галузей, на нашу думку, були саме В. Юринець і П. Демчук, які зробили основний внесок і до розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях з історії українських філософської та суспільно-політичної думок. Суттєву роль у опрацюванні проблем філософії культури в дослідженнях з марксистсько-ленінської філософії зробили, крім В. Юринця та П. Демчука, Т. Степовий, І. Очинський і Я. Блудов, два перші з яких приділили особливу увагу дослідженню вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське

національно-культурне будівництво. Показовий внесок до обох напрямів вказаної галузі у перерахованих нами у цьому підрозділі їхніх публікацій зробили майже всі згадані нами вище представники проводу КП(б)У, а саме: М. Скрипник, Є. Гірчак, А. Хвиля та В. Затонський.

Проблематику філософії культури у своїх працях з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок, крім, передусім, В. Юринця і П. Демчука, дієво розробляли Т. Степовий, Я. Блудов, В. Бон і Н. Білярчик, три перші з яких приділили значну увагу критичному аналізуванню культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. і, водночас, частково дослідженню західно-європейської соціокультурної кризи кінця того ж періоду. Важливу роль у розроблянні третьої галузі, крім В. Юринця і П. Демчука, відіграли Я. Білик, І. Очинський і згадана вище група філософів УСРР – критиків наукового пошуку В. Юринця, П. Демчука і їх самих у 30-х рр. ХХ ст., а найопрацьованішими напрямами цієї галузі стали критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори й УСРР і, дещо менше, висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури ХVІІІ – першої третини ХХ ст. Активний розвиток культурфілософської думки цими представниками "філософського фронту" УСРР тривав, на наш погляд, майже десятиріччя – упродовж середини 20-х – першої третини 30-х рр. ХХ ст. аж до початку проведення спланованих Й. Сталіним кампаній: Голодомору, згортання політики українізації й державного масового антинародного терору в Україні.

За умов офіційного визнання в СРСР марксизму-ленінізму, у його сталінській інтерпретації, за ідеологічно визначальну науково-дослідну галузь радянської гуманітаристики, вітчизняні філософи поступово позбавлялись права на невідповідну повноцінну наукову діяльність. Одним із найпоказовіших прикладів цього є дві згадані нами статті: "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна) І. Очинського і "Питання культурної революції" І. Премислера та Т. Степового, – з історії і теорії культурфілософії марксизму та вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про національно-культурне будівництво в СРСР. У цих осяжних

розвідках, виданих під час утвердження сталінської диктатури, суспільно-політичні погляди згаданих російських ідеологів комунізму, крім В. Леніна і Й. Сталіна, були піддані гострій критиці та спільно засуджені як "антиленінські теорії культури і культурної революції". Провідний представник київської філософської школи І. Очинський, як і один із засновників харківської Т. Степовий, були змушені цілеспрямовано фальсифікувати й засудити культурфілософські погляди російських теоретиків марксизму – попередників і провідних політичних опонентів Й. Сталіна: О. Богданова М. Бухаріна, Л. Троцького та їхніх апологетів. В. Юринець, на наш погляд, прямо виступив у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" (1930) із критикою сталінського тоталітаризму.

Присвячуючи свій науковий пошук розроблянню оригінальної "марксівської форми філософії культури" в контексті пересмислення культурфілософських ідей і вчень К. Маркса, В. Леніна й деяких відомих зарубіжних філософів культури модерну, він, водночас, цілком лишив поза увагою культурфілософські погляди Й. Сталіна й піддав у цій публікації завуальованій, але виразно простежуваній критиці ідеологію сталінської диктатури. На прикладі згаданої статті вченого, як і, у цілому, його українознавчих і, водночас, культурфілософських праць другої половини 20-х рр. ХХ ст., ми послідовно простежили в кількох серіях наших юринцезнавчих розвідок, а саме, головним чином, у двох циклах публікацій [55, 56, 57] і [65, 66, 67, 68], і розділі [62], виняткові, із нашого погляду, місце й роль В. Юринця в розроблянні філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Не меншою мірою ця тенденція була властива й вихованцю В. Юринця П. Демчуку, який, як і його вчитель, заклав серією публікацій з історії німецьких та австрійських філософської й суспільно-політичної думок кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., як-от "австромарксизму" та "філософії життя", підвалини української радянської філософії культури на "філософському фронті" УСРР епохи "Розстріляного Відродження". На жаль, ці перші плідні спроби розвитку культурфілософського пошуку, як і формування вітчизняної гуманітаристики в УСРР, було перервано в 30-х рр. ХХ ст. сталінською антинародною політикою масового терору.

1.2. Розробляння проблематики філософії культури в дослідженнях із марксистсько-ленінської філософії

1.2.1. Вивчення й розробляння філософії культури марксизму

Становлення й розвиток філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. нерозривно пов'язані, у першу чергу, із формуванням провідними представниками її харківської та, частково, київської шкіл, насамперед С. Семковським, В. Юринцем, Т. Степовим, а також їх колегами: П. Демчуком, Я. Блудовим, І. Очинським і О. Бервицьким, – такої чільної галузі розвитку української радянської філософії, як вивчення, розробляння та популяризація марксистсько-ленінської філософії. Одним із перших її дослідників і популяризаторів був С. Семковський – упорядник широковідомої тоді в УСРР і РСФРР першої багатотомної вітчизняної "Марксистської хрестоматії" й автор присвячених вивченню історії і теорії марксизму публікацій, передусім статті "Марксизм, як предмет викладання" (1922) і нарису "Що таке марксизм. Дарвін і Маркс", де розглянуто й культурфілософські погляди К. Маркса та Ф. Енгельса. З огляду на те, що розвиток філософської думки СРСР, у тому числі УСРР, у другій половині 20-х рр. ХХ ст. тривав під знаком ініційованого проводом ВКП(б) протистояння підтриманих владою "діалектиків"- "деборінців" та опонуючих їм "механістів", філософія культури марксизму актуалізувалась філософами УСРР саме в контексті цієї публічної полеміки, що великою мірою зумовлювала тематику і, у цілому, специфіку їхнього культурфілософування.

Ця актуалізація відбувалась напередодні та, в основному, на початку періоду сталінської реконструкції 30-х рр. ХХ ст., коли за наказом Й. Сталіна було офіційно піддано гострій критиці й засудженню провідних ідеологів ВКП(б) Л. Троцького й М. Бухаріна, як і теоретиків марксизму Г. Плеханова та О. Бог-

данова, із метою проголошення єдиним головним теоретиком марксизму в СРСР після В. Леніна саме Й. Сталіна. Отже, провідні представники групи "деборінців" на "філософському фронті" УСРР В. Юринець і П. Демчук і переважна більшість їхніх колег-філософів з УІМЛ брали доволі активну участь у цій публічній полеміці й, водночас, у засудженні ідей, зокрема культурфілософських поглядів, Г. Плеханова, О. Богданова, Л. Троцького та М. Бухаріна, розробляючи питання філософії культури марксизму за умов утвердження сталінізму. Розпочинаючи активну публічну фазу дискусії "діалектиків" і "механістів" на "філософському фронті" УСРР у 1928 р. статтями "Проблема випадковості" й "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм", П. Демчук відкрив другою з них у вітчизняній періодиці офіційну кампанію засудження С. Семковського як провідного філософа-"механіста" УСРР, тоді як у першій активно осмислював тематику культурфілософії марксизму в контексті дослідження заявленої у її назві проблеми як однієї з наріжних для дискусії "діалектиків" і "механістів".

Ураховуючи те, що ця філософська полеміка 1924–1930 рр., розвиток і зміст якої висвітлено в працях її головних учасників і сучасників, зокрема: Г. Баммеля [5], А. Деборіна [96, 97, 98, 100] й А. Столярова [298], – а в 60-х рр. ХХ – 10-х рр. ХХІ ст. – і в ряді системних історико-філософських розвідок, як-от у монографії І. Яхота [400], була не лише тлом, а й вектором розвитку філософської думки СРСР тієї епохи, зупинимось на її оцінці в цілому. У першій половині 20-х рр. ХХ ст. група відомих радянських філософів, у першу чергу: Л. Аксельрод, І. Скворцов-Степанов, О. Вар'яш, В. Сараб'янов, – і кілька наукових співробітників Державного Тімірязєвського науково-дослідного інституту, як-от А. Тімірязєв, Ф. Перельман й інші, виступили з тлумаченням діалектичного матеріалізму, яке в підсумку було офіційно визнане за "механістичний ухил" від марксизму. Їхню позицію піддала, за підтримки ЦК ВКП(б), критиці група не менш відомих філософів-"діалектиків", передусім Я. Стен, І. Луппол, М. Карев та інші, ідейним очільником якої став член президіуму Комуністичної академії, професор Інституту Червоної Професури, академік А. Деборін. Згідно з резолюцією Другої

Всесоюзної конференції марксистсько-ленінських наукових установ (1929) на доповідь А. Деборіна, "течію механістів" офіційно засуджено та визнано за "найактивніший філософський ревізіоністський напрям останніх років" у СРСР.

Виявляючи "помилки" "механістів", автори вказаної резолюції зауважили: "Провадячи, по суті, боротьбу проти філософії марксизму-ленінізму, не розуміючи засад матеріалістичної діалектики і, насправді, підмінюючи революційно-матеріалістичну діалектику вульгарним еволюціонізмом, а матеріалізм – позитивізмом, об'єктивно перешкоджаючи проникненню методології діалектичного матеріалізму до царини природознавства і т. д., ця течія являє собою явний відхід від марксистсько-ленінських філософських позицій" [281, 197]. Висвітлюючи у праці "На філософському фронті після Жовтня" (1929) перебіг та підсумки дискусії "діалектиків" і "механістів", Г. Баммель виокремив шість етапів її розвитку, зумовлені, не в останню чергу, полемікою щодо опублікованих у 1926–1928 рр. трьох "збірників механістів" – видань "Діалектика в природі" згаданого інституту. Обстоюване в них пряме отождоження філософського матеріалізму з сучасним природознавством і, власне, недооцінювання філософії, зокрема гегелівської діалектики, стали об'єктом критики з боку "філософського фронту" УСРР, як-от В. Юринця та П. Демчука. Чільні вітчизняні "діалектики", вони, як усі "деборінці" СРСР, солідаризувались із ідейною позицією відповідального редактора журналу "Под знаменем марксизма" А. Деборіна й, зокрема, його тлумаченням марксистської філософії культури.

Пояснюючи його у статті "Марксизм і культура" (1927), А. Деборін зауважив: "Ми живемо на стику двох культур: буржуазної і новонародженої – соціалістичної. Сутність культури полягає в пануванні людини над природою, у безперервному зростанні людського знання і вміння ... Майже всі світогляди минулих історичних епох були просякнуті релігійними чи ідеалістичними елементами. Лише марксизм уперше в історії є зовсім вільним від цих елементів ученням; лише марксизм, у якості вчення *пролетаріату*, як вираження найвищого щабля розвитку людської культури і думки, становить, у відомому сенсі, істинну *філософію чи теорію культури*, убачаючи свої завдання і цілі

в руйнуванні заснованого на класовому пригніченні суспільства і в побудові нового комуністичного суспільства, на основі *наукових даних і високорозвиненої техніки*. Історія культури є історією перетворення природи і у зв'язку з нею самої людини. У цьому сенсі вся дійсна філософія культури резюмується в геніальній формулі К. Маркса, що каже: "впливаючи на природу поза нею, людина змінює власну природу". Людська історія починається з тієї миті, коли ця двонога тварина за допомогою найпримітивніших *знарядь праці* знайшла рішучість *впливати* у тому чи іншому вигляді, тією чи іншою мірою на *природу*. Але цей вплив і був першим *культурним* актом. Отже, початок *людської історії* співпадає з *початком культури*" [99, 8].

Протиставляючи "буржуазній культурі", заснованій "на індивідуалізмі", ідеал "нової культури" соціалізму, фундамент якої "утворює соціалістичний спосіб виробництва, суспільство без класів і державного ладу", він так пояснив своє бачення її: "Сутність культури на сучасному її шаблі, тобто за умов панування робітничого класу, зводиться до свідомого й планомірного будівництва соціалізму як у сенсі небаченого ще в історії розвитку виробничих сил, які мають за мету підкорення *природи людини*, так і в сенсі змінювання *людьми людей*. Ми стоїмо перед необхідністю створення *нової людини* ... Всі наші установи повинні бути прилаштовані для того, щоб "формувати" характери людей у відповідному комуністичному дусі, необхідно вкорінювати комуністичний світогляд і відповідні йому поняття й ідеї... Нову культуру, що має за основу *атеїзм, матеріалізм і комунізм*, можна побудувати лише шляхом подолання і переробки культури старої, – усїєї суми знання й уміння, отриманих нами у спадок від буржуазного ладу ... Культурна революція нерозривно пов'язана з індустріально-технічною революцією, яка і становить частину культурної революції, усвідомлюваної в широкому розумінні слова. По мірі просування шляхом технічного прогресу, ми будемо, зрозуміло, підійматись і в культурному відношенні. Нова соціалістична техніка створюватиме матеріальні умови для розвитку нового психологічного типу, нової людини, якій будуть чужими усі пороки, властиві людині капіталістичної епохи" [99, 14].

Саме в контексті неспійного зростання напруги в дискусії "діалектиків" і "механістів" – у кінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст., якраз і побачила світ основна частка наукових праць із філософії культури марксизму в УСРР. Піддаючи критиці в ряді публікацій останньої третини 20-х рр. ХХ ст., як-от статті "Про механічний і діалектичний матеріалізм" (1929), провідних представників "механістичного матеріалізму" у філософській думці СРСР, зокрема А. Вар'яша, В. Юринець зосередив окрему увагу на висвітленні й розроблянні в марксознавчих розвідках – від публікації "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" (1927) до статті "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму" (1933), культурфілософії марксизму як одного з джерел своєї філософії культури. Докладно висвітлюючи засади культурфілософії марксизму у світлі критики концепцій Л. Троцького та М. Бухаріна, автори статей "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)" І. Очинський і "Питання культурної революції" І. Премислер і Т. Степовий піддали критиці, як і В. Юринець та О. Бервицький у ряді публікацій, культурфілософські вчення Г. Плеханова й О. Богданова. У свою чергу, Я. Блудов розкрив у праці "Суспільство і природа" засновки філософії культури К. Маркса та Ф. Енгельса у світлі критики "буржуазної" соціологічної думки ХІХ – першої третини ХХ ст.

Принагідне розробляння культурфілософської проблематики у філософській думці УСРР ще на самому початку згаданої полеміки, але поза її межами, розпочав у контексті своїх марксознавчих студій С. Семковський. Відзначаючи у статті "Марксизм, як предмет викладання" відродження в суспільній думці СРСР початку 20-х рр. ХХ ст., як-от у працях П. Сорокіна, "антинаукових методів мислення", він зазначив, що "реакційному, релігійно-ідеалістичному світогляду" радянські науковці повинні протиставити матеріалістичний світогляд – "світогляд натуралістично-марксистський". Зауважуючи, що К. Маркс виявив, що історія є "ареною дії певних законів", і цим "довів до кінця справу Дарвіна", який поширив "ідею причинної закономірності" й на "світ органічний", С. Семковський визнав марксизм за "останню ланку дійсно наукового світогляду". Побіжно висвітлюючи засади історико-матеріалістичного вчення, як-от відзна-

чаючи виняткову роль засобів праці – цих "штучних органів", як "основи" суспільного життя й "розвитку людської культури", С. Семковський зазначив: "Встановлюючи закономірність розвитку людської історії, марксизм тим самим дав останню, відсутню ланку для створення всеохоплюючого наукового світогляду. Марксизм засипав прірву, що була між *природничими* і *суспільними науками*" [266, 140–141].

Значно докладніше розкриваючи в нарисі "Що таке марксизм. Дарвін і Маркс" своє бачення марксизму, а саме засновки "матеріалістичного розуміння історії" – "науки Маркса, що завершує науку Дарвіна", передусім категорії "виробничі сили" і "виробничі відносини" та "теорію базису і надбудови", С. Семковський наголосив: "Але марксизм – це разом із тим *єдина* метода, що взагалі може пояснити історію людства" [269, 35]. Виходячи у поясненні марксизму головно з рукописної і друкованої спадщини К. Маркса та Ф. Енгельса, С. Семковський, водночас, спирався й на його тлумачення в працях невдовзі визнаних у СРСР за лідерів "опортунізму" й "реформізму" К. Каутського та Ф. Лассаля. Так, він оцінив марксизм у цьому нарисі як шлях до здійснення "прекрасної ласалівської мрії" про "союз науки та робітників" – "рішучо протилежних" "полюсів громадянства", які спільно "знищать в своїх обіймах всі перепони, що стоять на шляху культури". Ці роздуми С. Семковського згодом стали об'єктом гострої критики у статті "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" П. Демчука, який звернув увагу й на статтю "Марксизм, як предмет викладання", як-от те, що її автор "пропагує "натуралістически-марксистское мировоззрение", але в нього нема "ні слова про діалектику" – "живу "душу" марксизму".

Закидаючи С. Семковському "зведення марксистської теорії трохи не до звичайного натуралізму, тільки прикрашеного марксистськими зверхніми етикетками", П. Демчук узагальнив свої претензії на адресу автора "Нарисів із філософії марксизму" у визнанні його за "механіста", який відкинув гегелівську діалектику – "частину марксистської філософії", вбачаючи саме в "природничих науках" "одинокую базу знання". Докладно аналізуючи у цій і в інших публікаціях 1928 р., як-от статті "Проблема випадковості" і рецензії на другий випуск збірника "Діалек-

тика в природі", протистояння "діалектичних матеріалістів"- "деборінців" і "механістичних матеріалістів", він піддав у згаданій статті гострій критиці заперечення останніми випадковості у природі й суспільному житті: "Вся внутрішня необхідність всієї різnorodности процесу природи та життя людського організму, життя суспільства та багатосторонньої творчости людини й суспільства находить форми свого необхідного здійснення в формі випадковости" [118, 60]. Не раз цікаво розкриваючи в цій статті своє бачення європейського історико-культурного розвитку першої третини ХХ ст. із позицій історичного матеріалізму, зокрема вказуючи, що "культура, як і всяке історичне явище, підлягає історичним законам розвитку", П. Демчук здійснив потім із цієї позиції аналіз кризи "капіталістичної" й розквіту "соціалістичної" "духовних культур".

На початку 20-х рр. ХХ ст. учень, а потім співробітник А. Деборіна по очолюваній ним кафедрі філософії Комуністичного університету ім. Я. Свердлова в Москві, автор рецензії на його працю "Введення до філософії діалектичного матеріалізму" (1923), В. Юринець провів крізь усі марксознавчі розвідки середини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. і, власне, весь свій науковий пошук цього періоду, наукові настанови групи "деборінців". Один із, спільно з С. Семковським, провідних дослідників історії й теорії марксизму на "філософському фронті" УСРР, В. Юринець плідно досліджував вчення К. Маркса і Ф. Енгельса в 17 публікаціях 1923–1933 рр., якот у перших у філософській думці УСРР студіях про вперше видані саме в СРСР їхні праці "Діалектика природи" й "Німецька ідеологія" – статтях "Енгельс і Діалектика природи" (1926) і "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму". Постулюючи у передмові до праці П. Демчука "В боротьбі за Ленінську філософію (з приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930) ідею "марксистського філософського ренесансу на Україні" і, разом із тим, "створення дійсно глибокої пролетарської соціалістичної української культури", В. Юринець підкреслив, що як її розбудова, так і "тривке культурне будівництво" в цілому неможливі без "здобуття філософії діалектичного матеріалізму" як "найвищої ідеологічної цитаделі".

Показово, що В. Юринець часто критикував вульгаризацію марксизму в СРСР, зокрема засудив тлумачення історичного матеріалізму як "сукупності замкненої системи знання", а не методології історичного досвіду, і висловив таке дуже двозначне сподівання, що в майбутньому безкласовому суспільстві марксизм-ленінізм "глибоко" знатимуть не в "догматичних засохлих схемах", а в "діялектичній, животворчій гнучкості". Пропонуючи у статті "Німецька ідеологія" Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діялектичного й історичного матеріалізму" продовжений згодом у публікації "Значення "Німецької ідеології" Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму" аналіз вперше системно викладеного якраз у цій праці матеріалістичного розуміння історії засновників марксизму на матеріалах розділу "Фейєрбах. Протилежність матеріалістичного й ідеалістичного поглядів", В. Юринець зосередив свою увагу на їхньому ученні про економічний базис і надбудову. Не раз розкриваючи саме в його світлі власне розуміння культури, яку він у тичинознавчій монографії визнав за "завжди певне творення штучного середовища, проти сліпих сил природи" – "творення історичної людини з людини зоологічної", В. Юринець принципово виступав проти спроб побачити в ідеологіях надбудови чисті відбитки економічної структури суспільства.

Піддаючи, як і П. Демчук і всі "діалектики", критиці заперечення "механістами" випадковості й, отже, "спрощення питання бази і надбудови" й перехід на позиції "історичного фаталізму", він, по суті, констатував перетворення офіційною наукою СРСР марксизму на "шттивну, змертвілу систему" з її догматом однозначної зумовленості економічним базисом надбудови – одного з псевдонаукових виправдань терористичної антинародної політики режиму Й. Сталіна. Завуальовано, але явно протиставляючи цій сталінізації марксизму власне тлумачення цього вчення як "активного процесу", В. Юринець акцентував чи не в усіх своїх марксознавчих публікаціях ідею, що суспільне буття є не реалізацією "якоїсь передумовленої історичної гармонії", а конкретно-історичним процесом, у якому в формуванні базису й надбудови подальших його етапів важливу роль відіграють ідеології попередніх етапів. Апелюючи до думки Ф. Енгельса,

що ідеологія лише в останній інстанції зводиться до економіки, В. Юринець наголосив, що базис лише вказує межі, у яких "можливі тисячі варіацій і індивідуальних відтінків" формування структур надбудови, чим, фактично, виступив проти сталінської версії марксизму з її претензією на абсолютну істинність.

У полі зору представників "філософського фронту" УСРР опинився великий масив зарубіжних, переважно російських і західноєвропейських, праць другої половини XIX – першої третини XX ст. з історії й теорії світової культури. Вивчаючи взірці культурологічної думки таких її класиків, як: О. Богданов, К. Бюхер, О. Воронський, В. Гаузенштайн, І. Гірн, Е. Гроссе, А. Луначарський, Я. Тугендгольд, В. Фріче – філософи УСРР, передусім В. Юринець та Я. Розанов, звернули окрему увагу на доробок Ф. Мерінга і Г. Плеханова як провідних розробників марксистської естетики. Якщо проведений крізь ряд статей В. Юринця, як-от [359, 363], лесінгознавчий аналіз засновано на ґрунтовному ознайомленні з капітальною працею "Легенда про Лесінга" (1892) Ф. Мерінга, то вже Я. Розанов – редактор першого україномовного видання його ж "Етюдів на літературно-естетичні теми" (1930), дослідив у передмові культурфілософську позицію Ф. Мерінга. Аналізуючи такі його засадничі студії з цієї теми, як: "Мистецтво та пролетаріат", "Капіталізм і мистецтво", "Про мову та стиль", "Натуралізм і неоромантика", – і ряд публікацій з історії західноєвропейської, передусім німецької, літератури XVIII – початку XX ст., Я. Розанов протиставив Ф. Мерінга, як озброєного "єдиним науковим методом – матеріялістичною діалектикою", "піонера" марксистської естетики "реакційно метафізичним мислителям". Етапною для вітчизняного плеханознавства 20-х рр. XX ст. стала розвідка "Значіння Плеханова для марксистської соціології мистецтва" (1927) В. Юринця.

Присвячуючи її першому в філософії УСРР системному висвітленню праць з історії та теорії літератури й мистецтва "узброєного цілковито методом марксиста" Г. Плеханова, учений у його контексті докладно дослідив провідні тенденції культуротворення модерну в країнах Західної Європи крізь призму плеханівського наукового пошуку. А вже на початку 30-х рр. XX ст. В. Юринець був змушений публічно засудити Г. Плеханова як "лідера меншовиків" і "механіста", який

"фальсифікував марксизм", бо зводив його до "спінозизму". В. Юринець, П. Демчук і, по суті, всі їх колеги – філософи СРСР, до кінця 20-х рр. ХХ ст. ще позитивно оцінювали внесок до марксизму Г. Плеханова, виходячи із, власне, обов'язкового посилання на високу "Ленінову *всебічну конкретну* оцінку Плеханова" як "засновника російської соціал-демократії" та його праць з філософії як, власне, "кращого з усієї міжнародної літератури марксизму". Це тривало доти, поки під лозунгом "найнепримиренніше викрити антимарксистські засади плеханівської естетики", зокрема його "ідеалістичний біологізм", у СРСР було розпочато кампанію засудження "плеханівської "ортодоксії", у якій узяли активну участь чимало представників "філософського фронту" УСРР, зокрема автори публікацій: "Перекручення в матеріялістичному розумінні історії Плеханова" (1932) Т. Степовий, "Нотатки про Плеханова" (1932) О. Бервицький та "До п'ятнадцятиріччя смерті Плеханова" (1933) Я. Блудов.

Окремої уваги заслуговують системні критичні аналізи культурфілософських ідей Г. Плеханова, здійснені Т. Степовим у двох "Передмовах редактора" до другого тому "Вибраних творів" Г. Плеханова і О. Бервицьким у "Передмові редактора" (1932) до праці Г. Плеханова "Основні питання марксизму". Відзначаючи ще у статті "Трагедія Плеханова" (1928) ряд окремих помилок цього, власне, "світлого розуму", "геніяльного діялетика і філософа-матеріяліста", який "не так, як слід, і не так, як Ленін, застосовував діалектику", Т. Степовий навів у "Передмовах редактора" значно ширший спектр закидів на адресу Г. Плеханова як "лідера меншовиків". Серед них він звернув особливу увагу на "основні перекручення" ним "матеріялістичного розуміння історії", зокрема розробку "теорії бази й надбудови" не "на ґрунті вчення Маркса про суспільно-економічні формації", але "для суспільства "взагалі", і "ухил у бік географічного матеріялізму". Закидаючи Г. Плеханову "переоцінку географічного оточення" в історії людства, а саме те, що "він розвиток продуктивних сил ставить у цілковиту залежність від географічного оточення", Т. Степовий протиставив це тлумачення "рушійної сили" суспільного процесу ідеї К. Маркса, що цією силою є "основна суперечність" "між продуктивними силами і продукційними відносинами".

Ставлячи у провину Г. Плеханову також те, що той: "називав марксизм родом спинозизму", "утотожнює марксизм і дарвінізм" і "не визнав Жовтня", – він наголосив, що мислитель "стає в один шерг з теоретиками Другого Інтернаціоналу типу Кавтського та інших соціал-фашистів". Підкреслюючи, що підхід Г. Плеханова до історичного матеріалізму є "соціологічним", проявом чого є "абстрактний" розгляд ним "історичних законів", Т. Степовий протиставив йому розуміння цього вчення як "науки про загальні закони розвитку суспільства" – "не суспільства "взагалі", а суспільства як низки суспільно-економічних формацій у виникненні їх, розвитку й переході однієї формації в іншу". Виходячи з цих самих засад, Т. Степовий, разом із І. Премислером, розкрив уже в публікації "Питання культурної революції", а саме в її другому розділі "Вчення марксизму-ленінізму про культурну революцію", зміст цього вчення, так окреслюючи засади культурфілософії марксизму: "Марксизм-ленінізм не обмежує поняття культури лише галуззю духовної або матеріальної культури, а охоплює в понятті культури всі галузі людської діяльності в певних суспільно-економічних формаціях. Марксизм-ленінізм виявляє в класових формаціях класовий історичний характер культури і характерні риси панівної класової культури, і встановлює залежність між окремими галузями культури" [251, 72].

Піддаючи критиці у своїй "Передмові редактора" культурфілософські погляди Г. Плеханова, зокрема, як і Т. Степовий, дорікаючи йому визнанням саме "географічного середовища" за "основу суспільного розвитку" – "основний чинник розвитку продуктивних сил", О. Бервицький наголосив, що марксизм "нічого спільного не має з таким поглядом", бо згадане середовище "ні на яких стадіях розвитку суспільства не становить основи". Водночас, він так розкрив своє бачення різниці між культурфілософіями К. Маркса та Г. Плеханова: "Марксові чужий плеханівський схематизм ... Маркс виявляє глибокі матеріальні *діалектичні* процеси, підкреслюючи вагу продукційних відносин, сукупність яких утворює економічну структуру суспільства, *реальну основу*, що стоїть у діалектичному відношенні з надбудовами і формами суспільної свідомости. Виладнавши свою "п'ятичленку" в метафізичний логічний ланцюг, Плеханов відкинув головне в марксизмі – теорію класової боротьби й дикта-

тури пролетаріату. Тому Плеханов не міг установити глибоких діалектичних процесів суспільного розвитку. За зв'язну ланку своєї п'ятичленки він бере психіку і безпосередньо нею пробує пояснити всі форми суспільної свідомості" [10, 17]. Визнаючи за "велику історичну заслугу" Г. Плеханова його праці, "спрямовані на оборону ортодоксального марксизму", він, проте, оцінив як "неспроможну" ідею "показати Плеханова" "засновником марксизму" та "теоретиком більшовизму".

О. Бервицький звернув окрему увагу й на критичне оцінювання В. Леніним культурфілософської концепції О. Богданова, яка була першою піддана критиці серед "антиленінських теорій культури і культурної революції" у згаданій вище статті І. Премислера та Т. Степового. Визнаючи погляд О. Богданова на культуру як "сукупність метод і засобів соціальної організації людей" за "ідеалістичний", вони так пояснили його: "Богданівська теорія культури заснована на його ідеалістичній філософії емпіріокритицизму, що за нею об'єктивно існувати – значить належати до колективно-організованого досвіду. Богданов зводить суспільне буття до суспільної свідомості і твердить, що "суспільна свідомість і суспільне буття в точному сенсі цих слів є тожні". Богданівська загальна організаційна наука – ось та культура, якою пролетаріат мусить оволодіти перше ніж брати владу. Визначення культури в Богданова ідеалістичне, позакласове. Культура, за Богдановим, має створюватися лябораторним шляхом, у "пролеткультях" поза всякою залежністю від пролетарської революції. Навпаки, за Богдановим, культурна революція є передумова всякої революції. Не зважаючи на радикальне відкидання буржуазної культури, погляд Богданова на пролетарську культуру, як на таку, що витворюється цілком у рамках буржуазного суспільства, перед диктатурою пролетаріату, цілковито заперечує *класовий* характер пролетарської культури і цілковито ігнорує питання перероблення буржуазної культури" [251, 75].

Ця оцінка, на наш погляд, підбиває, значною мірою, підсумки виконаного Т. Степовим ще в статті "Проблема пролетарського мистецтва" (1927) одного з перших у філософській думці УСРР аналізів "соціальної теорії" і культурфілософії О. Богданова. Вказуючи у цій публікації, що проблема пролетарської культури для О. Богданова якраз "чисто організаційна пробле-

ма", бо саме ця культура для нього є "знаряддя перемоги всесвітнього соціалізму", що "виховує, тобто соціально організовує робітничу класу в її боротьбі з буржуазією", Т. Степовий вказав на протиріччя філософії культури О. Богданова, випливаючі з її постулату, що "без утворення пролетарської культури" "не може бути пролетарської революції". Підкреслюючи, що запереченням цієї тези стала "революція в жовтні" 1917 р., яку здійснив "пролетаріят СРСР", "не маючи вищої за буржуазну культури", та беручи під сумнів те, що культура пролетаріату буде далі пролетарською, Т. Степовий зауважив: "Таким чином пролетарська культура й зокрема мистецтво не розвивається в умовах капіталізму, що тримає пролетаріят у темряві та рабстві і з другого боку, пролетарська культура і мистецтво взагалі після перемоги пролетаріату, можуть розвиватися лише як загальнолюдська культура й загальнолюдське мистецтво, бо пролетаріят підіймаючи до себе всі пригноблені класи, сам переходить в іншу якість і стає представником і провідником не своїх вузько-класових інтересів, а інтересів усього людства" [294, 57].

Розгорнутий критичний аналіз культурфілософії О. Богданова виконав у статті "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)" І. Очинський, який теж піддав її та філософію культури М. Бухаріна критиці як "не марксо-ленінське розуміння культури" у світлі розкриття засад культурфілософії марксизму. Оцінюючи розуміння О. Богдановим культури як "безсумнівний ідеалізм, підфарбований пролетарською ідеологією", він так пояснив його: "Для Богданова, зовсім у душі старого Юма, поза нашою свідомістю зовнішній світ уявляє з себе хаос. Тільки наш розум, наша свідомість накидають певні закони цьому хаосові ... Всю історію людства розглядає він, як історію боротьби організаційного процесу з природним хаосом" [233, 7]. Визнаючи за метафізичний поділ О. Богдановим усього "суспільного процесу" на окремі форми – "технічну, економічну, ідеологічну", і відзначаючи, що його "розуміння культури" невиправдано "звужене до ідеології", І. Очинський звернув окрему увагу на зауважену Т. Степовим принципову суперечність богданівського розуміння пролетарської культури: "Непослідовність Богданова виявляється з одного боку в тім, що довгий історичний шлях мусить пройти про-

летаріят у виробленні своєї культури, а з другого – вражає надзвичайно швидке визрівання цієї класи в інтерпретації Богданова. Механічно розтягує він характеристику найпередовішої частини класи на всю класу і з перебільшеним оптимізмом іде на штурм буржуазної культури" [233, 12].

Засуджуючи богданівський "наївний утопізм у творенні пролетарської культури", він, водночас, дуже високо оцінив у цьому розділі філософію К. Маркса, і, зокрема, так з'ясував "розуміння культури" засновником марксизму: "Для нього історія культури збігається з усім історичним розвитком од "дикуна" кам'яної доби до висококультурного індустріялізованого комуніста майбутнього. Активний, виробничий характер культурного процесу в Маркса на першій пляні..." [233, 5]. Ілюструючи ці тези на матеріалах праць К. Маркса і Ф. Енгельса, І. Очинський так визначив своє розуміння сутності культурфілософії марксизму: "У "Німецькій ідеології" Маркс недвозначно відкидає геть будь-яку проблему "чистої, позакласової" культури у класовому суспільстві ... Прозорно і чітко виступає матеріялістична, діалектична будова суспільства й роля в ньому культури. Само собою зрозуміло, що класа-пан, класа-командир ідеологічно обґрунтовує своє панування, закріплює його у культурній роботі науки, мистецтва подібно до того, як це вона робить у державному апараті ... Отже у Маркса всяка культура у класовому суспільстві неминуче має класову ознаку. Уже тоді Маркс застерігав пролетаріят перед надмірними акафістами на його честь, надмірними прокльонами на адресу буржуазної культури за те лиш, що в капіталістичному суспільстві така культура неминуче стає буржуазна" [233, 9].

Висвітлюючи засновки марксистської культурфілософії або у контексті комплексного розгляду історії та теорії марксизму, як В. Юринець і П. Демчук, чи, як: Т. Степовий, І. Премислер, О. Бервицький, І. Очинський, – критичного аналізу ідей і вчень Г. Плеханова, О. Богданова та плеяди репресованих у СРСР відомих теоретиків марксизму, ці представники "філософського фронту" УСРР проводили свій пошук з двох принципово відмінних марксознавчих позицій. Якщо В. Юринець і П. Демчук, залишаючись на позиції "діалектиків" після її офіційних критики й засудження в СРСР, продовжували обстоювати, усупереч сталінському, оригінальний марксистський, у його, частково,

ленінській інтерпретації, філософський погляд, у тому числі й у критиці вчень Г. Плеханова та О. Богданова, то їхні колеги значно більшою мірою підпорядкували власний культурфілософський пошук політичній кон'юктурі епохи реконструкції. Представники європейської марксистської традиції в українській радянській філософії, В. Юринець і П. Демчук принципово розглядали культурфілософію К. Маркса та Ф. Енгельса як, по суті, істинний, але ж не абсолютно та в жодному разі не обмежений остаточно будь-яким інтерпретуванням, як-от сталінським, шлях наукового пошуку. Водночас, Т. Степовий, І. Премислер, О. Бервицький та І. Очинський різною мірою, але публічно солідаризувались із позицією Й. Сталіна, засуджуючи його політичних і наукових опонентів.

Показовим зразком домінування цієї позиції у марксознавчому культурфілософському пошуці філософів УСРР епохи сталінської реконструкції є, у тому числі, праця "Суспільство і природа" Я. Блудова. Визнаючи в ній марксизм-ленінізм за "суцільний стрункий науковий світогляд", який "охоплює єдиним поглядом природу, суспільство і людське мислення" та надає пролетаріату "змогу правдиво уявляти всю різноманітну дійсність і тенденцію її розвитку", Я. Блудов зосередив увагу на розгляді засад культурфілософії марксизму в заключному розділі "Поняття суспільство з погляду історичного матеріалізму". Вказуючи, що, за К. Марксом, суспільство – це "специфічний соціально-виробничий організм", він розглянув зміст історико-матеріалістичного вчення й на прикладі СРСР ось як проілюстрував проречене К. Марксом "завершення прелюдії історії" людства та світанок його "дійсної історії": "З кожним роком нашого соціалістичного розвитку ми чимраз більше звільнялись від природної стихії, чимраз більше робимось дійсними володарями природи, як стали вже володарями свого власного суспільного життя" [30, 105]. Відзначаючи досягнення "звільненого від пут капіталістичного способу" радянського соціокультурного поступу в "соціалістичній промисловості і сільському господарстві", Я. Блудов наголосив на завершенні розбудови "фундаменту соціалістичної економіки" у СРСР.

Досить прикметною особливістю цієї розвідки Я. Блудова, яка характеризує специфіку стрімких змін у суспільно-політичному й, відповідно, науковому житті СРСР кінця 20-х –

початку 30-х рр. ХХ ст., є написана в 1931 р. "Післямова", де він "відредагував" наведені в праці "Суспільство і природа" власні філософські погляди 1929 р. Постфактум піддаючи критиці та засуджуючи М. Бухаріна, "діалектиків" і "механістів", Я. Блудов, як на той час згадані вище його колеги, намагався відобразити й уславити пов'язувані ним із "виступом т. Сталіна на конференції аграрників-марксистів" 27 грудня 1929 р. "величезні й знаменні події" на "філософському фронті" СРСР. Наголошуючи, що "марксистська теоретична думка просунулася далеко вперед", він солідаризувався із здійснюваною "вождем партії" Й. Сталіним остаточною узурпацією влади у країні й прямо виступив, як і загал радянських філософів, за "дійсну більшовицьку партійність й непримиренність у філософській роботі". Однак, ці спроби Я. Блудова, як і багатьох його колег, розробляти філософію й культурфілософію марксизму за епохи реконструкції, були приречені на трагічний фінал. Засудженим як "націоналісти і фашисти" та "троцькістські елементи", їм було офіційно закинуто протидію "генеральній лінії партії та її вождя товариша Сталіна" в спосіб фальсифікування та заперечення марксизму-ленінізму та, з огляду на це, репресовано.

1.2.2. Дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво

Не менш важливим та актуальним напрямом розроблення представниками "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. проблематики марксистської філософії культури у працях з історії і теорії марксистсько-ленінської філософії було й дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво. Крім суттєвого внеску до нього В. Юринця, Т. Степового, І. Очинського, як, разом із тим, ряду їхніх колег, як-от А. Річицького, суттєву роль у розвитку цього напрямку вітчизняної культурфілософії відіграли усі відзначені нами вище провідні діячі КП(б)У – у першу чергу наукові співробітники УІМЛ М. Скрипник і Є. Гірчак. Неодноразово посилюючись у перших українознавчих публікаціях другої половини

20-х рр. ХХ ст., як-от, головним чином, у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму", на вчення В. Леніна про державу й національно-культурне будівництво, В. Юринець звернув особливу увагу на розуміння ним проблеми "самовизначення націй". Виходячи у її тлумаченні з виразної націонал-комуністичної позиції, а саме погляду на це питання М. Скрипника, В. Юринець у цілому підтримав його заходи щодо запровадження й теоретичного обґрунтування політики українізації, зокрема солідаризувався у статті "Національне питання на Х з'їзді КП(б)У" (1927) із офіційним засудженням керівництвом КП(б)У "руського й українського націоналізму та шовінізму".

Проте, під час сталінської реконструкції В. Юринець, як, по суті, усі його колеги-філософи УСРР, був змушений засудити позицію М. Скрипника, виходячи із настанов централізаторсько-русифікаторської політики Й. Сталіна – відповідно до заявленої ним у "Політичному звіті Центрального Комітету ХVІ з'їздові ВКП(б)" тези про майбутнє "злиття" "національних формою, соціалістичних змістом культур" "в одну загальну соціалістичну (і щодо форми й щодо змісту) культуру з одною спільною мовою". Ось як розкрив основний зміст цієї думки, а, по суті, концепції Я. Білик: "На ХVІ партійному з'їзді тов. Сталін дав блискучу критику і романтичної теорії увічнення теорії нації, цієї теорії войовничого націоналізму ... і раціоналістичної, також буржуазної і по суті великодержавної теорії асиміляції націй в умовах однієї країни. Марксистсько-ленінська теорія про злиття націй після перемоги комунізму на всьому світі безпосередньо впливає з ленінської теорії націй, розвинутої в класичних працях з національного питання у тов. Сталіна ... Процес злиття мов і злиття націй, як це блискуче показав тов. Сталін, в умовах перемоги соціалізму в одній країні ще не є можливим, тут ми, безперечно, маємо лише зближення національних (формою і пролетарських змістом) культур в умовах величезного розвитку національно-культурного будівництва, але процес злиття націй з неминучістю відбувається після остаточної перемоги комунізму на всьому світі" [18, 200].

Активне втілення на початку 30-х рр. ХХ ст. в УСРР з особистої ініціативи Й. Сталіна згаданої концепції, центральною подією якою стала кампанія офіційних критики й засудження ідеолога українізації М. Скрипника, виявило повну невідповідність "теорії про злиття націй" засадам ленінської національної політики і, навпаки, її суттєвий збіг із "великодержавною теорією асиміляції націй". Саме в контексті поступового утвердження в суспільно-політичній думці СРСР сталінської політики радянського національно-культурного будівництва, у кінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. ряд представників "філософського фронту" УСРР, якот: І. Очинський, І. Премислер, Т. Степовий, В. Юринець, – опублікували серію вже частково розглянутих статей з історії і теорії національно-культурного будівництва в СРСР. Якщо у публікаціях "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)" І. Очинського та "Питання культурної революції" І. Премислера й Т. Степового були піддані критиці, саме як "антиленінські теорії культури і культурної революції", культурфілософські погляди опонентів Й. Сталіна – провідних ідеологів ВКП(б) Л. Троцького та М. Бухаріна, а також ряду їхніх апологетів, то в статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" В. Юринця відповідна критика взагалі відсутня.

Не вдаючись, на відміну від своїх колег, до замовної критики політичних суперників Й. Сталіна й, водночас, глибокого аналізу вчення про культуру В. Леніна, В. Юринець оприлюднив у цій, сповненій напівприхованих інвектив на адресу сталінського тоталітаризму, публікації власну культурфілософію – утопію про "тип соціалістичної культури". Присвячуючи численні публікації другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. вивченню й розробці проблем національно-культурного будівництва в СРСР, М. Скрипник і Є. Гірчак, як і А. Річицький у праці "Ленін і Плеханов в теорії мистецтва й літератури" (1933), присвятили особливу увагу висвітленню часновків культурфілософії В. Леніна і частково Й. Сталіна.

Разом із тим, цей внесок М. Скрипника та його апологетів до філософії культури УСРР був згодом засуджений емісаром Й. Сталіна в Україні П. Постишевим і співробітниками Інституту філософії ВУАМЛІН. Переходячи до розгорнутого аналізу перерахованих нами здобутків осмислення цими мислителями вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво, звернемо, у першу чергу, окрему увагу на внесок В. Юринця, позиція якого в цьому питанні визначалась, великою мірою, так досі й не з'ясованими до кінця його стосунками із проводом КП(б)У.

Навчання, а потім науково-педагогічна діяльність у провідних вишах Москви на початку 20-х рр. ХХ ст. у представницькому колі нових радянських партійної й наукової еліт, були прологом до переїзду В. Юринця до столиці УСРР на особисте запрошення М. Скрипника та його майже десятирічної плідної участі в науковому житті Радянської України на її "філософському фронті". Науково-педагогічна робота на відповідальних посадах у заснованому М. Скрипником УІМЛ, як і входження, із подання М. Скрипника, до редакційної колегії органу ЦК КП(б)У – журналу "Большовик України", а згодом, за його ж протегування, обрання академіком ВУАН – усе це вказує на винятково довірливі стосунки В. Юринця з ідеологом політики українізації і проводом КП(б)У. Важливим свідченням цього була і його активна участь у секретно ініційованій Й. Сталіним і розгорнутій Політбюро ЦК КП(б)У в УСРР кампанії критики й засудження М. Хвильового в 1926 р., коли В. Юринець – представник "філософського фронту" УСРР, разом із А. Хвилею, першими виступили на шпальтах органу ЦК і Харківського міськкому КП(б)У – газети "Комуніст", із критикою культурфілософії автора циклів памфлетів "Камо грядеши" та "Думки проти течії". Саме в цих обставинах ми і вбачаємо головне пояснення ідейних настанов перших виступів В. Юринця в періодиці УСРР у 1926–1927 рр., а саме виключно задекларованої ним у них "промосковської" ідейної позиції.

Так, засуджуючи у статті "З нагоди нашої літературної дискусії": ідеї європейського вектору українських націо-, державо- й культуротворення, ідейні позиції теоретиків і творців українського модерну, "хвильовизм" і "фашизм" Д. Донцова, – він чітко постулював москвоцентричний вектор соціалістичного будівництва в УСРР зокрема і в СРСР у цілому. Виходячи в цій позиції з неодноразового апелювання саме до вчення В. Леніна про державу й національно-культурне будівництво, В. Юринець досить тенденційно тлумачив історію національно-визвольних змагань кінця 10-х рр. XX ст., зокрема інтервенцію РСФРР проти УНР у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму", яку він прямо визнав за "легенду про якийсь "червоний наїзд" Москви, яка пропагувалася Центральною радою". Разом із тим, засуджуючи "ідею відірвання України від Росії" Д. Донцова, який "закидає більшовикам державницький централізм" і "цезаризм", він прямо протиставив позицію В. Леніна щодо культурної політики позиції не лише Д. Донцова, але й Р. Люксембург і, власне, всіх її послідовників у СРСР. Це досить виразно підтверджує така цитата: "Ленін визнав, що самовизначення націй в капіталізмі нездійсненне до кінця, але ж, із другого боку, він підкреслював, що таке самовизначення повинні визнавати всі марксисты, особливо ж марксисты панівних, "історичних" народів. Інакше вони були б соціально-шовіністами й опортуністами" [387, 218].

Позиціонуючи себе в цих і в ряді інших українознавчих публікацій 1926–1927 рр. як цілком лояльний до державної та партійної влади УСРР і активно підтримуючий її політику представник радянської науки, він, на наш погляд, виразно обстоював політику "українізації", насамперед "націонал-комуністичну" ідею розвитку УСРР як "української соціалістичної держави", на основі декларуючої суверенітет республік СРСР ленінської національної політики. Уже невдовзі, у центральних культурфільософських українознавчих дослідженнях кінця 20-х рр. XX ст., а саме: праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", "Нотатках мандрівника", публікаціях у альманасі "Літературний ярмарок" і статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", – В. Юринець розробив наснажену культур-

філософськими ідеями українських модерністів-"хатя" і, у тому числі, М. Хвильового й, що показово, Д. Донцова, власну філософію культури з її чітким європейським вектором вітчизняного культуротворення. Завуальовуючи її проростень у перших українознавчих публікаціях позірно гострою критикою вперше комплексно розглянутих на "філософському фронті" УСРР саме ним засад культурфілософій М. Хвильового і Д. Донцова, В. Юринець використав марксистську філософію культури для, на наш погляд, вимушеного маскуванню власних культурфілософських ідей, сформованих у 10-х рр. ХХ ст. на основі синтезу впливів соціалістичних, анархо-синдикалістських та націонал-патріотичних концепцій.

Уже в кінці 20-х рр. ХХ ст. – у статті "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" (1927), він продовжував досить високо оцінювати внесок до марксистського вчення Г. Плеханова і М. Бухаріна, як-от, зокрема, праці другого з них: "Абетка комунізму", "Економіка перехідної доби" і "Політична економія рантє". Та вже в написаній 1929 р. передмові до збірника статей В. Юринця "Філософсько-соціологічні нариси" (1930) зазначено, що ще в 1926 р. він вказав на "механістичну суть в концепції історичного матеріалізму" М. Бухаріна, що було свідченням розгорнутої з ініціативи Й. Сталіна напередодні року "великого перелому" як початку епохи сталінської реконструкції, кампанії з критики й засудження цього його провідного ідейного опонента в ЦК ВКП(б). Активну участь у цій кампанії на "філософському фронті" УСРР брали на початку 30-х рр. ХХ ст. такі його вже відомі представники, як І. Очинський та Т. Степовий, які присвятили свої, частково розглянуті нами, статті й інші розвідки комплексному критичному аналізу вчення та культурфілософії М. Бухаріна як провідного "теоретика-ідеолога правого ухилу". Присвячуючи цій темі монографію "Філософське коріння правого ухилу" (1930), у якій докладно висвітлено "недіялектичність, механістичність, еkleктизм, ревізію марксизму-ленінізму в основних теоретичних питаннях у т. Бухаріна", І. Очинський потім продовжив цей аналіз у статті "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)".

Послідовно критикуючи у всіх її чотирьох розділах засади "опортуністичного правого ухилу у проблемі культури" М. Бухаріна, він зауважив, що останній, хоч і "не точно, а з оговорками", однак "засвоїв богданівське розуміння культури". Протиставляючи два "погляди на класову культуру" – "у Маркса-Леніна" та "у Богданова і т. Бухаріна", І. Очинський ось як конкретизував перший із них: "Ленін уточнив, розшифрував думку Маркса про класову культуру, на окремих конкретних зразках довів правдивість марксової та своєї концепції. А саме Ленін, погоджуючись із Марксом у розумінні класової культури, доповнює, що культура кожної певної доби складалася із величезного трудового процесу всього людського суспільства у його діалектичному розвитку ... Як закономірний розвиток суспільства приводить його до остаточного діалектичного завершення – комунізму, так і культура, утворена протягом тисячоліть і лиш на передостаннім ступні розвитку захоплена в буржуазний полон, переходить у розпорядження нового господаря – пролетаріату" [233, 9–10]. Разом із тим, закидаючи М. Бухаріну: "нечіткість розуміння класової культури", "перебільшену пошану до буржуазної культури", як і те, що він "опинився поза живим процесом керівництва культурною революцією", – він наголосив на викривленні М. Бухаріним учення В. Леніна про "культурну революцію".

Аргументуючи цей погляд, І. Очинський підкреслив: "Згадаймо вище наведену думку т. Бухаріна про екстенсивність радянської культури, про завмирання класової боротьби в сучасних наших умовах ... Численність кадрів, поширення радіо, кіно – ось головне завдання культурної революції за т. Бухаріним – знов таки механістична, кількісна, еволюційна концепція" [233, 34]. В опублікованій уже в 1932 р. статті "Питання культурної революції" І. Премислера та Т. Степового бухарінське вчення було засуджене як "антиленінська теорія культури і культурної революції": "*Тов. Бухарін*, не зважаючи на позірну боротьбу з богданівським пролеткультизмом, пристає на погляди Богданова щодо культурництва, подібно до того, як у цілій своїй філософії т. Бухарін запозичує в Богданова теорію рівноваги, що лежить в основі тектології, організаційної науки Богданова. Доказ цьому – його схема послідовних фаз ідеологічної, політичної, економі-

чної і технічної революції, його твердження, що ідеологічна революція є передумова політичної ... Бухарін цілком ігнорує зв'язок ідеологічної революції з революцією культурною, яка може відбутися лише після захоплення влади пролетаріатом. Ідеологічну революцію т. Бухарін розуміє в суті по-богданівському, як культурну революцію, що є передумовою захоплення влади. Як еkleктик, т. Бухарін скочується й до троцькістського "учнівства", бо, кажучи про освітанство, він замазує класову боротьбу і класовий характер пролетарської культури" [251, 76].

Піддаючи критиці культурфілософію Л. Троцького, зокрема закидаючи їй "ліквідаторські настанови щодо пролетарської культури", вони вказали, що її розробник "заперечує культуру, що її зараз будує пролетаріят" та "не визнає її за культуру соціалістичну і разом класову". Виходячи із критичного розгляду праці "Література й революція" (1923), І. Премислер і Т. Степовий зазначили: "Троцький цілком заперечує пролетарську культуру, вважаючи, що пролетаріят не встигне її створити. Для переходнової доби він визнає лише культуру переходнової доби, як наслідування буржуазної культури в пролетаріяті, який весь час мусить учнювати. Що ж до культури соціалістичної, то Троцький відкладає її творення аж до перемоги соціалізму в світовому масштабі, заперечуючи можливість побудування соціалістичної культури зараз; бо основна його контрреволюційна теза, що з неї він виходить, це теза про неможливість побудувати соціалізм – а тим самим і соціалістичну культуру – в одній країні ... Культура переходнової доби і культура соціалістична – це, виходить, два неспівмірні поняття ... Троцький підносить гасло учнівства, як некритичного засвоєння буржуазної культури ... Таким чином, виходить, що пролетаріят може лише переймати покищо стару культуру, і тільки коли європейський пролетаріят "наздожене нас, він pomoже довести справу до кінця" ... Але це вже буде безкласова культура" [251, 75–76].

Протиставляючи цим концепціям М. Бухаріна і Л. Троцького "вчення марксизму-ленінізму про культурну революцію", вони розкрили його зміст у світлі оцінки культурфілософії В. Леніна: "Культурне визрівання самого пролетаріяті, перероблення ним самим його власної природи, утворення міцних кадрів носіїв пролетарської культури, будівників соціалізму, всупереч твер-

дженням соціал-фашистів і богданівців, розгортається, як учить Ленін, лише після пролетарської революції ... Ленін, розвиваючи і поглиблюючи марксизм, відкинув усякі меншовицькі балачки про культурну революцію перед пролетарською революцією ... Ленін підкреслює, що пролетарська культура має класовий характер, що в усіх галузях культурної роботи і, зокрема, в галузі освіти й мистецтва, пролетаріят бореться за здійснення своєї мети – повалення буржуазії, знищення клас та експлуатації" [251, 72–73]. З'ясовуючи далі тлумачення В. Леніним культурної революції у СРСР як "цілого перевороту, цілої смуги культурного розвитку всієї народної маси" після "захоплення влади", зокрема і її завдання: "боротьба з бюрократизмом апарату, який дістався нам від минулої епохи" та "культурна робота серед селянства", – автори статті наголосили, водночас, на спадковості учень про культуру В. Леніна та Й. Сталіна, зокрема провели крізь свою публікацію тезу про спільність засад їхніх культурфiлософських ідей і вчень.

Аргументуючи її, у тому числі, постулатом про їхню спільну боротьбу "проти великодержавного ухилу" та з "місцевим націоналізмом" у СРСР, І. Премислер і Т. Степовий вийшли у розгляді культурфiлософії Й. Сталіна з уже згаданої його ідеї про "злиття всіх національних культур" в одну соціалістичну культуру. Конкретизуючи цю позицію, вони так визначили її сутність: "Злиття всіх національних культур в одну спільну, соціалістичну і формою і змістом культуру з однією спільною мовою настане після перемоги пролетаріату в цілому світі, коли "соціалізм увійде в побут" (Сталін). До того ж часу "період диктатури пролетаріату і будівництва соціалізму в СРСР є період національних культур, соціалістичних змістом і національних формою" ("Питання ленінізму"... [251, 78]. Протиставляючи цю позицію "Леніна і Сталіна" "великодержавницькій позиції люксембургіанців", які заперечували "право націй на самовизначення", визнає ними за "породження дрібнобуржуазної фразеології і нісенітницю", автори статті, тим самим, прагнули ототожнити визнання цього права В. Леніним і, по суті, його заперечення Й. Сталіним, що впливає з цієї ідеї останнього: "Треба дати національним культурам розвинутися, розгорнутися, виявити всі свої потенції, щоб створити умови для злиття їх в одну спільну культуру, з однією спільною мовою" [251, 79].

Культурфілософія В. Леніна стала одним із головних об'єктів уваги автора праці "Ленін і Плеханов в теорії мистецтва й літератури" (1933) А. Річицького, у якій, по суті, й було значною мірою підбито головні підсумки критичного аналізу згаданими представниками "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. культурфілософських ідей Г. Плеханова, О. Богданова, Л. Троцького та М. Бухаріна і, водночас, проведеного ними розгляду вчення В. Леніна про культуру. Висвітлюючи критику В. Леніним і богданівської "ідеалістичної теорії", і культурфілософії Г. Плеханова, спільно узалежнюваних ним від "антиісторичної, антипролетарської, антимарксистської, загалом буржуазної теорії культури й мистецтва" К. Каутського, А. Річицький пов'язав із нею й філософію культури Л. Троцького: "Троцький теорію Кавтського, що заперечує пролетарську культуру й мистецтво взагалі, застосував до епохи диктатури пролетаріату. Ця кавтськянсько-троцькістська теорія по суті касує клясову боротьбу за диктатури пролетаріату. Диктатура пролетаріату, як не раз повторював Ленін, не є закінчення клясової боротьби, а є продовження її в нових формах. А Троцький проповідує не клясову культуру пролетаріату, а культуру людську ... Заперечуючи пролетарську культуру й мистецтво, Троцький по суті радить пролетаріатові відмовитися від клясової боротьби на фронті культури й мистецтва ... та піти в полон до буржуазної культури й мистецтва" [255, 69].

Наголошуючи, що "пролетарська культура, література й мистецтво не тільки *буде*, але вона і *єсть*", розвиваючись в "надрах капіталістичного суспільства" та, згодом, "буйно" зростаючи уже в СРСР "за диктатури пролетаріату", він так визначив роль у цьому процесі В. Леніна: "Як справжній матеріаліст-діалектик, поєднуючи теорію з практикою, Ленін керує творенням пролетарської культури і сам у нім є перший учасник" [255, 70]. Висвітлюючи у своїй праці й "ленінську теорію пролетарської культури", А. Річицький, як, власне, всі його колеги-філософи УСРР, чималою мірою спирався на здобутки її осмислення в багатьох розвідках з історії й теорії національно-культурного будівництва в СРСР М. Скрипника та Є. Гірчака. Саме ці представники проводу КП(б)У – головні ідеологи політики українізації і активні учасники партійної, літературної та театральної

дискусій на "ідеологічному" й "культурному" "фронтах" УСРР, зробили у 20-х рр. ХХ ст. суттєвий внесок до вивчення філософії культури марксизму та критики культурфілософських ідей і вчень його опонентів. У полі уваги М. Скрипника та Є. Гірчака якраз у ці роки опинився широкий спектр вказаних ідей і вчень, а саме офіційно визнані в УСРР за "великодержавно-російський націоналістичний ухил" і піддані критиці та засуджені погляди на національно-культурне будівництво функціонерів КП(б)У та ВКП(б): Д. Лебеда, В. Ваганяна, Г. Зінов'єва та Ю. Ларіна.

Докладно аналізуючи зміст вказаних різновидів цього "ухилу" в ряді своїх публікацій, уміщених у розділі "Великодержавно-російський націоналістичний ухил" видання "На два фронти в боротьбі проти націоналізму. Збірник статей 1926–1931 рр.", Є. Гірчак так визначив їхні спільні витоки: "Великодержавно-російський шовінізм у сучасних його проявах своїм ідейним змістом упирається в ту політику царської Росії, що її вона вела щодо всіх національностей, які вона завоювала і гнобила" [77, 12]. Гостро засуджуючи у статті "Теорія боротьби двох культур" культурфілософські ідеї автора цієї теорії "в її великодержавно-російській модифікації" – секретаря ЦК КП(б)У Д. Лебеда, і його колег-"люксембургіянців" Є. Бош і Г. П'ятакова, а саме його концепцію "*неминучої боротьби*" в Україні двох культур – російської, як "*культури міста*", з українською, як "культурою села", він зауважив, що ця теорія "нічого спільного не має ні з ленінізмом, ані з більшовизмом". Присвячуючи публікацію "Ваганянщина" аналізу "ухилу" автора праці "Про національну культуру" (1927) В. Ваганяна, передусім критиці його ідей: "національна культура" – це лише "панівна клясова культура буржуазії" й "вельми сильне гальмо" для "боротьби за комунізм", тоді як "пролетаріят не має своєї клясової культури", а створювана ним культура буде "культурою кляси", – Є. Гірчак визнав за антиленінську тезу В. Ваганяна, що "боротьба за комунізм немисленна без найрішучішої боротьби з національною культурою".

Убачаючи в цій концепції "вищий ступінь" теорії боротьби двох культур як прояву "великодержавного російського шовінізму", він пояснив це так: "Ставши на погляд заперечення національної культури в умовах пролетарської диктатури, ставши на погляд рішучого осудження нашої національної політики ...

Ваганян фактично прийшов до висновку, що конче потрібно знищити, припинити, перервати той велетенський процес культурної революції, що розгортається перед нашими очима в національних республіках. І ці свої практичні висновки він намагається прикрити знову невинним гаслом "інтернаціональна культура національною мовою". Але що "інтернаціональна культура не безнаціональна", то у Ваганяна цією інтернаціональною культурою якимсь чудом виходить російська культура. Тим то Ваганян радить задушити національну культуру і прищепити всім націям російську культуру, використавши національну мову" [77, 25]. Оцінюючи цей ухил у статті "Національне питання на X з'їзді КП(б)У", В. Юринець зауважив: "Ваганян, відомий опозиціонер ... подаючи неправильну теоретичну постановку питання, намагався довести, що партії не слід підтримувати ніяких національних культур, бо, мовляв, поняття національної культури і соціалістичної культури одна одну взаємно виключають, навіть в умовах диктатури пролетаріату й під маскою інтернаціоналізму пропонував одвертий великоруський шовінізм" [375, 56].

Зазначимо, що культурфілософські ідеї Д. Лебеда та В. Ваганяна були піддані критиці й у статті "Питання культурної революції" І. Премислера та Т. Степового, які так накреслили їх зміст: "Великодержавний ухил, як головна небезпека, що має зараз своє соціальне коріння в бюрократично-чиновницьких реакційних верствах службовців і дрібної буржуазії, має таких теоретиків, як Ваганян; він розуміє під національною культурою виключно культуру поміщиків і капіталістів і твердить, що "боротьба за комунізм точиться на такій стадії, коли національна культура стає величезним гальмом". Він цілковито не хоче розуміти вказівку Леніна на дві національні культури в колишній Росії – культуру соціалістичну і буржуазну, і ігнорує ту зміну, яка відбулася в трактуванні національної культури після Жовтня. На Україні великодержавницька теорія була поширена під гаслом боротьби двох культур (т. Лебідь). За цією теорією, українська культура в цій "вільній" боротьбі, як культура відстала, переважно селянська, кінець-кінцем мусить поступитись перед російською передовішою культурою, культурою міста" [251, 81]. Висвітлюючи вже у статті "Опозиційний бльок і національне питання на Україні" "розходження з партією" Г. Зінов'єва, пере-

дусім його заяву, що "провадиться таку "українізацію", яка "допомагає петлюрівщині", Є. Гірчак визнав його за "ворога ленінського розуміння національного питання".

Розцінюючи у статті "Українізація та помилки Ларіна" публічні виступи останнього в пресі як "клясове незадоволення великодержавного шовінізму з національної політики КП(б)У", обвинувачення її "в сповзанні в бік українського націоналізму", Є. Гірчак затаврував його як "перекручувача та ревізора національної політики нашої партії". Закидаючи Ю. Ларіну "політично неправильне" "визначення суті українізації" – лише як "засобу політичних стосунків пролетаріату (місто) з селянськими масами (село)" шляхом вивчення української мови і тільки, й засуджуючи, як "безвідповідальні обвинувачення", думку про "насильну українізацію" громадян УСРР, він заперечив його тезу, що "суть політики партії в національному питанні" веде до "мізерного культурництва народницького типу". Пояснюючи далі офіційний погляд КП(б)У на політику українізації, Є. Гірчак зазначив: "Соціалістичне будівництво на Україні включає в себе і будівництво української пролетарської культури, як невід'ємну та складову частину загального процесу соціалістичного будівництва. І в будівництві української пролетарської культури пролетаріат є основний і активний творець, учасник та гегемон. Тому під українізацією ми розуміємо, насамперед, втягнення пролетаріату в справу будівництва соціалізму й соціалістичної культури на Україні, забезпечення гегемонної ролі пролетаріату в процесі національно-культурного будівництва. От ленінське і більшовицьке розуміння суті українізації" [77, 39].

Виходячи з того ж, що й Є. Гірчак, розуміння українізації, уточненого, зокрема, в тезах Червеного Пленуму ЦК і ЦКК КП(б)У "Про підсумки українізації" (1926), М. Скрипник наголосив у доповіді на X з'їзді КП(б)У (1927), що розбудова української культури в УСРР може відбуватись "лиш в своїх українських формах" і "тільки пролетарськими шляхами". Неодноразово розвиваючи цю настанову в багатьох своїх доповідях, як-от "Культурне будівництво в СРСР" (1930) на пленумі Міжнародного бюро революційної літератури, у якій радянську культуру визнано за "культуру широкої самодіяльності мільйонів трудящих мас", які "на чолі з пролетаріатом власними руками творять своє нове життя", М. Скрипник зазвичай розглядав її як братню спілку національних культур

СРСР, кожна з яких є національна "за формою і мовою" та "пролетарська, інтернаціональна за своїм змістом". Разом із тим, М. Скрипник і Є. Гірчак присвятили чимало своїх виступів та публікацій розроблянню політики українізації у світлі дослідження й популяризації постулатів культурфілософії В. Леніна, яскравим зразком чого є доповідь першого з них "Ленін як учений" (1928). Відзначаючи здобутки В. Леніна в царинах: політекономії, статистики, теорії держави й ін., – М. Скрипник звернув увагу і на розроблення ним філософії та національного питання, яке, за його словами, саме В. Ленін і "поставив" як "окрему науку", що має важливе значення "для всієї історії розвитку суспільства".

Не менш показовим взірцем цих студій є досі маловідомий лєнінознавчий доробок Є. Гірчака, насамперед його стаття "В. І. Ленін про культурну революцію і національну культуру". Зауважуючи у ній, що "соціалістична індустріалізація" та "культурна революція" – це ті "дві сторони" "великого пролетарського завдання будівництва соціалізму", що впливають "з лєнінської теорії пролетарської революції, як її складові", він так визначив своє бачення мети культурної революції у СРСР: "Інтернаціональної культури, відірваної од національних умов, рис, особливостей – немає. Абстрактної культури нема. Значить в умовах пролетарської диктатури, в умовах соціалістичного будівництва відбувається творення пролетарської, соціалістичної, інтернаціональної культури в національних формах" [77, 248]. Однак, на початку 30-х рр. ХХ ст. ідеологи політики українізації були вимушені чітко солідаризуватись із позицією Й. Сталіна з цього питання і, у першу чергу, один із її головних критиків у керівництві КП(б)У М. Скрипник. Послідовно проводячи кризу свої виступи та дослідження до доповіді "Нові лінії в національно-культурному будівництві" (1929) критику тези про "розтворення всіх національних культур в єдиній космополітичній культурі", він був вимушений визнати уже в доповіді "Зближення й злиття націй за доби соціалізму" (1931), що "перед нами стоїть перспектива неминучого зближення і далі злиття націй". Підсумком цього компромісу стала проведена в УСРР у 1933 р. П. Постишевим офіційна кампанія критики і засудження М. Скрипника, яка призвела до завершення політики українізації.

1.3. Розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях з історії української філософської та суспільно-політичної думки

1.3.1. Дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX століття

Одним із найактуальніших напрямів розвитку культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. XX ст., із нашого погляду, було дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст., в основному – культурфілософський аналіз проблематики національно-культурного будівництва в УСРР епохи "Розстріляного Відродження". Вагомий внесок до актуалізації цього напрямку впродовж другої половини 20-х рр. XX ст. зробили, насамперед, В. Юринець і група діячів проводу КП(б)У на чолі з М. Скрипником, а також представники, здебільшого, харківської філософської школи: П. Демчук, Я. Білик, І. Очинський, В. Беркович і інші їхні колеги з УІМЛ. Ця проблематика є наскрізною та пріоритетною для всіх українознавчих досліджень В. Юринця, починаючи від перших із них, як-от статті "З нагоди нашої літературної дискусії" (1926), і закінчуючи статтею "Український філософський фронт" (1932), якими позначено хронологічні межі семирічного періоду виняткової уваги їх автора до поступу процесу національно-культурного будівництва в УСРР. Об'єктом уваги В. Юринця, як і переважної більшості його колег, громадян УСРР у цілому, були виступи і публікації учасників української літературної дискусії 1925–1928 рр., зокрема як М. Хвильового, так і його опонентів, не в останню чергу речників проводу КП(б)У: М. Скрипника, Є. Гірчака, А. Хвилі та В. Затонського.

Крім цієї проблематики, у полі зору філософів – дослідників розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст., опинились і пов'язані з проблемами національно-культурного

будівництва в УСРР питання його передісторії. У частково присвяченій розгляду цієї тематики серії статей: "Зародки матеріалізму в творах і житті Г. С. Сковороди", "Естетичний світогляд Івана Франка". "Еволюція творчості Винниченка після 1905 року" І. Очинського та "Білоемігрантська українська філософія" (1929) і "Шевченко та його учителі філософії" (1931) П. Демчука, – наведено декілька прикметних культурфілософських оцінок специфіки формування вітчизняного й зарубіжного соціокультурного буття за епох Просвітництва, Романтизму та модерну. Водночас, у статтях "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" (1929) П. Демчука і "Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні" Я. Білика було актуалізовано розгляд вітчизняного соціокультурного буття саме індустріальної епохи крізь призму вивчення ідей провідних представників "громадівства". Висвітленню цієї ж проблематики присвятили увагу згадані представники КП(б)У, передусім М. Скрипник, який зробив основний внесок до теоретичного розроблення політики українізації в царині вітчизняної культури. Він з'ясував у статті "Підсумки "літературної дискусії" з позиції українського націонал-комунізму власне культурфілософське бачення ідейних орієнтирів вітчизняного культуротворення в контексті розгляду "шаблів розвитку" української літератури XVIII – початку XX ст.

Подібний, дещо докладніший, культурфілософський нарис процесу українського національно-культурного відродження кінця XIX – першої чверті XX ст. із тієї ж – української націонал-комуністичної ідейно-світоглядної позиції, навів у своїй статті "Про наші літературні справи (До літдискусії)" того ж 1926 р. і А. Хвиля. Водночас, проведене нами вивчення майже всієї опублікованої українознавчої наукової спадщини В. Юринця дозволяє стверджувати, що саме цей провідний представник філософської думки УСРР 20–30-х рр. XX ст. приділив чималу і, власне, найбільшу, порівняно з усіма його колегами, увагу вивченню розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст. Чільний дослідник вітчизняних філософської та суспільно-політичної думок XIX – першої третини XX ст. на "філософському фронті" УСРР, у полі зору якого протягом другої половини 20-х – початку 30-х рр. XX ст. опинились, у тому числі

культурфілософські, ідеї та вчення: "громадівців" Т. Шевченка, П. Куліша та М. Драгоманова; неонародників С. Єфремова та М. Грушевського, мислителів діаспори Д. Донцова та Д. Чижевського, – а також багатьох модерністів і авангардистів, як-от "хатян" і "молодомузівців", символістів, неоромантиків і конструктивістів, у першу чергу – П. Тичини, В. Винниченка, М. Хвильового й М. Бажана, В. Юринець приділив у своїх українознавчих публікаціях 1925–1930 рр. головну увагу системному осмисленню сучасного йому українського національно-культурного відродження.

Від перших спроб культурфілософського аналізу його витоків у статтях і рецензіях 1926 р., а саме співставлення основних тенденцій вітчизняного культуротворення періодів української літературної дискусії 1925–1928 рр. і виступів "хатян" і "молодомузівців" проти традиціоналізму в розвідках "З нагоди нашої літературної дискусії" та "Українська Жовтнева література в марксистському освітленні. Жовтнева література в освітленні Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури)" (1926), В. Юринець перейшов до спроби висвітлення передісторії українського національно-культурного відродження першої чверті ХХ ст. і його сутності у своїй найбільшій українознавчій і, водночас, культурфілософській праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи". Вбачаючи в П. Тичині символ цього відродження й оцінюючи поета як його найідейнішого творця та виразника, у поезії якого відображено "весь складний, трагічний, багатобарвний, протирічливий, повний мук, катастроф, поразок, перемог, дивний процес" – "революційне визволення українського народу", він комплексно дослідив його перші збірки поезій 1918–1925 рр., а саме: "Сонячні кларнети", "Плуг", "Замість сонетів і октав" і "Вітер з України". Розглядаючи їх, фактично, як герменевтичний ключ до з'ясування історичних витоків, сутності та наслідків українських національно-визвольних змагань першої третини ХХ ст., В. Юринець розглянув перебіг останніх крізь призму філософського осмислення історії людства від первісності до початку ХХ ст.

Висвітлюючи, під час аналізу поетичних космології, натурфілософії, етики й історіософії П. Тичини на матеріалах його поезій, головним чином творів зі збірки "Сонячні кларнети",

своє бачення традицій і перспектив вітчизняного культуротворення, В. Юринець наголосив на понад двотисячолітньому розвитку українських історії й культури та їхній виразній вкоріненості в європейській історії від первісності до епохи модерну. Спочатку опонент і критик ідейної позиції та філософії культури М. Хвильового, В. Юринець у своїх публікаціях останньої третини 20-х рр. ХХ ст. солідаризувався із їхніми постулатами. Виступаючи на сторінках заснованого М. Хвильовим після самоліквідації ВАПЛІТЕ альманаху "Літературний ярмарок" у 1929 р. із серією культурфілософських нарисів, як-от: "Convivium transtemporaneum", "Інтермедією" та трьома діалогами, – він постулював уособлену в образі уявної розмови між рядом класиків світового письменства ХVІІІ – початку ХХ ст. і письменниками УСРР 20-х рр. ХХ ст. ідею перспективності й необхідності творчого діалогу української радянської та західноєвропейських культур. Учений досліджував специфіку розвитку української культури ХVІІІ – першої третини ХХ ст. у контексті розбудови у 1925–1930 рр. своєї, позначеної намаганням узгодити засновки марксизму-ленінізму із західноєвропейськими філософською й культурфілософською думками епохи модерну, філософії культури.

І. Очинський і В. Беркович, водночас, актуалізували цю проблему в контексті аналізу історії вітчизняних письменства, філософської й суспільно-політичної думок ХVІІІ – першої третини ХХ ст. У згаданій нами вище серії українознавчих публікацій, присвячених розгляду ідей і вчень Г. Сковороди, І. Франка й В. Винниченка, І. Очинський не раз наводив оригінальні культурфілософські оцінки специфіки розвитку вітчизняної культури епох Просвітництва, Романтизму та модерну. Так, у статтях "Естетичний світогляд Івана Франка" й "Еволюція творчості Винниченка після 1905 року" він розглянув українське соціокультурне буття середини ХІХ – початку ХХ ст. Крізь усі шість розділів першої публікації, на основі широкого спектру творчого доробку І. Франка й багатьох розвідок про його життя і творчість, І. Очинський виконав, у тому числі культурфілософський, аналіз місця й ролі письменника в історії української культури як "великого піонера європеїзації Галичини". Висвітлюючи соціокультурні умови діяльності І. Франка в Східній Галичині, він

зазначив: "Галичина його часу – пореформена країна з великим швидким процесом капіталізації промисловости і паралельною пролетаризацією села ... ще дуже залишки фєвдальних ілюзій ... Франкові твори, його естетика, перш за все, пронизані останнім скісним промінням передсмертного фєвдалізму" [231, 71].

Висвітлюючи у другій із статей, крізь призму аналізу кількох художніх творів В. Винниченка першої третини ХХ ст., як-от романів "Чесність з собою", "По свій" і "Сонячна машина", ідейно-світоглядну еволюцію письменника: від захоплення спочатку "люмпен-пролетаріатом", а після революції 1905 р. – "дрібно-буржуазними революціонерами-націоналістами", і, насамкінець, уже на еміграції, – типом "ніцшеанських" "сильних натур", – І. Очинський розкрив на прикладі В. Винниченка особливості ідейної еволюції вітчизняної інтелігенції епохи модерну. Простежуючи її, він навів і ряд культурфілософських оцінок цієї епохи, наприклад етапу після "бурі революції 1905 року": "...період чорної реакції прибавив усі ті повстанчі елементи, яким бракувало упертости, витриманости. Та студентська, та й взагалі інтелігентська маса, що перед і підчас 1905 року плекала була революційні настрої, охляла, знесилилась, кинулася в усілякі "ухили", ставлячи на перший план інтереси тільки своєї особи ... Революція 1905-го року розтрощила ілюзії інтелігенції про якусь її гегемоніяльну або хоч самостійну політичну клясову ролю..." [230, 134]. Аналізуючи творчість провідних діячів української культури епох Просвітництва, Романтизму й модерну, які, власне, стали їх символами в українській культурній традиції, він вивчав проблему відображення всіх цих епох вітчизняної культури якраз у літературній творчості їх найвідоміших представників.

В. Беркович, у свою чергу, звернув у статті "До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні" увагу на внесок провідних представників вітчизняної філософської думки ХVIII–ХІХ ст. до української науки. Вивчаючи вітчизняне філософування цих століть, він відзначив потужний вплив на нього філософських традицій саме Західної Європи, зокрема й ту "надзвичайно корисну ролю, яку відіграв німецький ідеалізм для філософської думки на Україні" і, передусім, філософія Г. Гегеля. В. Беркович, як і В. Юринець і П. Демчук, зауважив і відзначив такі дві наскрізні характеристики розвитку вітчизня-

ного соціокультурного буття від Середньовіччя до модерну, як його виразна відмінність від російського та значна залежність саме від західноєвропейського соціокультурного поступу. Ілюструючи цю тезу на прикладі розгляду етапів формування вітчизняної філософської традиції, він зазначив: "На початку свого філософія на Україні, як і в Росії, уявляє з себе, за деякими винятками, відгук філософських напрямків західно-європейської філософської думки. Проте було б помилкою вважати, що філософія на Україні не уявляє з себе предмета самостійного інтересу ... Розвиток філософської думки на Україні почався значно раніше ніж в Росії. Коли взяти хоча б момент викладання та вивчення філософії, то він з'являється на Україні вже починаючи з 17-го сторіччя, а подекуди ще й раніше" [11, 29].

Показово, що П. Демчук, як ще один із небагатьох перших дослідників історії філософії України в УСРР, не випадково звернув у своїй основній публікації на цю тему – статті "Білоемігрантська українська філософія", особливу увагу на виняткові місце й роль німецької класичної філософії, головним чином вчення Г. Гегеля, у розвитку філософської думки Росії XIX ст. У цілому ж, він провів у цій статті ідею становлення російської й української професійних культур під пріоритетним впливом філософської думки та культури Німеччини епох Просвітництва й Романтизму. Доволі показовим є і узалежнення П. Демчуком уже в статті "Шевченко та його учителі філософії" формування філософської культури Кобзаря, в основному, саме від наукових і суспільно-політичних ідей німецького Романтизму, передусім культурфілософських ідей О. Гумбольдта. Цікаво, що в цій публікації наведено чимало гострокритичних культурфілософських оцінок як "філософської дійсності" так і, у цілому, народної й професійної культур Росії та України XIX ст., як-от зауважено, що "уся Україна тодішня це було кріпацьке селянство" і що вона тоді "жила релігійними передсудами", які й були "найвищим теоретичним оформленням" світорозуміння українського селянина. Поруч із таким надто критичним, порівняно із оцінками В. Берковича, баченням рівня розвитку національної традиції вітчизняного філософування, П. Демчук, разом із тим, визнав, по суті, за ембріональний рівень розвитку тогочасної російської професійної культури.

Піддаючи гострій критиці "темряву візантійського азійського варварства" в Російській імперії, зокрема зауважуючи, що там "панувало тоді занесене, поверхове, неглибоке західництво російського барства та напівварварське освітянство" і "не було ще власне європейської культури", він значно критичніше змалював стан української культури: "Романтична література з дуже слабою внутрішньою потенцією і деякі історичні роботи оце вся форма вияву культурного життя України в цілому" [122, 173]. Цікаво, що чільні розробники культурфілософської проблематики у філософії УСРР – В. Юринець і П. Демчук, були, на наш погляд, переконаними обстоювачами думки про значний позитивний вплив німецької професійної культури XVIII – першої третини ХХ ст., у першу чергу саме філософської думки, як-от німецької класичної філософії й марксизму, на формування вітчизняних філософської та суспільно-політичної думок того ж періоду. Цю ідею проведено і в статті "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" П. Демчука, присвяченій вивченню поглядів М. Зібера, зокрема й культурфілософських ідей, саме як "першого пропагандиста та популяризатора марксизму на території колишньої Росії" й, фактично, "першого марксиста на Україні та Росії". Розроблення цього напрямку культурфілософської думки УСРР П. Демчуком і його згаданими колегами, із нашого погляду, чітко засвідчило обстоювання ними основних засад ідеології українського націонал-комунізму в сполученні з виразними європейськими ціннісно-світоглядними симпатіями.

Ще одним показовим прикладом цього стало розроблення вказаної культурфілософської проблематики і в українознавчих дослідженнях Я. Білика. Так, досліджуючи наукові ідеї М. Зібера й інших "громадівців" на ширшому обсязі матеріалів з історії вітчизняних науки, культурно-мистецького і суспільно-політичного життя ХІХ ст. у статті "Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні", він значно докладніше за П. Демчука розглянув специфіку українського соціокультурного буття середини ХІХ – початку ХХ ст. Висвітлюючи ходу "поширення Марксових ідей на Україні" в 60–80-х рр. ХІХ ст. на основі системного аналізу історії громадського руху та сутності концепції М. Зібера й ідей і вчень

М. Драгоманова, І. Фесенка і С. Подолинського, Я. Білик звернув особливу увагу на зумовленість розвитку цього руху, як і всієї вітчизняної професійної культури, піднесенням економічного життя в Україні як "колонії царської Росії" в 70-х рр. ХХ ст.: "Русифікація українського міста, зокрема школи та преси, заборона видавати літературу українською мовою 1863 і 1876 рр. і взагалі жахливе національне гноблення на Україні – усе це зумовило певне національне забарвлення народницьких рухів на Україні" [16, 228–229]. Розвиток української культури у першій третині ХХ ст. і, в основному, культурфілософська проблематика національно-культурного будівництва в УСРР, перебували у центрі уваги групи представників проводу КП(б)У, у першу чергу М. Скрипника.

На наш погляд, предметно розкрити зміст культурфілософії українського націонал-комунізму дозволяє аналіз серії його публікацій 20-х рр. ХХ ст. на цю тему. Послідовно обстоюючи в них здійснювану тоді під його керівництвом в УСРР політику українізації, М. Скрипник постійно тримав у полі зору всі царини вітчизняного національно-культурного будівництва й особливо уважно аналізував проблеми культурно-мистецького життя УСРР. Не раз гостро критикуючи у своїх виступах філософію культури М. Хвильового, зокрема визнаючи її у статті "До теорії боротьби двох культур" за українську модифікацію теорії боротьби української й російської культур, М. Скрипник навів у цій самій публікації докладний марксистський культурфілософський аналіз цього питання. Зауважуючи, що в капіталістичній країні культура молодій національності самовизначається тільки в боротьбі з державною культурою владної нації, він закинув М. Хвильовому, що той невиправдано переніс на СРСР ідею про самовизначення пригніченої нації й розвиток її культури у капіталістичній державі лише у спосіб боротьби з культурою пануючої нації. Вказуючи на відмінність вирішення цієї проблеми у СРСР, М. Скрипник визнав радянський "інтернаціоналізм" за інтернаціоналізм "пролетаріату, що бореться з імперіалістичною буржуазією", і зазначив, що його метою є заміна "буржуазно-націоналістичної культури" на "нову пролетарську культуру" – "культуру вільного розвитку кожного народу".

Коментуючи тези "Про підсумки українізації" червеневого Пленуму ЦК КП(б)У 1926 р., він звернув увагу на їхнє положення, що партія "одстоює самостійне розвинення української культури" та виступає за те, щоб вона "як-найширше використувала всі вартості світової культури" і "якнайрішучіше порвала з традиціями провінційальної обмежености й рабського підтакування". Виходячи із них, М. Скрипник так визначив своє бачення цієї проблеми: "Поглядом цілої партії є визнання, як єдиного пролетарського шляху, розвитку української культури взагалі й української літератури зокрема, її самостійне розвинення, орієнтація її на внутрішні творчі сили українських трудящих мас ... Партія певна того, що працюючі маси українського народу мають і знайдуть у собі сили для великої творчости й у галузі культурній, що в них є досить задатків для того, щоб знайти нові культурні сили, нові культурні вартості, щоб робітнича класа України вийшла на арену міжнародньої пролетарської творчости із своїм вкладом" [272, 36–37]. Пояснюючи зміст "лозунгу самостійного розвинення української культури" саме як "її орієнтацію на внутрішні сили працюючих мас України" за умов "співпраці з іншими культурами працюючих мас", він не раз визнав за мету цієї співпраці розбудову "нової по самій своїй суті міжнародньої інтернаціональної пролетарської культури" на підвалинах "братерського об'єднання вільних народів" СРСР.

Реконструючи й аналізуючи у цій статті "три шаблі розвитку" українських літератури і, власне, культури XVIII – 10-х рр. ХХ ст.: 1) "провінційальна література, додаткова до російської"; 2) "період Франківський", коли "українським Піємонттом стала Галичина" з "осередком української культури" у Львові, де "вона творила свої власні шляхи розвитку, не маючи за собою державної влади"; 3) розпочата "напередодні революції 1905 року й остаточно визначається Жовтневою революцією" 1917 р. "доба будівництва самостійної української культури, але підтриманої силою пролетаріату", – М. Скрипник увиразнив і в цій схемі, і в усіх інших своїх розвідках на цю тему другої половини 20-х рр. ХХ ст. настанови українського націонал-комунізму. Зауважуючи, що впродовж першого з цих періодів вітчизняне письменство було "літературою гопака, горілки, дяка й куми", бо "передові сили українського суспільства переходили тоді до

російської літератури й там працювали", він підкреслив, що докорінні зміни в українському соціокультурному розвитку почали відбуватись за "періоду Франківського", чи якраз тоді, коли "українська література змогла стати на свої власні ноги". Заперечуючи "першенське значіння" впливу російської літератури кінця XIX – початку XX ст. на тогочасну українську й, власне, всього російського соціокультурного буття тієї доби на вітчизняне, М. Скрипник чітко наголосив, що "нова українська література", а отже й культура, мають коріння не в російській, а в "своїй власній попередній історії".

Ці ж ідеї активно розробляли у своїх численних, частково згаданих публікаціях і деякі інші провідники політики українізації в УСРР, зокрема Є. Гірчак та А. Хвиля, які, зазвичай, коментували і тлумачили погляди М. Скрипника на національно-культурне будівництво в УСРР. Так, наприклад, системно висвітлюючи й критикуючи філософію культури М. Хвильового в праці "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)", Є. Гірчак наголосив: "Справді, в капіталістичній державі культура пригніченої національності може існувати й розвиватися тільки в наслідок боротьби проти культури владущої нації ... Але звідси ні в якому разі не випливає, що такий самий шлях розвитку і національних культур в умовах пролетарської диктатури ... Партія й радянська влада дає цілковиту можливість до вільного культурного розвитку національних культур на Україні, і в умовах щільного співробітництва з ними творити загальну пролетарську культуру" [79, 34–36]. Те саме спостерігаємо і в публікаціях А. Хвилі, який, критикуючи культурфілософію М. Хвильового в статті "Про наші літературні справи (До літдикусусії)", писав: "...ми любимо робітничо-селянську Україну, прагнемо підняти її на вищий культурний рівень ... Але коли перед нами постає питання: разом чи не разом іти з пролетарською робітничо-селянською Росією, то ми кажемо ... поруч, у братерській спілці ... Але це ні в якій мірі не значить, що російська література, мистецтво, можуть розглядати себе, як упривілейовані, і дивитися на українську літературу, як на якусь другорядну – мужичу літературу. Ми йдемо, як рівні з рівними і за це будемо боротися" [327, 33–34].

Показовим прикладом культурфілософського тлумачення провідними представниками проводу КП(б)У з позиції українського націонал-комунізму історії українського національно-культурного відродження 10–20-х рр. ХХ ст. є його нарис, наведений тим же А. Хвилею в процитованій нами вище його статті. Класифікуючи та висвітлюючи три основні етапи цього відродження: 1) кінець ХІХ ст. – початок 10-х рр. ХХ ст., 2) кінець 10-х – початок 20-х рр. ХХ ст. і 3) 20-ті рр. ХХ ст., – А. Хвиля визнав за їхню спільну наскрізну характеристику суттєву відмінність соціокультурної специфіки розвитку тогочасних Росії й України. Наголошуючи, що впродовж першого з цих періодів дореволюційна Україна, "з її економічним станом, а значить і соціальним станом, а ще в більшій мірі – національним", чітко "відрізняється від Росії", він звернув окрему увагу на "велике напруження" "національної боротьби між керовничою зграєю російських чорносотенців і багатомільйоновим селянством та українською інтелігенцією, що йшла на чолі його в культурній справі". Оцінюючи другий період як спробу "націоналістичної української буржуазної інтелігенції", "поруч з куркулями і частиною селянства" й "за допомогою чужоземного капіталу", будувати "національну українську державу", А. Хвиля визнав її наслідком "старих взаємин на Україні між владною російською й пригнобленою українською нацією" та підкреслив, що розбудова УСРР, як України "нової, революційної, соціалістичної", має враховувати те, що вона значно різниться від РСФРР.

Однак, уже в 30-х рр. ХХ ст. – із початком епохи сталінської реконструкції й кардинального "повороту" у внутрішній політиці СРСР, усі ці представники проводу КП(б)У були вимушені пропагувати ідею Й. Сталіна про майбутнє "злиття націй" у СРСР, передусім сам М. Скрипник у доповіді "Зближення й злиття націй за доби соціалізму" (1931) на Комісії нацпитання при ВУАН. А згодом, у доповіді "Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму" (1934) В. Затонського на сесії тієї ж ВУАН, було засуджено "націоналістичний ухил" самого М. Скрипника: "Ми будуємо культуру соціалістичну, носителі якої є українські пролетарі-ударники соціалістичної індустрії, ударники колгоспного будівництва, оті бригадири, трактористи, комбайнери, ланкові – нові люди на відновленій революцією ра-

дяньській землі. Ось чому в творенні української культури ми розходимося з тими, що намагаються протягти безперервну "золоту нитку" від великокняжої Київської України-Русі через Петра Могилу, батька Хмельницького до Центральної ради, імперіалістичної інтервенції і до наших днів" [148, 13–14]. Між численних звинувачень на адресу М. Скрипника під час спланованої Й. Сталіним і ретельно проведеної П. Постишевим у 1933 р. кампанії зі згортання політики українізації, у якій брали активну участь невдовзі також репресовані Є. Гірчак і А. Хвиля, були закиди у його солідаризації із філософією культури М. Хвильового й особистій підтримці В. Юринця і П. Демчука.

Виходячи в не раз здійсненому ними на початку 30-х рр. ХХ ст. антагоністичному протиставленні дійсних та уявних здобутків і втрат національно-культурного будівництва в СРСР занепадові капіталістичного устрою з постулату про "боротьбу між двома світами" – "капіталістичним та соціалістичним суспільствами", філософи УСРР були змушені популяризувати погляд з цього приводу Й. Сталіна. Засадничим для всіх їхніх оцінок було неухильне визнання виняткової ваги постанов XVI з'їзду ВКП(б) (1930) як декретуючого розгортання колективізації й індустріалізації "розгорнутого наступу соціалізму" за епохи реконструкції, і їхніх початкових підсумків для розбудови соціалістичної України. Одним із яскравих зразків розгляду в культурфілософській думці УСРР епохи "Розстріляного Відродження" процесів вітчизняного культуротворення з цієї позиції є, на наш погляд, виразно характеризуючий її сутність нарис результатів національно-культурного будівництва в УСРР і, у цілому, у СРСР зі вступу до збірника статей П. Демчука. Вказуючи в ньому, що "під керівництвом Ленінської Комуністичної Партії в Країні Рад завершується побудова фундаменту соціалістичної економіки", він протиставив традиційному "селянському життю" України втілюваний шляхом "суцільної колективізації" й індустріалізації соціалістичний ідеал *"індустріалізованої України"*.

Протиставляючи "колосальному розмаху соціалістичного будівництва в країні Рад" "нечуваний розмах кризи в капіталістичному світі" та чітко констатуючи "крайню поляризацію" світу "на два протилежні табори" – "буржуазний світ капіталістів" і "країну диктатури пролетаріату" СРСР, О. Бервицький навів у

статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" культурфілософську оцінку УСРР, у якій звернув основну увагу на її економічні здобутки за епохи реконструкції. Однак однією з найпоказовіших, на наш погляд, спроб розгляду в цьому ключі, вже після Голодомору та самогубства М. Скрипника, змісту українського радянського культуротворення, є наведена І. Поляковим у статті "Расова теорія на службі українського фашизму" ось така його оцінка: "Українські пролетарі і колгоспники переможно за проводом компартії, в нерозривному зв'язку з трудящими всього СРСР, будуючи соціалізм, розгромили націоналістичну контрреволюцію, її ідеологів та "теоретиків". За проводом нашої партії ми дійшли гігантських успіхів в індустріалізації УСРР, соціалістичній перебудові сільського господарства України, в будівництві української радянської соціалістичної культури. Радянська Україна – невід'ємна частина нашого Союзу і пролетарі та колгоспники радянської України, йдучи під прапором пролетарського інтернаціоналізму, і далі переможно будуватимуть національну формую і соціалістичну змістом культуру УСРР" [246, 135].

1.3.2. Висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури XVIII – першої третини XX століття

Спираючись на підсумки аналізу дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст. представниками філософії культури УСРР 20–30-х рр. XX ст., розглянемо ще один напрям їхнього наукового пошуку – висвітлення ними культурфілософських ідей діячів української культури XVIII – першої третини XX ст. Найвагомий внесок до розроблення цього напрямку впродовж другої половини 20-х рр. XX ст. зробив В. Юринець і, водночас, та сама група представників проводу КП(б)У на чолі з М. Скрипником, які присвятили чималу увагу розгляду відповідних культурфілософських ідей у контексті дослідження специфіки розвитку української культури епохи "Розстріляного Відродження". Крім того, певну увагу цій проблематиці присвятили, знову-таки, ті ж самі П. Демчук та

І. Очинський, які досліджували її у досить щільному зв'язку з актуалізацією попереднього напрямку їхнього культурфілософського пошуку. Як і в тому випадку, ця проблематика є наскрізною та пріоритетною для всіх українознавчих досліджень В. Юринця другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., починаючи від статті "З нагоди нашої літературної дискусії" та закінчуючи статтями "Поворот на філософському фронті" й "Український філософський фронт". Показово, що осмислення їх автором розмаїтої палітри культурфілософських поглядів майже п'ятнадцяти знакових постатей української культури ХІХ–ХХ ст. було виразно поставлено ним під знак синтезу ідей модернізму й українського націонал-комунізму.

Об'єктом уваги ученого, у цьому разі, були не лише культурфілософські концепції М. Хвильового й ряду його опонентів в українській літературній дискусії 1925–1928 рр., але й широкий спектр культурфілософських ідей і вчень, насамперед, ідеологів і провідних представників "громадівства", "хагянства" та "молодомузівства", починаючи від Т. Шевченка й закінчуючи поста- тями сучасних йому відомих діячів культури УСРР і діаспори. Окремої уваги заслуговує і публікація "Шевченко та його учите- лі філософії" П. Демчука – розділ чи уривок із утраченого рукопису його шевченкознавчої монографії, у якій було вперше системно досліджено вплив ідей і вчення О. Гумбольдта й інших зарубіжних мислителів ХІХ ст. на формування філософської культури Кобзаря. Об'єктом нашої уваги знову стала стаття "Еволюція творчості Винниченка після 1905 року" І. Очинсько- го, як і ряд публікацій В. Юринця й стаття "Винниченкова "Сон- нячна машина" (1928) Г. Овчарова, присвячені аналізу соціаліс- тичної утопії В. Винниченка й інших його культурфілософських ідей. Висвітлення цієї ж проблематики посіло окреме місце в науково-публіцистичній спадщині тих самих Є. Гірчака і А. Хвилі як активних учасників літературної, театральної й інших дискусій на "культурному фронті" УСРР і, насамперед, у численних і, досі, так системно й не досліджених виступах і статтях М. Скрипника, присвячених ним найширшому колу пи- тань національно-культурного будівництва в УСРР другої поло- вини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст.

Прикметним взірцем їхнього культурфілософського розгляду М. Скрипником стала, наприклад, його доповідь "Наша літературна дійсність" (1928) на літературному диспуті в Харкові, особливу увагу в якій звернуто саме на філософію культури М. Хвильового й погляди його колег із ВАПЛІТЕ. Ця тенденція виразно простежується і в уже згаданих публікаціях С. Гірчака та А. Хвилі, як-от: праці "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)" і виступі "За більшовицьку консолідацію пролетарських літературних сил" (1931) першого та статті "Нотатки про літературу" (1930) другого з них, у яких, крім критики філософії культури М. Хвильового, також було засуджено й культурфілософські ідеї та вчення М. Зерова і футуристів М. Семенка й Г. Шкурупія. Водночас, найдокладніший аналіз культурфілософських ідей діячів української культури XVIII – першої третини ХХ ст. на "філософському фронті" УСРР, до висвітлення якого ми далі переходимо, здійснив саме В. Юринець. Як засвідчило попередньо проведене нами системне дослідження розгляду В. Юринцем філософських і суспільно-політичних ідей і вчень визначних діячів українських науки й культури, як-от: Т. Шевченка, П. Куліша, М. Драгоманова, С. Єфремова, М. Грушевського, В. Винниченка, М. Хвильового, Д. Донцова, він виступив із гострою критикою народницької й неонародницької ідеології з ретельно завуальовуваної ним позиції спроби поєднання свого, сформованого ще в 10-х рр. ХХ ст., модерністського світогляду з націонал-комуністичним тлумаченням марксистсько-ленінської ідеології.

У другій половині 20-х рр. ХХ ст. у центрі уваги В. Юринця літературознавця опинився художній доробок провідних представників вітчизняного письменства модерну й авангарду – В. Винниченка, П. Тичини, М. Хвильового та М. Бажана, творчі постаті яких він визнав за позитивні винятки на загальному тлі української літератури як, із його погляду, надто "вбогої на ідеї" "літератури нації низької суспільної структури". Цій гострокритичній оцінці вітчизняного письменства саме народницької епохи з центральної культурфілософської розвідки В. Юринця – статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", передували, водночас, його роздуми над становленням модернізму в українській культурі та, передусім,

письменстві початку ХХ ст. Сам поет-модерніст 10-х рр. ХХ ст. – автор збірок "Чергою хвиль" (1911) і "Етапи" (1914) виразно модерністських поезій, у яких, зокрема у віршах "Найкращий мент..." і "Смерть душі", було згадано працю Ф. Ніцше "Присмерк ідолів" і головного героя драми "Бранд" Г. Ібсена, В. Юринець раз-у-раз повертався в більшості своїх українознавчих публікацій другої половини 20-х рр. ХХ ст. до осмислення феномену модернізму. Показово, що чільні позиції в комплексі спогадів В. Юринця про українське наукове, культурне й громадське життя 10-х рр. ХХ ст. – часу його активного особистісного формування, посіло згадування історичних подій і явищ вітчизняного модернізму у літературно-мистецькому житті Східної Галичини, насамперед Львова, кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Вказані події та явища пов'язані, головним чином, із діяльністю творчого об'єднання західноукраїнських письменників-модерністів "Молода Муза" й ідеологів "хатянства" – публіцистів часопису "Українська хата" М. Євшана й А. Товкачевського. Підкреслюючи, що "повний вираз найшов український модернізм в хатянстві", і критично оцінюючи його, а саме визнаючи, що "деякі хатяни були ідеологами войовничого націоналізму", він наголосив, що "спільний для них всіх був культ Куліша – прототипа й апологета українського міщанства". А в праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" В. Юринець протиставив Т. Шевченку постаті П. Куліша й П. Тичини як "невтомних піонерів української культури" та видатних "українських культурних фігур", і вказав на "домішку проповідництва" у творчості Кобзаря, доволі критично оцінюючи його "ідейність" лише як "наслідок української заскорузлості". Там же вчений піддав критиці і творчість І. Франка, якій також закинув "домішку проповідництва", і зауважив, що "європеїзм Франка дуже часто дхне відрізаною від усього культурною світу Галичиною". Якраз у цій праці він протиставив "виразній прямолінійності Шевченкової ідеології національно-селянської революції" і, у цілому, "плебейському" характеру "Шевченкової ідеології" постать П. Куліша, якого визнав за "колося української історії" та "будителя української національної свідомості". Із нашого погляду, це виключне протиставлення є дуже показове для характеристики світогляду В. Юринця.

Уточнене й доповнене у статті "Український філософський фронт", воно засвідчує суголосність поглядів її автора ідеям філософії культури вітчизняного модернізму: "Український модернізм знайшов і свого Ніцше – Куліша, "європеєця", природного ворога всякої "юрби". Культ Куліша став символом "аристократизму духа", свідомого зривання з неясними традиціями українського "демократизму", "всенародности". Український модернізм створив версію про конструктивну, історіотворчу західноєвропейську людину..." [385, 186]. Ця теза про важливу роль П. Куліша у вітчизняній культурі є наскрізною в українознавчих розвідках В. Юринця 1926–1932 рр., починаючи від думки про "глибоке розуміння стилів культур у Куліша" й розгляду його філософії культури, як "головного речника" української буржуазії: "І Куліш, що з одного боку виступає у яскравій формі проти Котляревського, із другого ж боку згіржливо говорить про низьку, пласку чернь, що не може вникнути в глибокі думи зверхлюдин. Идеолог-буржуа – він мріє про колоритну польську, шляхетську культуру, про її пестру красочність ... про витончену рафінованість турецької культури пашів і падишахів" [384, 134]. Піддаючи у другій половині 20-х рр. ХХ ст. багато в чому, на наш погляд, доволі позірній критиці погляди "хатян" і "молодомузівців", В. Юринець, як впливає з виконаного нами аналізу його українознавчого доробку, ще в юності солідаризувався з цим вектором вітчизняного культуротворення, найяскравішим прикладом чого є його тичинознавча праця.

Убачаючи саме в П. Тичині, як провідному речникові модернізму у вітчизняній літературі, "найідейнішого творця епохи" українського національно-культурного відродження першої чверті ХХ ст., він прямо протиставив цю епоху в історії українських літератури і, власне, культури – епоху П. Тичини, епохам Т. Шевченка й І. Франка та Л. Українки. Виходячи в цьому комплексному літературознавчо-філософському вивченні творчості П. Тичини із системного аналізу визначених ним у поетичних збірках "Сонячні кларнети", "Плуг" і "Вітер з України" таких "грандіозних циклів проблем" у ранній творчості їх автора, як "проблеми": "космосу", "природи", "кохання" й "історії", – В. Юринець відтворив історіософію П. Тичини. Прослідковуючи еволюцію поета від зумовленої його "символічно-релігійним світовідчужанням" у збірці поезій "Сонячні кларнети" її головної

історіософської ідеї – "культурницького" сприйняття історії й української національної революції у березні 1917 р., до зумовленого його "математично-динамічним" світовідчуттям у збірці "Вітер з України" "соціалістичного ідеалу" та, власне, "ідеї комунізму", він зосередив увагу на розробленому в поемі "Золотий годин" "національному міті". Оцінюючи цю поему як "пісню пісень" поета "про національну революцію, вапотоєзі духу універсалів Центральної Ради", нагадуючу давні теогонії, він відзначив у ній бажання П. Тичини "випрадати відродження України давниною української культури" – і її дохристиянської спадщиною, і її зв'язком із візантійською культурою".

Один із найближчих учнів В. Юринця – його колега й однодумець П. Демчук, цілком оминув увагою постаті П. Тичини і П. Куліша та, на відміну від свого вчителя, вже високо оцінив місце й роль Т. Шевченка в історії вітчизняної та світової культури. Визначним здобутком філософської думки УСРР мала стати втрачена монографія П. Демчука про вплив історії світової філософії на розвиток ідейних засад життя і творчості Т. Шевченка. Від неї, наскільки це нам відомо, залишився лише один розділ – публікація "Шевченко та його учителі філософії", наприкінці якої згадано про "дальший розділ", де йшлося про "виявлення впливу Гете" на світогляд Кобзаря. Зараховуючи його, як і: Арістотеля, Данте, В. Шекспіра, Б. Спінозу, П. Гольбаха, Д. Дідро, Г. Гегеля й Г. Гейне, – до "велетнів, від яких кожне суспільство знаходить для себе все нові скаби", і вбачаючи у поетові "найкращий вклад України" до "загальнолюдської скарбниці духовного розвитку", він визнав поезію Т. Шевченка за "думу життя й боротьби українського трудячого народу", що, по суті, "відбиває в собі всі страждання, пилос боротьби, всі надії, увесь культурний уклад українського народу". Оцінюючи внесок Кобзаря до філософської думки, П. Демчук наголосив: "Шевченко не написав ні одної філософської праці, але все життя, вся творчість Шевченка просякнуті так різко викресленою думкою, такою свідомою ідеєю, що філософське значення життя Шевченка перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів" [122, 171].

Відзначаючи доволі негативне ставлення Т. Шевченка до "університетських курсів філософії" О. Галіча і І. Григоровича, він, водночас, констатував його й щодо німецької класичної філософії

та вчень її апологетів, зокрема до "філософії й естетики польського філософа-гегельянця" К. Лібельта з його "напівгегельянською та напівмесіянстично-слов'янською трактовкою" теорії мистецтва. Засвідчуючи, між іншим, "пошану" Кобзаря до Ф. Шіллера та Й. Гете як письменників і мислителів, П. Демчук прямо узалежнив "філософське світорозуміння Шевченка" від німецької філософської думки XIX ст., а саме наукових поглядів О. Гумбольдта. Наголошуючи, що Т. Шевченко був "уже підготований історією грецької культури, грецької філософії та мистецтва, любов'ю до античної культури і світорозуміння" саме до "гумбольдтівського розуміння світу, природи, як невпинного розвитку", він визнав розвідку О. Гумбольдта "Космос" за "енциклопедію знання, яка допомагала Шевченкові поглибити, розширити загальні знання", сприяла "синтетичному оформленню" ним "розуміння навколишньої природи й людей". Цікаво, що об'єктом не менш пильної уваги представників "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. XX ст., ніж творча спадщина Т. Шевченка і П. Тичини, був літературний доробок політемігранта, екс-очільника Генерального секретаріату Української Центральної Ради та Директорії УНР В. Винниченка.

До провідних дослідників творчості останнього у філософській думці УСРР ми зарахували В. Юринця, І. Очинського та Г. Овчарова, які спільно аналізували його культурфілософські ідеї і вчення. Досліджуючи філософські й суспільно-політичні погляди В. Винниченка у статтях 1926–1932 рр., зокрема в "Передмові" (1928) до його роману "Записки Кирпатого Мефістофеля", В. Юринець навів у ній розгорнуту характеристику В. Винниченка як політичного й культурного діяча. Визнаючи його за: "велике і незвичне явище", "представника "Європи" на Україні", "великого письменника", який є "однією з найбільших культурних сил України", – учений, разом із тим, засудив "ідеологічні хитання" В. Винниченка та відзначив вплив на нього "багатьох ніцшеанських ідей". Цей закид В. Юринець оприлюднив у статті "Український філософський фронт", у якій доволі докладно розглянув "філософський сенс" творчості В. Винниченка і, головним чином, три його "елементи" – "стихийний біологізм", "зоологічний націоналізм" і "соціал-дарвінізм". Наголошуючи, що перший із них "виквітав" саме з "учення про "чесноту з собою" Г. Ібсена та "культу Ніцше", В. Юринець так визна-

чив суть культурфілософської утопії в романі "Сонячна машина": "Комуністичне суспільство уявляється Винниченкові як етап безперервного святкування, уможливленого завдяки фантастичному випадковому технічному переворотові, що звільняє суспільство від усякої праці" [385, 185].

Ця ж утопія привернула увагу і автора статті "Еволюція творчости Винниченка після 1905 року" І. Очинського, який вказав на її вирішальну зумовленість філософією культури Ф. Ніцше: "В сучасній еміграції завершується процес еволюції Винниченкової творчости в бік ніцшеанської самоти, "обраної натури", що все далі відходить від життя, страждань та потреб трудящих. Роман "Соняшна машина" блискучо стверджує цю думку ... Інаракісти – аристократи революції, її вершечок, "надлюди". Їм протиставляє Винниченко таких же аристократів із ворожого кола ... І тут, і там персональний підхід, перебільшення ролі і впливу поодинокі "сильної натури" ... Клясова боротьба ідилічно собі припиняється, бо от винайдено соняшну машину ... В "Соняшній машині" ... нема народу, як активної, творчої, грудвої маси ... є тільки сіра, мокра від поту, невиразна пляма, тло для блискучих героїв ... вдячна юрба" [230, 139–140]. Присвячуючи статтю "Винниченкова "Сонячна машина" комплексному аналізу цієї утопії, Г. Овчаров визнав цей твір за "ідеологічний роман", у якому автором, "на основі ультра-індивідуалістичної точки зору", пропагується "інтелігентсько-утопічний ідеал соціалізму споживчого": "...Винниченко відкидає всі шляхи вивести соціалізм із соціальних суспільних законів ... Засоби та снова, на якій стає можливим здійснення соціалізму, лежать поза ходом і законами суспільного процесу ... Тому соціалізм по концепції "Сонячної машини" є явище позаісторичне" [226, 100].

Не менш гострій критиці впродовж другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. представники "філософського фронту" УСРР і, водночас, проводу КП(б)У – ті ж М. Скрипник, Є. Гірчак та А. Хвиля, піддали культурфілософські ідеї й концепції відомих письменників УСРР. Крім філософії культури М. Хвильового, вони засудили культурфілософські ідеї "неокласика" М. Зерова, як от Є. Гірчак, який у праці "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)" огульно оголосив цю групу поетів "українськими буржуазно-націоналістичними елементами". На його думку, вона відверто "виступила в бій з пролетаріатом за гегемонію на

фронти культурної революції" – за "скерування культурного процесу в буржуазне річище", і "за національну культуру формою – буржуазну змістом". У основі цього присуду лежать і підсумки аналізу філософії культури М. Зерова в працях "Азіатський апокаліпсис" (1926) і "Проти реставрації греко-римського мистецтва" (1927) літературознавця Я. Савченка, який "відтворив" і гостро засудив у них "греко-римську" концепцію про "нове третє відродження античності" у "пролетарському мистецтві", що її "висунув М. Хвильовий" і підтримав "ідеолог української неокласики М. Зеров". Уже невдовзі А. Хвиля проголосив у публікації "Нотатки про літературу" публіцистичні виступи М. Зерова "ворожим наступом" групи "неокласиків", яка "вороже ставилась і ставиться до розвитку української радянської культури".

Коментуючи культурфілософські ідеї М. Зерова, він зауважив: "Гасло – прийняти "психологічну Європу", гасло прийняти "вольову" людину західної Європи, нарешті, гасло походу на учбу до Європи (певна річ буржуазної), – все це було підпорядковано одному генеральному настановленню – зірвати наш культурний фронт, роззброїти його ... і вплинути на розвиток України, щоб перевести її на шлях буржуазного переродження" [326, 10]. Крім того, А. Хвиля піддав гострій критиці в цій же публікації засновки філософії культури "панфутуризму" на матеріалах публіцистики Г. Шкурупія, зокрема так прокоментував його тезу про те, що "нове мистецтво" вже "відкинуло примітивні ознаки нації" та "має лише клясове устремління": "Коли українська радянська культура ... служить службу соціалізму ... як тоді виглядає теорія т. Шкурупія, що, прикриваючись різними "архіреволюційними" фразами, хоче відкинути з кону історії українську культуру взагалі..." [326, 34]. Ці ж закиди було спрямовано на адресу М. Семенка в промовах "Наші літературні справи. До місячника української культури" М. Скрипника та "За більшовицьку консолідацію пролетарських літературних сил" Є. Гірчака, який наголосив, що концепція М. Семенка є "суто ідеалістична". У полі зору М. Скрипника та А. Хвилі опинились і культурфілософські ідеї драматурга М. Куліша та театрального актора й режисера Л. Курбаса, піддані ними критиці під час "театральних дискусій" 20-х рр. ХХ ст. і засуджені як "буржуазно-націоналістичні".

1.3.3. Критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українській філософській і суспільно-політичній думці діаспори та УСРР

Не менш актуальним, ніж попередньо досліджені напрями розвитку філософії культури УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., було, із нашого погляду, критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори й УСРР, здійснене: В. Берковичем, І. Очинським, В. Юринцем, П. Демчуком, Я. Біликом, – а також І. Поляковим і групою представників проводу КП(б)У. Автор однієї з найперших у філософській думці УСРР схем історії філософії України, В. Беркович розглянув її зміст у статті "До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні", де звернув певну увагу й на ряд культурфілософських ідей вітчизняних мислителів ХVIII–ХІХ ст., як-от Г. Сковороди. Його вчення, водночас, опинилось у полі зору авторів статей "Зародки матеріалізму в творах і житті Г. С. Сковороди" І. Очинського та "Білоемігрантська українська філософія" П. Демчука, які теж досліджували цю проблематику. Вивчення історії філософії України філософами УСРР було, значною мірою, пов'язано з висвітленням ними і, як правило, критичним аналізуванням досліджень на цю тему філософів української діаспори, у першу чергу саме Д. Чижевського, як автора праць "Філософія на Україні" (1926), "Нариси з історії філософії на Україні" (1931) і кількох інших, зокрема сковородознавчих, публікацій.

У присвячених критичному аналізу наукового пошуку Д. Чижевського в цій царині статтях "Білоемігрантська українська філософія" П. Демчука й "Філософія українського фашизму". Про працю Дм. Чижевського: "Нариси історії філософії на Україні" (1932) Я. Білика є розгляд розробленої Д. Чижевським схеми історії філософії України і, водночас, культурфілософських ідей її автора й інших мислителів діаспори, як-от автора статті "Про слов'янську філософію" (1927) І. Мірчука. Значну увагу представники "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. приділили критичному аналізуванню культурфілософських ідей в українській суспільно-політичній думці кінця ХІХ – початку ХХ ст., провідна роль у якому належить В. Юринцю та згаданій групі

представників проводу КП(б)У. Ця проблематика є наскрізною, по суті, для всіх його українознавчих досліджень, починаючи від статті "З нагоди нашої літературної дискусії" і закінчуючи публікацією "Український філософський фронт". У останній із них В. Юринцем підбито підсумки проведеного ним дослідження вчень, зокрема й культурфілософських ідей, С. Єфремова та М. Грушевського і, водночас, Д. Донцова, першому в УСРР системному аналізу вчення, у тому числі філософії культури, якого В. Юринець присвятив статтю "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" (1926).

У кількох статтях В. Юринця наведено культурфілософські оцінки ряду головних "українських історично-політичних програм" XIX – початку XX ст., зокрема висвітлено суспільно-політичні погляди М. Драгоманова та І. Франка, які стали предметом вивчення й авторів статей "Естетичний світогляд Івана Франка" І. Очинського та "Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні" Я. Білика. І. Поляков дослідив у статті "Расова теорія на службі українського фашизму" концепції й культурфілософські ідеї представників згаданої в назві теорії у вітчизняній суспільно-політичній думці XIX – першої третини XX ст., насамперед С. Рудницького. Важливою сторінкою історії філософії культури УСРР 20–30-х рр. XX ст. є розгляд М. Скрипником і його колегами Є. Гірчаком і А. Хвилею культурфілософських ідей і вчень ідеологів "хвильовизму" М. Хвильового та "шумськизму" О. Шумського. Зауважимо, що в 1929 р. уже під час сталінської епохи реконструкції й напередодні Голодомору та хвиль масових репресій, П. Демчук усе ще так занадто критично оцінював у статті "Білоемігрантська українська філософія" стан розвитку досліджень з історії вітчизняної філософії в УСРР: "Ми, справді, далеко багатші, ніж знаємо ... Історія філософії на Україні не така вже бідна ... через свою філософську малокультурність та брак філософської традиції, своєї історії філософії *не знаємо*, а тому думаємо, що її зовсім немає. Насправді, то ми лиш мусимо її *вивчити*" [101, 436].

Відносно докладно висвітлюючи основний зміст цієї статті в рецензії "Під стягом войовничого матеріалізму (З приводу збірника "Войовничий матеріаліст")", Г. Овчаров вказав, що "про-

блема історії філософії на Україні", фактично, "не була опрацьована більш-менш систематично" на "філософському фронті" УСРР у 20-х рр. ХХ ст., зокрема й у ВУАН, що "не спромоглася дати тут чогось значного чи навіть порушити цю справу як слід". Визнаючи за "першорядне" завдання "створення схеми історії філософії на Україні", він високо оцінив, як внесок до його вирішення, статті на цю тему В. Берковича і П. Демчука. Розглядаючи у статті "До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні" такі два виокремлені ним вказані етапи: 1) "схоластичний" у складі двох його фаз – першої "з початку 17-го сторіччя до середини 18-го", і другої "з середини 18-го сторіччя аж до початку 19-го"; 2) "добу впливу німецького ідеалізму", – і позиціонуючи Києво-Могилянську академію як "центр філософської культури на Україні" на першому з цих етапів, а "головних ідейних проводирів" її бачачи у Арістотелі, "в відповідній переробці його стародавніх та середньовічних послідовників", і Г. Вольфі, В. Беркович зупинився на вченні Г. Сковороди. Визнаючи його за "оригінального мислителя", він зауважив, що філософська творчість Г. Сковороди не лише не відповідала духу академічної філософії, а була у прямій опозиції до неї й репрезентувала ідеологію буржуазної демократії, головним чином селянства.

І. Очинський значно докладніше дослідив це питання у статті "Зародки матеріалізму в творах і житті Г. С. Сковороди", пов'язуючи з селянським походженням мислителя й ряд "тілком матеріалістичних, або близьких до них поглядів", наприклад "категоричне заперечення всієї системи панівної церкви", і висвітлюючи в розділах "Підвалини" суспільного ладу на Україні ХVІІІ ст. в інтерпретації Сковороди" та "Національні погляди Сковороди" його культурфілософські ідеї. Постать Г. Сковороди була і предметом полеміки між філософами УСРР і мислителями української діаспори, що відображено у статтях П. Демчука та Я. Білика. Надто критично оцінюючи у публікації "Шевченко та його учителі філософії" вплив на вітчизняну духовну культуру ХІХ ст. Г. Сковороди, а саме стверджуючи, що в Україні "його не знали" і що "Шевченко не розумів значення Сковороди як філософа", П. Демчук не менш критично оцінив перед тим у статті "Білоемігрантська українська філософія" внесок до сково-

родознавства Д. Оляничина і, головню, Д. Чижевського, зокрема закинув йому спробу "довести, що Сковорода був "панським", аристократичним, а не народнім філософом". Я. Білик, водночас, теж піддав у публікації "Філософія українського фашизму". Про працю Дм. Чижевського: "Нариси історії філософії на Україні" критиці висвітлення Д. Чижевським учення Г. Сковороди "тільки як аристократа-містика" в світлі розгляду культурфілософської позиції свого опонента.

Вбачаючи сутність "теорії нації" Д. Чижевського в тому, що "вся історія" – це "не історія боротьби кляс, а історія розвитку націй, історія боротьби національних духів", причому "кожна нація є носій своєрідних форм абсолютної правди" та "мусить мати і свою філософію, що повинна виявляти дух своєї нації", Я. Білик закинув Д. Чижевському, що він "убачає" в Г. Сковороді "лише вияв національного духу". Разом із тим, він підкреслив, що те саме Д. Чижевський зробив у випадках М. Гоголя, Т. Шевченка і П. Юркевича, розглядаючи їх тільки як "виразників українського національного духа". Ця полеміка довкола плеяди видатних вітчизняних мислителів XVIII–XIX ст. унаочнює принципову відмінність філософських і, власне, культурфілософських позицій учених УСРР і діаспори 20–30-х рр. XX ст. у справі вивчення історії філософії України. Указуючи на спробу свого опонента аналізувати історію філософії як "іманентний вияв національного духу", тобто бачити в "народньому світогляді" "підвалину кожній національній філософії", Я. Білик зауважив: "Цілком зрозуміло, що цей "народній світогляд" Чижевський розглядає поза клясовою боротьбою, поза розвитком продукційних відносин, а як звичайну сукупність надісторичних та історичних елементів; до того ж, надісторичні елементи мають у нього переважне значення, оскільки вони в першу чергу відбивають особливість нації" [18, 204]. На думку Я. Білика, "історію філософської думки на Україні" потрібно вивчати як "відображення історії клясової боротьби" й лише "застосовуючи марксистсько-ленінську діалектичну методу".

Ту саму позицію щодо вчення Д. Чижевського посів у згаданих нами вище своїх публікаціях і П. Демчук. Піддаючи критиці його "розгляд історії філософії на Україні" в монографії "Філо-

софія на Україні", П. Демчук, водночас, визнав її за "трохи чи не перше більше чи менше вдало систематизоване з'ясування історії філософії на Україні". Закидаючи й цій праці Д. Чижевського чимало претензій, як-от "повний брак розроблення впливів матеріялістичної філософії на Україні", він оцінив його "схему" історії філософії України як "слабу", хоч, разом із тим, зауважив, що саме вона "є перша, де в такому засягненні береться матеріял". П. Демчук також одним із перших у філософській думці УСРР висвітлив культурфілософські ідеї у згаданій праці Д. Чижевського та статті "Про слов'янську філософію" І. Мірчука, визнаного ним за "одну з досить галаєливих філософських постатей білої еміграції". Закидаючи їм обом, як він сам це сформулював: "метафізичне" тлумачення "характерів народів", зокрема українського, як чогось "постійного", що існує "поза часом і простором"; визнання ними "автаркічних національних духів, національних характерів", які є "постійні, сднакові й незмінні за всіх часів і при всіх умовинах" й, отже, приписування кожному народу певної філософії "на віки вічні", – П. Демчук зауважив, що "без детального вивчення економіки, політики, соціальної та духовної культури" не можна вивчити історію філософії на Україні, яка є "філософією різних схрещувань різних впливів інших сусідніх народів та держав".

Показово, що ці гострокритичні виступи Я. Білика і П. Демчука, у яких Д. Чижевський був затаврований як "претендент на ролю ідеолога українського фашизму" та "запеклий ворог радянської України", є, водночас, найвдалішими й, по суті, самотніми спробами філософів УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. висвітлити зміст двох його головних досліджень з історії філософії України. Ще одну подібну, хоча й часткову, спробу здійснив у статті "Український філософський фронт" В. Юринець, який теж висвітлив та піддав критиці заходи Д. Чижевського стосовно "створення "національної" української філософії й побудови історичної її схеми в згаданому дусі". Доповнюючи цю інвективу закиданням Д. Чижевському і "спроби" "зв'язати український контрреволюційний філософський фронт з міжнароднім фашистським рухом неогегеліянства", він наголосив: "Отже, Чижевський, як один з проводирів ідеології української білоеміграції, заходився коло створення самотньої української національної

філософії, що її ядром має бути індивідуалізм, як основна риса українського народу, без різниці клас (читай: антикомунізм), і відновлення на українському ґрунті гегеліянства" [385, 191]. Автор цієї цитати не раз засвідчив зацікавлення розвитком української філософської думки у діаспорі, в тому числі й діяльністю Українського наукового інституту в Берліні, наприклад у "Нотатках мандрівника", записаних під час перебування в Берліні в 1928 р., і дещо згодом, у статті "Філософський фронт на Україні".

Більше того, у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" він не лише кілька разів прямо, але й, що значно важливіше, завуальовано, однак, достатньо помітно та досить-таки відверто, солідаризувався з настановами підданої ним гострій критиці праці Д. Донцова "Націоналізм", зокрема і з критичним оцінюванням її автором української суспільно-політичної думки ХІХ – початку ХХ ст., як-от засудженням "українофільства" та "українського дрібноміщанського соціалізму". Показово є, з огляду на це, теза В. Юринця, що він "згоден з Донцовим навіть в його різкій характеристиці Драгоманова", визнаного ще в публікації "Українська Жовтнева література в марксистському освітленню. Жовтнева література в освітленню Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури)") за ідеал "радянства", тоді як "драгоманівщину" В. Юринець проголосив пащецею українського народництва. Відзначаючи значний вплив на М. Драгоманова з боку П. Прудона, саме як "представника так званого дрібнобуржуазного соціалізму" із "нахилом до інтелектуалізму", він визнав їх за "ідеологів дрібної буржуазії" з її "нездатністю до самостійної політики" і "схильністю до "впорядкувального" логіцизму". Оцінюючи "неясну теорію спілок громад" М. Драгоманова, його "напівпрудоністський анархізм" як "інтелігентське водолиття", В. Юринець, у той же час, засудив "драгоманівський інтелектуалізм" у цілому, хоч визнав, що він "був колись у свій час поступовим явищем на тлі українофільства й галицького рутенства".

На філософські і культурфілософські ідеї М. Драгоманова та І. Франка звернули увагу й І. Очинський і Я. Білик. Виходячи у своїй франкознавчій статті з висвітлення всіх періодів творчості Каменяра та вказуючи, що його "думка кидала ясні проміння передчуття нового комуністичного світогляду", які "дивно" і

"несподівано" "перепліталися з перебудтками февдальних, християнських і дрібнобуржуазних ілюзій", І. Очинський відзначив значний вплив на світогляд І. Франка "ідей фабіянства, прудонізму", бланкізму та його критичне ставлення до марксизму й наголосив: "Відсталий дрібнобуржуазний характер країни і вплив Драгоманова штовхали Франка в бік народництва з яскраво підкресленим освітнім ухилом ... В міру того, як народницький рух втрачав свою рацію, як представник революційної класи – селянства, і розкладався на мирну легальну просвітянщину, в міру того, як правів сам Драгоманов від бакунізму до радикалізму, так еволюціонувала й громадсько-літературна діяльність Франкова" [231, 72]. Висвітлюючи у статті "Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні" ідейну еволюцію М. Драгоманова від "суміші бакунінського анархічного соціалізму й радикального лібералізму" до "буржуазного лібералізму", Я. Білик наголосив, що М. Драгоманов, саме з позицій "буржуазного лібералізму", "висував на перше місце боротьбу "за культуру", але "виступаючи проти політичної боротьби, проти революції".

У ряді українознавчих публікацій В. Юринця, у першу чергу в рецензії "Українська Жовтнева література в марксистському освітленні. Жовтнева література в освітленні Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури)") і статті "Український філософський фронт", наведено культурфілософські оцінки головних "українських історично-політичних програм": "українського радянства" – народництва, "хуторянського" "українського марксизму" і "українського модернізму"- "хатянства", – визнаних ним за буржуазні "літературно-суспільні течії". Виходячи з масштабного критичного аналізу дослідження цих "течій" у, великою мірою культурфілософських, українознавчих розвідках В. Коряка, а саме виокремлюючи в межах узагальненої ним "схеми розвитку української літератури" три головні напрями розвитку вітчизняних письменства та суспільно-політичної думки ХІХ – початку ХХ ст. – "просвітительський", "драгоманівський" і "просвітянський", перший із яких еволюціонував до "модернізму", другий – до "марксизму", а останній – до "народництва", В. Юринець піддав гострій критиці, у першу чергу, саме "українське радянство" й "ідеологію радян". Вістря цієї критики було спрямоване проти С. Єфремова, визнаного В. Юринцем за

"батька, трубадура і історіософа" "радянства", символами ідеології якого – "аполітично-культурницької без широких політичних аспірацій, повної духу боязкого компромісу, дрібно-міщанської осторожності", були, на його думку, виразні "позитивізм" і "вульгарний реалізм".

Звертаючи увагу на те, що "Єфремов зі злобою кидається на всі прояви "модернізму", що вибруньковуються на українському ґрунті", В. Юринець, фактично, принципово протиставляв "ідеології куркулівства" С. Єфремова ідеологію "українського модернізму", якому, хоча й завуальовано, проте явно симпатизував як суб'єкту "європеїзації" вітчизняного соціокультурного буття. Це протиставлення чи не найяскравіше оприявлено у виконаному в статті "Український філософський фронт" аналізі тих же "течій" ХІХ – початку ХХ ст. "в ділянці ідеології на Україні", де В. Юринець засудив визнані ним за "філософський "капітал" буржуазної контрреволюції на Україні" суспільно-політичні погляди С. Єфремова і М. Грушевського. У доволі-таки насичених сталінською риторикою закидах на адресу С. Єфремова та "єфреміщини", як "філософської теорії СВУ", він знову ж протиставив ідеології "просвітянства, раціоналізму й утилітаризму" ідеї "українського модернізму". Розкриваючи ідейно-світоглядну сутність останнього, учений зауважив, що "український модернізм", як "течія великої міської буржуазії", "сприймав у себе всі філософські й літературні новинки Західньої Європи кінця ХІХ ст." і "змагав до рафінованого стилю й витворної цизеляції думок, до складности психіки буржуа, до витонченої проблематики мешканця великого міста". Разом із тим, В. Юринець піддав не менш гострій критиці й наукові погляди М. Грушевського.

Наголошуючи, що останній "заперечує всю енгельсівську концепцію первісного комунізму, а тим самим усі основи історичного матеріалізму", він підкреслив: "... Філософськи Грушевський від еволюційного позитивізму перейшов у своїй історіософії до вундтівської концепції "народнього духа", як пружини історичного процесу, концепції, яка виходить від Гегеля і зараз характеризує неогегеліянство і шпенглеріянство, як суттєвий момент сучасних теорій фашизму" [385, 188]. Протиставляючи "радянству" постале з "галицького модернізму", як українського модернізму, що "виріс на галицькому ґрунті",

"українське "хатянство", ідеологи якого "виступали проти народодолубства радян і в розвиткові індивіда бачили ціль життя", В. Юринець, водночас, піддав критиці їхню культурфілософію. Зауважуючи, що "хатяни" "у філософії" "стояли на стражі чистого гедонізму", він ось як визначив сутність їхньої ідеології: "Хатянство – літературна течія наскрізь буржуазна і являється на українському ґрунті відгуком культури ранг'є ... серед хатян існували деякі відтінки, які однаково містяться всі в рядах буржуазности ... Коли "чисті" естети були ідеологічними представниками загниваючих шарів буржуазії, хатяни-мілітанти репрезентували шари буржуазії, яка тільки виступала на арену історії. Як початкова буржуазія всіх країн, ці хатяни переживали епоху штірнеріанства, що виразилося у відомій фразі: "не сотвори собі кумира на землі, ні на небі й ані в народі" [384, 142].

Згодом, у статті "Український філософський фронт", він закинув модернізму, як, по суті, "ідеології української великої міської буржуазії", що той "вступив на арену боротьби з марксизмом-ленінізмом", як-от "кляв Маркса за "історичний фаталізм". У цих же статтях В. Юринець піддав критиці ще одну "буржуазну течію в ділянці ідеології на Україні" – "український меншовизм" чи, як він визначив його перед тим, "український марксизм", що найшов свій вираз в місячникові "Дзвін", як органі закордонної групи українських емігрантів-"марксистів", у провіді якої був В. Винниченко. Наголошуючи, що характер "соціалізму" "Дзвону" був "інтелігентський, дрібно-міщанський, опортуністичний", і що цей "соціалізм" В. Винниченко "назвав опісля, бичуючи й себе, хutorянським соціалізмом", В. Юринець зазначив, що ідеологія "українського меншовизму" "спліталася з течією українського буржуазного модернізму". Закидаючи цій течії "кокетування" "для проформи з Марксом", він відзначив її "строкату еклетику": "Тут є етюди "марксівської" естетики, які, власне, становлять пасквіль на марксизм; тут поруч із Марксом іде Метерлінк, Ніцше, Вергарн, Мане; тут зоологічний націоналізм іде поруч з напущеними деклямаціями про "нову", "соціалістичну" культуру", а гаданий принциповий атеїзм нараз відгукається пеанами богобудівництва. Одна є в цьому еклектизмі логіка: це – логіка збирання й плекання культурних плодів буржуазного

декадансу, епохи першого могутнього підняття бурхливих хвиль протиріч імперіялізму, що виразилися в війні і першій соціалістичній революції" [385, 184].

На особливу увагу заслуговує комплексний аналіз формування "расової теорії" "ідеологів українського націоналізму" першої третини ХХ ст., виконаний у статті "Расова теорія на службі українського фашизму" І. Полякова. Виходячи із підсумків системного вивчення здобутків вітчизняної суспільно-політичної думки ХІХ ст., як-от, насамперед, праць В. Антоновича, і розвідок учених першої третини ХХ ст., а саме: "Расовість слов'ян" (1919) і "Погляди Хведора Вовка на расовість українського народу" (1925) І. Раковського, "Початки української нації" (1931) К. Чеховича, "Народооздоровляюча політика культурних країн" (1931) В. Данаїцького, і ряду інших, І. Поляков заперечив намагання згаданих "ідеологів українського націоналізму" "довести існування особливого расового типу українців, чи навіть особливої "української раси". Засуджуючи ці спроби, до перших із яких він зарахував дослідження "Три національні типи народні" (1888) В. Антоновича й "Нарис історії українського народу" (1906) М. Грушевського, І. Поляков звернув увагу і на доробок Д. Донцова, як-от статтю "Культура занепаду" (1917) і працю "Націоналізм", у якій він побачив "біомістику, типовий фашистський іраціоналізм та волюнтаризм". Крім того, він провів пряму паралель між працею Д. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні", де наведено "таблицю" расових властивостей української нації", із подібними "таблицями" "німецьких фашистів", наприклад "голови німецьких фашистів антропологів" Г. Гюнтера.

Присвячуючи головну увагу аналізу й критиці "расово-теоретичної концепції" С. Рудницького на основі, переважно, його праці "До основ українського націоналізму" (1923), і ряду інших публікацій, зокрема: "Україна – земля і народ" (1916), "Україна та українці" (1916) і "Проблеми географії України" (1919), – І. Поляков закинув їхньому автору розвиток "ідеології українського войовничого фашизму" на основі ідеї про "*природну споконвічність нації і націоналізму*": "Єдино науковим визначенням нації є визначення дане тов. Сталініним: "нація – це історично виникла стала спільність мови, території, економічного життя,

психічного складу, що виявляється в спільності культури ... фашист Рудницький розглядає націю як природно-біологічну, а не історичну категорію. Для нього нація – це біологічна відміна, виникла в процесі боротьби за існування і природного добору окремих мутацій (спадкових змін). Цим шляхом Рудницький приходив далі і до встановлення споконвічної нерівноцінності рас і націй. Він повторює лише звичайні міркування расовиків та соціал-дарвіністів. Легко бачити, що теорія "нерівноцінності" рас – націй є ніщо інше, як ідеологічна зброя в руках сучасного імперіалізму, з допомогою якої можна уgruntувати загарбницьку політику і пригноблення колоніальних народів" [246, 110]. До так званих "класиків" зоологічного українського націоналізму" він зарахував і Д. Донцова, постать і вчення якого за вісім років до того були у центрі уваги В. Юринця у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму".

Здійснюючи у ній перший і, по суті, єдиний у філософській думці УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. комплексний критичний аналіз праці Д. Донцова "Націоналізм", В. Юринець, у цілому, засудив суспільно-політичні погляди її автора, закидаючи йому, зокрема: антимарксизм, антиеволюціонізм, аморалізи, фетишизування держави, традиціоналізм, експансіонізм, антиінтелектуалізм, містицизм, зоологічний націоналізм і західну орієнтацію. Засуджуючи погляди Д. Донцова як "український фашизм" і прямо закидаючи "теоретику колишнього РУПґу", що він "втілює тепер у постать низькосортного ідеологічного хулігана й держиморди", який виступає з критикою українців як "плебейської нації" з погляду "чоловічої філософії західних рас", В. Юринець, як ми зазначили, солідаризувався з рядом його постулатів і, по суті, не лише з ними. Цікаво, що визначені ним як теоретичні джерела концепції автора "Націоналізму" зарубіжні філософські й суспільно-політичні вчення, зокрема "філософія життя", расово-антропологічна школа і анархосиндикалізм, справили значний вплив на формування світогляду самого В. Юринця у 10-х рр. ХХ ст. Доволі неоднозначно оцінюючи окремі настанови вчення Д. Донцова, у тому числі не раз співставляючи його філософію культури з культурфілософією М. Хвильового, передусім у публікаціях [354, 385], уче-

ний, як нами встановлено, приховано солідаризувався з їх українською націонал-патріотичною позицією.

Разом із тим, у численних публікаціях М. Скрипника, Є. Гірчака, А. Хвилі й багатьох їхніх колег із керівництва КП(б)У "хвильовизм" був підданий гострій критиці саме як "український націоналістичний ухил". Піддані критиці Й. Сталіним у листі "Тов. Кагановичу й іншим членам ПБ ЦК КП(б)У" (1926) суспільно-політичні погляди М. Хвильового і його ідейного прибічника – Народного комісара освіти УСРР О. Шумського, стали об'єктом критики й засудження, головним чином, під час Пленуму ЦК і ЦКК КП(б)У в червні 1926 р. у виступах проводу КП(б)У і, на-самперед, Л. Кагановича. Того ж року, власне, і почалась офіційна кампанія боротьби із "шумськимизмом" і "хвильовизмом" як антипартійними ухилами, головні закиди на адресу яких докладно розглянуті у статті "Хвильовизм чи шумськизм" М. Скрипника і в праці "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)" Є. Гірчака. Зосереджуючи свою увагу на критиці публічного оцінювання О. Шумським культурфілософії М. Хвильового того ж 1926 р., М. Скрипник засудив його намагання захистити висловлену М. Хвильовим у циклах памфлетів 1925–1926 рр. світоглядну позицію. Закидаючи М. Хвильовому розроблення української модифікації теорії боротьби двох культур, він проголосив і О. Шумського активним прибічником цього, на його думку, хибного антипартійного погляду: "Обома ногами стоїть тов. Шумський на погляді боротьби двох культур і сам є її прихильником і представником, хоч би що він там говорив" [272, 61–62].

Розробляючи ці тези М. Скрипника у згаданій вище праці, Є. Гірчак проголосив "хвильовизм" "теорією українського воєнничого націоналізму" та "націоналістично-буржуазним світоглядом", у якому виокремив і описав вісім складників: "1. Орієнтація української пролетарської літератури ... всього культурного розвитку України, на капіталістичну Європу ("Геть од Москви!", "Якнайдалі від Москви!", "Дайош Європу!"). 2. Теорія *боротьби* двох культур в її українсько-шовіністичній модифікації. 3. Обстоювання й обґрунтування теорії капіталістичного відродження нації. 4. Бльокування з українськими буржуазно-націоналістичними елементами (неоклясики) і пере-

хід, до єдиного національного фронту. 5. Нерозуміння ролі пролетаріату, як активного чинника й активного керівника та творчого учасника в культурному будівництві на Україні. 6. Так звана теорія "азіатського ренесансу", теорія циклічності (Шпенглер), що за нею на Україну покладається месіянську роллю – стати на чолі цього "азіатського ренесансу". 7. Троцькізм у політиці. 8. Проповідь ідеології українського фашизму" [79, 10–11]. Вбачаючи у культурфілософії М. Хвильового таке перекирчування ленінізму, що перетворює останній на національно-обмежене слов'янофільське чи євразійське вчення, він підкреслив, що "хвильовизм", у цілому, "неминуче веде до ліквідації гегемонії пролетаріату на фронті національно-культурного будівництва" УСРР.

Активну участь у антихвильовистській кампанії брав А. Хвиля, який присвятив їй ряд публікацій, як-от статті "Про наші літературні справи (До літдискусії)", "Куди ведуть дороги шведських могил?" і розвідку "Від ухилу – у пірву (Про "Вальдшнепи" Хвильового)" (1928). Вдаючись у першій із них до критичного аналізу ідеї "азіатського ренесансу", він визнав її за "найновітнішу форму українофільства", що "під гаслом пролетарської культури хоче проломати єдиний фронт культурного будівництва республіки Рад". Радикалізуючи згодом, уже в третій із цих публікацій, звинувачення на адресу М. Хвильового, зокрема відверто оцінюючи його вчення як "український фашизм", А. Хвиля так з'ясував, після самогубства у 1933 р. ідеолога ВАПЛІТЕ, ідейну сутність його вчення з позиції проводу КП(б)У: "Хвильовий дає гасло орієнтації української культури на буржуазний Захід – на "психологічну Європу" ... Коли в уяві Хвильового пролетарська революція не вивела Україну на історичний шлях, коли "Москва сьогодні є центр Всесоюзного міщанства" – тоді очевидно від "Москви", від революції треба тікати в обійми капіталістичної, фашистівської Європи ... Тут Хвильовий остаточно, одверто поставив над революцією хрест і простягнув демонстративно руку фашизмові" [323, 18–19]. Показово, що такі ж звинувачення в європейській ідейній орієнтації були аргументом засудження філософів УСРР, насамперед В. Юринця та П. Демчука, які виявили чимале зацікавлення історією й теорією зарубіжної культури.

1.4. Розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях з історії зарубіжної філософської та суспільно-політичної думки

1.4.1. Дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX століття

Однією з найцікавіших і, водночас, найнедослідженіших галузей розвитку філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. XX ст. є, на наш погляд, розроблення такими її представниками, як-от, головним чином, В. Юринець і П. Демчук і, водночас: О. Бервицький, Н. Білярчик, В. Бон, І. Очинський, І. Поляков і Т. Степовий, – проблематики філософії культури у дослідженнях з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Неодноразово вдаючись у багатьох публікаціях другої половини 20-х – початку 30-х рр. XX ст. до критичного аналізу вчень зарубіжних культурфілософів кінця XIX – першої третини XX ст. і культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці того ж періоду, вони здійснювали його, як правило, у контексті дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи епохи модерну. Виняткову увагу культурфілософському розгляду специфіки цієї кризи як у науковому, саме філософському, так і в культурно-мистецькому й суспільно-політичному житті Західної Європи модерну в переважній більшості своїх публікацій присвятили якраз В. Юринець і П. Демчук. Виходячи з переосмислення провідних традицій філософської та культурфілософської думок Західної Європи XVIII – першої третини XX ст. із, головним чином, марксистсько-ленінської позиції, вони звернули особливу увагу на здобутки німецької філософії культури і, у першу чергу, на культурфілософські ідеї та вчення засновників "філософії життя".

Починаючи від статті "Едмунд Гуссерль" (1922–1923) і завершуючи двома публікаціями у виданні "Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Ч. I." (1932), В. Юринець послідовно активно вивчав кризові явища в науковому, культу-

рно-мистецькому та суспільно-політичному житті Західної Європи, зокрема провів порівняльний аналіз капіталістичного і соціалістичного суспільних устроїв у статтях "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" (1927), "Національне питання на X з'їзді КП(б)У" (1927) і "Нотатках мандрівника" (1928). Аналізуючи ці явища в публікації "VI-тий міжнародний філософський конгрес" (1927) і п'яти статтях з історії німецьких філософії і суспільно-політичної думки епохи модерну: "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929–1930), "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930), "Неогегеліяство як зброя фашизму" (1931) і вступі до збірника своїх статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), П. Демчук докладно висвітлив і системно розробив у них засадничу для його культурфілософського пошуку проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури". Осмислювана ним і В. Юринцем у світлі культурфілософських ідей і вчень, значною мірою, Ф. Ніцше та О. Шпенглера, ця тематика, саме в зв'язку з особою автора праці "Занепад Європи", була до того порушена і у статтях "Апостол войовничого матеріалізму" та "Матеріалізм Фейєрбаха і Маркса в світлі сучасної науки" (1922) С. Семковського.

Приводом до актуалізування ним цього питання стали дві згадані в першій із цих статей публікації "Криза Західної культури" С. Франка та "Передсмертні думки Фауста" М. Бердяєва, вміщені в особисто засудженому В. Леніним збірникові досліджень авторів "Віх" "Освальд Шпенглер і захід Європи" (1922). Відверто вказуючи на виразне піднесення "анти-матеріалістичних настроїв і течій" в СРСР на початку 20-х рр. ХХ ст., як-от у "статтях Бердяєва і Франка" в "збірнику, присвяченому книзі Шпенглера про "Захід Європи", яка й "наробила галасу", С. Семковський так оцінив місце першої чверті ХХ ст. у світових історії і культурі: "Адже і весь Захід явно увійшов до епохи соціально-революційних потрясінь. Якби хто-небудь десять років тому насмілився передбачити, що за одне десятиліття впадуть трони Романових, Габсбургів, Гогенцоллернів, його, імовірно, визнали б за несповна розуму. Та, однак, ці три наймогутніші трони, у яких наче втілилась *консервативна стійкість*

світу, впали, і на уламках їх бушує, не бажаючи ввійти до берегів, революційна стихія, яка навіть у "найспокійніших" країнах час від часу проривається назовні в симптомах, що засвідчують невинне бродіння та накопичення її прихованої, потенційної сили. Ідеться про всесвітню революцію пролетаріату. Соціальна реакція проти цієї, все наочніше означуваної, ходи історії, створює у всесвітньому масштабі ґрунт для тієї *містики переляку*, що знаходить свій вираз у галасі про "захід" Заходу, про "кризу" культури і науки, у всіляких закликах "назад" [266, 32–33].

Разом із тим, уже в перших наукових публікаціях В. Юринця "московського" (1920–1925) періоду його науково-педагогічної діяльності, якраз у двох центральних із них – "Едмунд Гуссерль" і "Фройдизм та марксизм" (1924), присвячених першому у філософській думці УСРР системному вивченню феноменологічної філософії та класичного психоаналізу, було розпочато аналіз кризи тогочасних "буржуазних" культури і науки з огляду й на філософію культури О. Шпенглера. Згадуючи у першій із них про "морфологію" О. Шпенглера, а в другій констатуючи "розпад сучасної буржуазної культури" у світлі ідей праці "Занепад Європи", В. Юринець постійно актуалізував їх протягом усіх десяти років своєї науково-педагогічної діяльності на "філософських фронтах" РСФРР і УСРР у всіх напрямках власного культурфілософування. Варто відзначити, що в публікаціях В. Юринця 1926–1932 рр. ми простежили надто неоднозначну, свідомо завуальовану в багатьох її аспектах, еволюцію його поглядів на проблему західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., яскраво у виразнену в порівняльному аналізі капіталістичного та соціалістичного суспільних устроїв у статтях "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" і "Національне питання на Х з'їзді КП(б)У" та "Нотатках мандрівника".

Протиставляючи у першій із цих публікацій засудженій ним моделі буржуазної демократії "систему Радянської влади" та відзначаючи значні здобутки національно-культурного будівництва в УСРР у науці, освіті й літературному процесі, В. Юринець навів у другій статті порівняльний аналіз зумовленості капіталістичним і соціалістичним способами виробництва типів розвитку економік, наукового потенціалу країн Західної Європи та

СРСР і знову визнав перевагу радянського устрою. Однак, не раз піддаючи гострій критиці "капіталістичну Європу" та протиставляючи її "нашій соціалістичній батьківщині", як-от у статтях у органі ЦК КП(б)У – журналі "Більшовик України", В. Юринець залишив кілька завуальованих свідчень досить відмінного від цих заяв його сприйняття західноєвропейського соціокультурного буття 20-х рр. ХХ ст. Звертають на себе окрему увагу ті ж "Нотатки мандрівника", де він досить відверто засвідчив симпатії до німецького соціокультурного буття. Самі за себе промовляють зауваження В. Юринця на адресу соціалістичного будівництва в СРСР – протиставлення "несамовитій біганині" радянських "темпу життя і праці" німецьких "ефективності", "класичного" типу роботи" та відзначення "пошани одиниці" й "почуття обов'язку", як "віддзеркалення в буденному житті" німців етики І. Канта – "твердження кантового про автономію волі, про одиницю як мету, а не засіб".

Ця багатоаспектна та відчутно далека від постулатів догматизованого марксизму-ленінізму неоднозначна аналогія між суспільними устроями СРСР і Німеччини й ідейно-світоглядними засадами їхньої розбудови, по суті, яскраво засвідчила відзначену нами роль німецьких і німецькомовних культури і соціокультурного середовища в особистісному формуванні В. Юринця, його становленні як ученого. Простежуючи у статтях кінця 20-х рр. ХХ ст. поступ соціокультурної кризи у країнах Західної Європи, зокрема активізацію фашистського руху в Італії й націонал-соціалістичного в Німеччині, і, водночас, констатуючи, передусім у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", остаточне утвердження сталінізму в СРСР, учений, на нашу думку, розглядав їх, великою мірою, саме під кутом зору "морфології світової історії" О. Шпенглера. Часто виявляючи наочну безумовну інтуїтивно-ментальну суголосність із умонастроєм і світоглядними настановами автора праць "Занепад Європи" та "Людина і техніка" і не раз непрямо апелюючи до них, як у розгорнутій оцінці другої із них у виданні [127], де він, фактично, від імені О. Шпенглера знов піддав непрямій критиці становлення тоталітарних режимів у Західній Європі й СРСР, В. Юринець, водночас, раз-у-раз піддавав філософію культури О. Шпенглера пуб-

лічній критиці з позицій марксизму-ленінізму за антидіалектичну "плюралістичність".

Критичні закиди на адресу автора "Занепаду Європи" не раз робив у публікаціях 1929–1931 рр. П. Демчук, який, на наш погляд, теж багато в чому солідаризувався з настановами філософії культури О. Шпенглера й інших представників культурфілософської думки Німеччини першої третини ХХ ст. Уже від його перших публікацій, передусім статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес", і завершуючи вступом до збірника його статей, виразно простежується приховувана під зовні радянською європейська, явно германоцентрична, ціннісно-ідейна зорієнтованість їх автора, головна увага якого була спрямована на історію зарубіжних, головним чином німецьких та австрійських, філософії і суспільно-політичної думки першої третини ХХ ст. Виявляючи виняткове зацікавлення темою "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" і її аналізу в зарубіжних, в основному німецьких, філософії й культурфілософії першої третини ХХ ст., П. Демчук звернув окрему увагу на її висвітлення й розгляд Ф. Ніцше та О. Шпенглером. Не раз аналізуючи кризу "сучасної культури буржуазного суспільства", як-от у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", де було докладно висвітлено "гірку трагедію сучасної капіталістичної культури" і, у цілому, "всього капіталістичного ладу", на прикладі філософського життя Німеччини, П. Демчук навів у вступі до збірника його статей підсумкову системну оцінку "розкладу капіталістичної культури".

Вбачаючи "крах" "у економічній ... політичній ... культурній" і в "інших ділянках життя капіталістичного суспільства" 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., він проаналізував його в світлі концепції О. Шпенглера як прикладу переходу німецької культурфілософії від констатування цієї кризи до протистояння їй під гаслом "трагічного героїзму". Винятковий вплив на дослідження П. Демчуком цієї тематики справив, як це було нами встановлено, її системний розгляд у праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" (1931) німецького філософа-марксиста К. Зауерлянда. Офіційний редактор українського видання цієї монографії в УСРР, П. Демчук, на наш погляд, докладно використав її у 1929–1931 рр. як, фактично, головне марксистське теоретичне джерело свого культурфіло-

софського пошуку в галузі студій з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Жодного разу не згадуючи цю, тоді ще в рукописному варіанті, працю, він процитував ряд наведених у ній культурфілософських роздумів А. Швейцера, Е. Утіца, К. Йоеля та Р. Ейкена, присвячених темі європейської соціокультурної кризи модерну. Стільно вивчаючи кризу "сучасної культури буржуазного суспільства" в контексті осмислення "банкрутства буржуазної філософії" – "філософії доби занепаду капіталізму", К. Зауерлянд і П. Демчук дослідили, на прикладі Німеччини, ті ж самі риси "кризи загибелі" "капіталістичного світу", у першу чергу "глибокосяжний антираціоналізм".

Чималий внесок до культурфілософського аналізу відповідної проблеми зробили ще кілька інших діячів "філософського фронту" УСРР: Н. Білярчик, В. Бон, Т. Степовий, О. Бервицький та І. Поляков, – які відносно докладно висвітлили зміст цієї кризи й численні її аспекти у ряді своїх, призабутих тепер, досліджень з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок модерну. Завершуючи відділ "Матеріалізм і ідеалізм" з видання [127] висвітленням учень провідних представників основних філософських течій і шкіл кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. у розділі "Ідеалізм і матеріалізм за доби присмерку капіталізму", Н. Білярчик навів у контексті їхнього розгляду ряд побіжних культурфілософських оцінок тогочасної західноєвропейської соціокультурної кризи, зокрема так визначив її в ярісі з історії неогегельянства: "Відмінно від того, коли філософія буржуазії раніше трактувала Гегеля як дохлого собаку, з найновіших часів, в епоху загальної кризи всієї капіталістичної системи, зокрема й кризи буржуазного світогляду, ми спостеігаємо поворот буржуазної філософії до Гегеля..." [23, 136]. Вглядаючи "буржуазію" другої половини ХІХ ст. лише як "консервативну суспільну силу", він визнав за одну з головних підстав згаданої кризи те, що ця "експлуататорська кляса" "перестали бути носієм дальшого розвитку продуктивних сил", а її "клясові інтереси стали гальмом для дальшого розвитку суспільства".

Зосереджуючи окрему увагу на показових проявах у філософії сучасної буржуазії" симптомів кризового переходукапі-

талізму "в імперіялістичну стадію" – "останню стадію свого розвитку", Н. Білярчик визнав за один із найпомітніших із них "спробу відродити" "філософію суб'єктивного ідеалізму": "Філософія емпіріокритицизму зв'язана з кризою буржуазного природознавства, зокрема фізики, і являє собою вираз загальної кризи методології та світогляду сучасної буржуазії" [23, 112]. Аналізуючи "філософію інтуїтивізму А. Бергсона" як, на його думку, "найвиразнішу теорію" серед "напівмістичних вчень" про "відмінні від наукового шляхи пізнання", посталих під впливом "розпаду капіталізму, коли захитались основи буржуазного світу", він відзначив провідну роль неогегельянства в протидії колапсу капіталістичного ладу: "Фашизм є вияв загнивання й безвихідної кризи капіталізму, але неправильно уявляти собі загибель капіталізму як автоматичний саморозпад без боротьби, без спроб імперіялістичної буржуазії фашизму протидіяти цьому процесові ... Неогегельянство – це войовнича течія, вияв одчайдушної боротьби капіталу за своє самозбереження..." [23, 137]. Н. Білярчик піддав критиці й засади "діалектичної теології", яка "оголошує кризу, антиномічність, суперечливість суттю людини" та вбачає "вічний стан кризи" і в "усій людській культурі".

Виходячи з офіційних критики й засудження членами та речниками Політбюро ЦК ВКП(б) і ЦК КП(б)У фашизму як "вияву кризи капіталізму і початку розкладу панівних класів" та "однієї з форм наступу капіталу", філософи УСРР також вдавались до аналізу ідейних виявів цієї кризи у теорії й практиці італійського фашизму і німецького націонал-соціалізму. Присвячуючи статтю "Credo" й "wademecum" німецького фашизму (з приводу книжки Адольфа Гітлера "Mein Kampf") критичному аналізу центральної праці очільника націонал-соціалізму, зокрема розглядаючи і його культурфілософські ідеї, В. Бон звернув окрему увагу на висвітлення А. Гітлером західноєвропейської соціокультурної кризи та вказав, що "сучасний фашизм в особі Гітлера правильно оцінив тенденцію дальшого розвитку прогнилого легкодухого буржуазного світу": "Тут не можна не погодитися з ним, як щодо того, що гнилий і легкодухий буржуазний світ "на колісниці фатуму" наближається до свого загину, до соціальної

революції, так і щодо того, що фашизм являє собою силу, яка ставить собі завдання відвернути це "лихо" ... Проте, хоч він, на превелику йому славу, і не є тут фаталістом, вважаючи за можливе зупинити неминуче, він і не детермініст абощо і не бачить, і не може бачити історичної закономірності та неминучости цього явища, такої ясної для нас, марксистів" [36, 118].

Панорамну спробу культурфілософського визначення сутності "загальної кризи капіталізму" кінця XIX – першої третини XX ст. виконали у статті "Питання культурної революції" І. Премислер і Т. Степовий, які на початку публікації лаконічно висвітлили народження "капіталізму і буржуазної культури" "в лоні февдалізму". Зауважуючи, що буржуазія спочатку "протиставить по всій лінії революційну культуру ренесансу февдальній середньовічній культурі монастирів і лицарських замків", вони, водночас, констатували, що сучасний їм етап розвитку капіталізму в країнах Західної Європи й США характеризується глибокою соціокультурною кризою. Пояснюючи, у цілому, її підстави та зміст, вони зауважили: "Бувши у своїй суті експлуаторською клясою, буржуазія, проте, видає свою культуру за загальнолюдську, загальнозначущу і нав'язує її пригніченим клясам. Із розвитком клясової боротьби пролетаріату буржуазна культура стає все більш реакційною, бо продукційні відносини капіталізму стають на перешкоді дальшому розвитку продуктивних сил. Буржуазна культура епохи імперіалізму виявляє всі риси загнивання капіталізму. Вона тепер проти розвитку техніки, проти машин, проти піднесення продуктивности праці. Криза всієї капіталістичної культури, як наслідок загальної кризи капіталізму, виявляється в тому, що вона не може розв'язати проблему дальшого поступу" [251, 68].

Висвітлюючи "загнивання капіталізму" на багатьох прикладах із соціокультурного буття Західної Європи і США XIX – першої третини XX ст., вони розглянули і його аналіз в зарубіжних філософії та філософії культури модерну: "Другим прикладом загнивання капіталізму є відмова від найповнішого використання метод масового виробництва, наявність "страху перед машиною" ... Модний фашистський філософ Шпенглер у праці

"Людина й техніка" оспівує поворот до "техніки" первісної людини і загибель машинової культури. Буржуазні ідеологи воскрешають ідеї Руссо про шкідливість культури. Німецький фашист Юланк, виступаючи проти науки, проти Дарвіна, Айнштейна та інших представників науки, заявляє: "звичайно, нас лятимуть як варварів, але треба не зважати, бо ми вважаємо бойовий заклик "назад до варварства" за найкращий з тих, що проголошено за ці роки". Соціал-фашист Кавтський оспівує раювання первісної людини ... Поруч з буржуазним демократизмом, лібералізмом і демократичними ілюзіями, що їх творить сучасна соціал-демократія, виступає проти компартії реакційний дрібнобуржуазний радикалізм і одвертий націонал-фашизм з гаслами сильної людини ... Виразом кризи буржуазної культури є також те, що кращі письменники капіталістичних країн, як Ромен Роллан, Драйзер, Шов, обертаються лицем до СРСР і плямують капіталістичний лад..." [251, 69–71].

Один із яскравих прикладів популярного на "філософському фронті" СРСР у кінці 20–30-х рр. ХХ ст. констатування "кризи" капіталістичного ладу у країнах Західної Європи в контексті чіткого антагоністичного протиставлення йому соціалістичного устрою навів у статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" О. Бервицький. Вказуючи, що капіталізм "загниває", а саме засвідчуючи "глибочезну кризу", що "струшує основи капіталістичної системи виробництва", і "розклад всієї буржуазної культури", він наголосив: "Колосальний розмах соціалістичного будівництва в країні Рад і нечуваний розмах кризи в капіталістичному світі; крайня поляризація на два протилежні табори – буржуазний світ капіталістів, експлуататорів і країна диктатури пролетаріату з її гігантськими успіхами в побудові соціалістичного суспільства ... ось той загальний фон, на якому виростає сучасна ідеологія взагалі і, зокрема, виростають у царині науки й філософії всякі школи, течії і напрямки" [6, 31]. Як і ряд його колег, О. Бервицький визнав фашизм, як "продукт загнивання капіталізму", за "передовий терористичний загін" "великого капіталу" на "плацдармі класової боротьби", який усіма силами прагне відтягнути завершення періоду свого історичного існування.

Оцінюючи у статті "Расова теорія на службі українського фашизму" перший період еволюції цієї теорії у ХІХ ст. як етап бажання "ідеологів буржуазії" "угрунтувати і виправдати законність імперіялістичного розбою", І. Поляков прямо узалежнив "ще буйніший розвиток расових теорій" у першій третині ХХ ст. від констатованої ним "загальної кризи капіталізму" і зумовленої нею "фашизації капіталістичних країн": "Розвиток капіталізму, а далі перехід його в стадію імперіалізму призвів до чималого росту псевдонаукових соціал-дарвіністичних спроб (антропосоціологія, політична антропологія, расова теорія, евгеніка, расова гігієна і т. д.). Наприкінці минулого й на початку нашого століття расова теорія набрала своєї "класичної" антропосоціологічної форми. Цілком природно, що імперіалістична війна, яка супроводжувалася шовіністичним чадом, була більше ніж сприятливим ґрунтом для особливого пошквдження і дальшого розвитку всіх цих реакційних теорій ... Расова теорія виступила як вірна служниця імперіалізму і расовики, виконуючи соціальне замовлення своєї буржуазії, 'доводили' право на панування "своєї вищої раси" [246, 106-107]. Піддаючи критиці наскрізну ідею цієї теорії, що "змішування рас приводить до "виродження" і до загибелі культури", він засудив її з позиції марксизму-ленінізму, замовчуючи, водночас, як і його колеги, те, що сталінська – великодержавна, версія цього вчення на практиці сама виявила наскрізні ознаки тоталітарної колоніаторсько-расистської концепції.

1.4.2. Висвітлення вчень зарубіжних культурфілософів кінця ХІХ – першої третини ХХ століття

Не менш важливим напрямом становлення досліджуваної алузи розвитку філософії культури УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., ніж вивчення західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., є, на наш погляд, висвітлення та критичне аналізування представниками "філософського фронту" УСРР учень зарубіжних культурфілософів кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Активно розроблюваний, головним чином, у публікаціях В. Юринця і П. Демчука другої половини 20-х –

початку 30-х рр. ХХ ст., і побіжно заторкнутий і в науковому пошуці їх колег О. Бервицького, О. Васильєвої, І. Премислера та Т. Степового, цей напрям розвитку культурфілософської думки УСРР від середини 30-х рр. ХХ ст. і дотепер залишається, зазвичай, поза увагою істориків філософії в Україні. Досліджуючи специфіку західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., В. Юринець і П. Демчук виявили у переважній більшості своїх наукових праць вагомий знання з історії зарубіжної філософії культури ХVІІІ – першої третини ХХ ст. У центрі їхньої уваги опинилось широке коло її важливих здобутків саме епохи модерну і, у першу чергу, культурфілософські ідеї й концепції засновників і представників: позитивізму, класичного психоаналізу, інтуїтивізму, неогегельянства, – і, головним чином, "філософії життя".

Як уже зазначалось, наскрізною для наукового пошуку як В. Юринця, так і П. Демчука стала основна тема зарубіжної, головним чином німецької, філософії культури епохи модерну – тогочасна соціокультурна криза західноєвропейської цивілізації, осмислювана ними, чималою мірою, саме у світлі культурфілософських концепцій Ф. Ніцше та О. Шпенглера. Учення цих мислителів, із нашого погляду, є невід'ємним елементом наукового пошуку і культурфілософування В. Юринця, починаючи від перших публікацій "московського" (1920–1925) періоду його науково-педагогічної діяльності, зокрема статей "Едмунд Гуссерль" і "Фройдизм і марксизм", і закінчуючи рядом публікацій другого – "харківського" (1925–1935) періоду, а саме відділом "Матеріалістична діалектика як філософська наука" й розділом "Діалектичний матеріалізм і фізика" у виданні "Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Частина перша". Раз-по-раз висвітлюючи у цих та інших публікаціях філософію культури Ф. Ніцше та О. Шпенглера, він, водночас, звернув чималу увагу на культурфілософські ідеї провідних представників тогочасної німецької соціологічної думки, передусім М. Вебера, М. Шелера і В. Зомбарта, докладному аналізу вчення другого з яких В. Юринець присвятив перше подібне дослідження в УСРР – статтю "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера" (1928).

Разом із тим, у п'яти статтях П. Демчука з історії німецьких філософії та суспільно-політичної думки першої третини ХХ ст., як-от: "Нариси про сучасний стан німецької філософії", "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)", "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)", "Неогегеліянство як зброя фашизму" та вступі до збірника його статей "Розклад сучасної буржуазної філософії", – засвідчене послідовне актуалізування як проблематики німецької філософії культури, так і комплексів культурфілософських поглядів широкого спектра "буржуазних" мислителів Німеччини 10–30-х рр. ХХ ст. Принагідно висвітлюючи в них, крізь призму осмислення розвідки "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" К. Зауерлянда, зміст і таких вагомих здобутків німецької філософії культури модерну, як праці: "Культура сучасності" Е. Утіца, "Розклад і відбудова культури. Культурфілософія. Ч. I." і "Культура й етика. Культурфілософія. Ч. II." А. Швейцера, "Душа та світ" і "Філософська криза сучасності" К. Йоеля, "Духовні течії сучасності" Р. Ейкена, – і також уперше у філософській думці УСРР системно аналізуючи концепції та культурфілософські ідеї і вчення Л. Циглера та Г. Кайзерлінга, П. Демчук, водночас, звернув окрему увагу на культурфілософські концепції Ф. Ніцше й, особливо, О. Шпенглера, саме як автора широковідомої на той час праці "Занепад Європи".

Осмислюючи її світовий розголос, автор опублікованої "Книгоспілкою" в редакції В. Юринцем серії "Критика й теорія літератури" збірки літературознавчих статей "Силуети Заходу" (1928) А. Лейтес зауважив: "Ще в передмові до своєї праці, написаній на початку 18 р., цей патріотичний німецький буржуа з гордощами писав про перемогу німецької зброї. Але ще не встиг він остаточно вирішити питання про заголовок своєї книги, як вибухнуло Кільське повстання – перша німецька переключка з нашим Жовтнем. Німецька буржуазія в особі Ерихбергера стала навколішки перед маршалом Фошем. В ці дні вже Освальд Шпенглер знаходить заголовок для своєї книги. Під зловісним аншлагом "Захід Європи" з'являється товста філософська книга в книжкових вітринах Німеччини. І що ж – ні одна філософська праця в

світі не мала такого величезного й швидкого тиражу, як цей дуже вчений і зовсім ненауковий дослід Шпенглера. Провінціальний учитель історії стає найвизначнішим мислителем післявоєнної буржуазії. Ця тема "Захід Європи" зробилася темою величезної кількості поем і романів ... Нам зрозуміла таємниця появи цих заголовків і цих тем, таємниця колосального успіху Освальда Шпенглера серед європейської буржуазії. Буржуазія в передчутті неминучого Жовтня інстинктивно намагається відтягти думку про власну загибель – думкою про загибель всієї Європи, усього світу. Коли гинути, то гинути вже не в своїх вузьких класових рамках, а в "планетарному", космічному масштабі – так підсвідомо мріє, придавлений більшовицькою ходою історії, буржуа-міщанин" [201, 39–40].

Наснажуючи західноєвропейські й інші культури, зокрема російську, кінця 10–20-х рр. ХХ ст. і, у першу чергу, їхні філософські та культурфілософські традиції, насиченим комплексом профетичних есхатологічних інтенцій, праця "Занепад Європи" безумовно мала вплив і на культурно-мистецьке життя УСРР. Так, наприклад, М. Семенко зауважив у публікації [264], що О. Шпенглер, який представляє "новітню буржуазну філософічну думку в галузі вивчення суспільних процесів", запропонував у цій розвідці "синтетично-узагальнюючу позицію" "в формі замкненого, одноманітного "зачарованого" кола культур". Проте, найпоказовішим прикладом такого впливу в культурфілософській думці УСРР стало відверте апелювання М. Хвильового в його соціалістичній утопії до засад філософії культури О. Шпенглера і, фактично, публічне визнання її наукової співмірності з марксизмом-ленінізмом. Цей, безумовно виключний, крок ідеолога ВАПЛІТЕ був засуджений рядом його високопосадових опонентів, наприклад тим же Є. Гірчаком. Водночас, "шпенглерівську тему" в культурфілософії і, власне, усій художній творчості М. Хвильового тоді ж актуалізував ще один на той час його опонент в українській літературній дискусії 1925–1928 рр. – В. Юринець, який у статті "М. Хвильовий як прозаїк" (1927) провів паралелі між ідеєю "деісторизації історії" автора "Санаторійної зони" та "біологічно-стихийною трактовкою історичних явищ" у "Занепаді Європи".

Показово, що він активно апробував ідеї цієї праці : в контексті першого у філософській думці УСРР системного аналізу концепції Д. Донцова у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" (1926), не раз повертаючись згодом до розгляду теми "Шпенглер-Донцов", зокрема в статті "Філософський фронт на Україні" (1930). В. Юринець актуалізував "шпенглерівську тему" і у своєму найбільшому українознавчому та, разом із тим, культурфілософському, дослідженні – тичинознавчій монографії, і ще в дев'яти публікаціях 1927–1932 рр. насамперед у статті "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера". Проводячи у ній численні паралелі між філософіями культури О. Шпенглера і М. Шелера на основі праць "Занепад Європи" та "Проблеми соціології знання", він згадав про визнання другого з них у Німеччині за "католицького Ніцше", поскільки й сам пов'язував концепції О. Шпенглера й М. Шелера з постаттю автора "Так казав Заратустра". Убачаючи в ньому у публікації "Значення Плеханова для марксівської соціології мистецтва" "амулет буржуазної думки" у "фашистську епоху європейської історії" і вказуючи у ній, що основні концепції Ф. Ніцше "снуються червоною ниткою крізь твори найвизначніших представників буржуазної ідеології" епохи модерну, передусім М. Шелера і О. Шпенглера, В. Юринець не раз згадував про критику Ф. Ніцше культури "декадансу" з позиції "культури трагічного світобачення".

Проводячи у кількох статтях паралелі між ученням Ф. Ніцше та ідейними настановами художньої творчості деяких елассиків української літератури ХХ ст.: В. Винниченка, О. Кобилянської, П. Тичини, М. Хвильового, – В. Юринець, водночас, вивнав ніцшеанство за складник філософії всіх представників українського модернізму, наприклад О. Олеса й ідеологів "хатянства". Вбачаючи в цих паралелях певну суб'єктивну тенденційність, ми, проте, пояснюємо її тим, що постаті і вчення Ф. Ніцше, О. Шпенглера, як, власне, концепції: Е. Гусерля, В. Замбарта, М. Вебера, М. Шелера, – і ще багатьох, головним чином німецьких, мислителів епохи модерну були смислотворчим науковим тлом, який і визначив інтелектуальне становлення В. Юринця як ученого в 10-х – на початку 20-х рр. ХХ ст. Відтворюючи мало-

відомі сторінки його інтелектуальної біографії цього періоду, зокрема виокремлюючи осмислені ним протягом двох перших десятиріч ХХ ст. й актуалізовані в 20–30-х рр. ХХ ст. комплекси знань із наукового, культурного та суспільно-політичного життя Західної Європи, ми прийшли до висновку про якнайактивніше задіяння В. Юринцем широкого кола знань з історії німецьких науки й культури XVIII – початку ХХ ст. У цьому колі привертають особливу увагу спогади про філософську думку й письменство Німеччини епохи модерну, зокрема про постаті та творчість Ф. Ніцше, Г. Гауптмана та Г. Зудермана.

Формуючись як особистість, у різнонаціональних вимірах європейської культури модерну – у контексті антипозитивістського культуротворчого піднесення *fin de siècle* та двох наступних десятиліть, В. Юринець, як і всі його колеги по "філософському фронті" УСРР, був свідком і учасником, за словами А. Білої, "кризи старої *Humanitas*" як "відправного фактору формування базових для початку ХХ ст. дискурсів – К. Маркса, З. Фрейда, Ф. Ніцше": "У концепціях Ніцше, Маркса і Фрейда наука остаточно звільняється від ідеї Бога і творення, і потяг до істини, пізнання (підсилений діонісійством у Ніцше, детермінізмом у Маркса і Фрейда) стає імморальним ... Природний хід історії було заперечено і як очевидну закономірність проголошено псевдофізис – ідею людської (психічної, волюнтаристської, колективної) домінанти в історичному русі... Загибель декартівського мислячого суб'єкта з початком активного побутування фрейдизму була однією з причин занепаду наративу *Humanitas*" [15, 18–19]. Осмислюючи цю кризу у контексті засад марксизму-ленінізму й, водночас, у світлі постулатів "Занепаду Європи", В. Юринець був далеко не самотнім у цьому на "філософському фронті" СРСР, передусім РСФРР, 20–30-х рр. ХХ ст., численні представники якого, від А. Деборіна, В. Лазарева, А. Неусихіна й до М. Аржанова і П. Юдіна, вдавались до осмислення вчення О. Шпенглера крізь призму ідей К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна і Й. Сталіна.

Показово, що на "філософському фронті" УСРР внесок до цього осмислення, крім В. Юринця, зробив, по суті, лише П. Демчук, який теж сформувався як особистість у німецькомовному середо-

вищі Австро-Угорщини й не менш яскраво, глибоко, ніж В. Юринець, дослідив кризу світовідчужання модерну в науковому, культурно-мистецькому та суспільно-політичному житті Західної Європи. Доволі активно актуалізуючи у групі публікацій з історії філософської думки Німеччини культурфілософське вчення Ф. Ніцше й, головним чином, О. Шпенглера, і не раз апелюючи до їхніх роздумів над західноєвропейською соціокультурною кризою кінця XIX – першої третини XX ст. у контексті її культурфілософського аналізу, він зосередив виняткову увагу на здобутках цих мислителів у останній своїй публікації – вступі до збірника статей "Розклад сучасної буржуазної філософії", де предметно висвітлено концепцію О. Шпенглера. Цьому аналізу передувало згадування вчення автора "Занепаду Європи" в статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" та "До філософії сучасної соціально-демократії" (1930), а потім цитування і висвітлення його філософії культури в статтях "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" і "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)", де О. Шпенглера було визнано за одного з "мудреців" "Lebensphilosophie" й "духовного апостола індустріального "Hochkapitalism-u".

Досліджуючи якраз у цих статтях західноєвропейську соціокультурну кризу кінця XIX – першої третини XX ст., що дуже показово, не на основі праць К. Маркса та його апологетів, як-от філософів СРСР, а в світлі прямих свідчень про неї її учасників – самих "буржуазних" мислителів, П. Демчук відверто увиразнив з-поміж них, як одного з найавторитетніших дослідників цієї проблеми, саме О. Шпенглера. Він розглянув його "нарис морфології світової історії" як одну з прикметних спроб "сучасної буржуазної філософії" "ушляхетнити ідею боротьби за свою долю" у спосіб "оновлення старої ніцшеянської ідеї "трагізму". Присвячуючи цілі сторінки вступу до збірника своїх статей цитуванню й аналізу ідей "Занепаду Європи" і праць Ф. Тьоніса, А. Швейцера, К. Йоеля, як свідків західноєвропейської соціокультурної кризи модерну, П. Демчук, як і, власне, В. Юринець, яскраво виявив у цій публікації свідомо, із нашого погляду, приховувану за штампами радянської політичної риторики інтуїтивно-ментальну суголосність із умонастроєм і світоглядом О. Шпенглера та його ко-

лег. Це по суті, пояснюється інтелектуальною належністю П. Демчука та В. Юринця до світу німецьких і німецькомовних науки і культури епохи модерну. Одним із аргументів на користь цієї думки є не лише суттєва увага П. Демчука до "філософії життя", але й доволі неоднозначне його ставлення до вчення Ф. Ніцше, яскраво виявлене у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)".

Починаючи від публікації "Полохливий ідеалізм (З приводу філософії Фрідріха Йодля)", у якій він позначив ремаркою "вгадав!!" думку Ф. Йодля, що "велике противенство практичних світопоглядів, яке проймає собою наш час", він "означив би просто антитезою Маркс-Ніцше", П. Демчук аналізував кризовий стан західноєвропейської культури модерну і кризь призму вчення Ф. Ніцше, зокрема зауважив у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії": *"...Творча людина шукає собі товаришів і співженців, бо все довкола нього готове до жнив. Але йому бракує сотні серпів: тому він вириває колосся і лютує"* ... в цьому мальовничому образі змальована, схоплена вся гірка трагедія сучасної капіталістичної культури, всього капіталістичного ладу" [114, 76]. Вказуючи, що "ніцшеанізм" відіграє чималу роль "в філософії сучасної буржуазії з її до смерті йдучим нахилом" та що "в основу своєї дії, зверненої на ренесанс капіталістичного суспільства" "войовничий фашизм" поклав саме вчення Ф. Ніцше – "цього геніяльно-божевільного філософа". П. Демчук, водночас, не раз виразно протиставляв його "філософії фашизму", вказуючи на їх, на його думку, явну відмінність: "Оригінальний, хоч і хворовитий, художній і навіть по-своєму величний Ніцше і – дилетантське лепетання мудреців фашизму?! Невже тривіальна тандита Циглера може нагадувати молотобійний стиль Ніцше?" [109, 270].

На відміну від В. Юринця і П. Демчука, їхні колеги по "філософському фронті" УСРР не приділили такої ж, як вони, уваги культурфілософській думці Німеччини і, у цілому, західноєвропейській філософії модерну, хоч у деяких їхніх розвідках, зокрема в праці "Органічна та расова теорії суспільства" Т. Степового та публікаціях: "Питання культурної революції" І. Премислера та Т. Степового, "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" О. Бервицького та "Проти націоналістичної

фальсифікації матеріалістичної діалектики" О. Васильєвої, – є принагідні побіжні згадки про постать і вчення О. Шпенглера. Відображаючи ознайомлення І. Премислера та Т. Степового з головними ідеями його праці "Людина і техніка" думка, що О. Шпенглер у ній "освітує поворот до "техніки" первісної людини і загибель машинової техніки", засвідчує, цілком імовірно, розгляд ними згаданого вище оцінювання цієї монографії В. Юринцем. Разом із тим, відома нам актуалізація шпенглерівської тематики іншими їхніми колегами виявила їх обізнаність лише з працею "Занепад Європи", як-от це її визнання Т. Степовим за "знаменитий твір" "представника расової теорії": "Цей твір є відповідь німецького юнкерства на військовий розгром Німеччини і одночасно є показчик розкладу буржуазного суспільства. На жаль, розглядати всю систему думок Шпенглерами тут не можемо ... а тема варта окремої монографії" [290, 54].

Показово, що дві наступні згадки про О. Шпенглера та його "морфологію світової історії" побачили світ у контексті розгортання в УСРР на початку 30-х рр. ХХ ст. кампаній офіційних критики і засудження В. Юринця й П. Демчука у згаданих вище статтях їх провідних опонентів О. Бервицького та О. Васильєвої. Зараховуючи їх обох до провідних теоретиків "українського войовничого фашизму" в УСРР, О. Бервицький так з'ясував основне завдання фашизму: "Ідеологи фашизму б'ють на сполох, не шкодуючи чорних фарб для описання "трагічного" свану буржуазної культури ... Що густіші фарби, що міцніші, яскравіші чорні тони, тим переконливіша потреба зміцнення теперішнього буржуазного порядку, тим потрібніша негайність рятування капіталізму ... ось чому Шпенглери та ін. подібні співають про занепад Європи, про загибель буржуазної культури і при те, що їх священний обов'язок – боронити "цивілізацію", борються не на життя, а на смерть з комунізмом, який підриває основи капіталістичного світу" [6, 34]. Виходячи із настанов цієї статті, О. Васильєва невдовзі згадала автора "Занепаду Європи" у контексті критики П. Демчука: "...Демчук у стилі демагогічної патетики Шпенглера подає характеристику "сумерків Європи", її філософії ... не жаліє демагогічних висловів у дусі Шпенглера та Донцова, іноді цілком їх переписуючи, щоб схарактеризувати "Занепад Європи" [42, 83–84].

1.4.3. Критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці кінця XIX – першої третини XX століття

Висвітлення й критичне аналізування представниками "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. XX ст. учень зарубіжних культурфілософів кінця XIX – першої третини XX ст. було щільно пов'язане з іще одним, не менш цікавим і теж, по суті, так і не вивченим напрямом досліджуваної галузі розвитку філософії культури УСРР того часу – критичним аналізуванням ними культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці кінця XIX – першої третини XX ст. Досліджуючи концепцію "морфології світової історії" О. Шпенглера і весь розглянутий вище спектр західноєвропейських, переважно німецьких, культурфілософських ідей і вчень епохи модерну, В. Юринець і П. Демчук, як і: С. Семковський, Т. Степовий, Я. Блудов, В. Бон, О. Бервицький та І. Поляков, не раз звертали особливу увагу на комплекс культурфілософських ідей у тогочасній суспільно-політичній думці Західної Європи. У полі зору цих дослідників впродовж другої половини 20-х – початку 30-х рр. XX ст. опинились культурфілософські ідеї, у тому числі й учення, провідних представників кількох провідних західноєвропейських соціологічних шкіл, як-от расово-антропологічної, психологічної, "соціології пізнання", і, зокрема, концепції ідеологів західноєвропейської марксистської думки. Критиці засад філософії культури одного з них – "австромарксиста" О. Бауера, присвячено статтю "Національна аперцепція" С. Семковського.

Пропонуючи у статті "Буржуазні соціологічні школи (Систематичний огляд і критика)" і праці "Органічна та расова теорії суспільства" перший в УСРР комплексний розгляд енергетичної, географічної, органічної та расової теорій суспільства, Т. Степовий висвітлив і культурфілософські ідеї їх провідних теоретиків. Водночас, у монографії "Суспільство і природа" Я. Блудова, у контексті аналізу "головних напрямків в сучасних поглядах на суспільство", було побіжно висвітлено вчення ряду представників відповідних напрямів – психологічного, біологічного, географічного й ідеалістичного, у тому числі і їхні основні культурфілософські ідеї. В. Юринець, докладно вивчаючи куль-

турфілософські ідеї знаних представників багатьох течій і шкіль західноєвропейської соціології епохи модерну, звернув особливу увагу на погляди лідерів "ревізіоністів" – ідеологів австрійської й німецької соціал-демократичної думки, передусім К. Каутського та класиків німецької соціології М. Шелера, В. Зомбарта і М. Вебера. П. Демчук присвятив свої статті: "Демократія та диктатура в світлі австро-марксівської школи" (1927), "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати" (1927), "До філософії сучасної соціально-демократії" (1930) і "Від соціал-реформізму до соціал-фашизму" (1930), – першому у філософській думці УСРР комплексному аналізу австрійської та німецької соціал-демократичних думок кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Аналізуючи, передусім, концепцію М. Адлера, П. Демчук висвітлив не лише культурфілософські ідеї цього, за його словами, "офіційного філософа II Інтернаціоналу", але й розкрив культурфілософські засади "соціал-реформізму" й "соціал-фашизму" в цілому. Разом із тим, він, як і В. Юринець, звернув увагу на ідеологію та культурфілософію фашистського й націонал-соціалістичного рухів, зокрема одним із перших у філософській думці УСРР дослідив культурфілософські ідеї Б. Муссоліні й кількох його апологетів – знаних італійських мислителів модерну, зокрема Д. Джентіле, у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" та статті "Неогегеліянство як зброя фашизму". На культурфілософські ідеї Б. Муссоліні й А. Гітлера звернув окрему увагу у статтях "Гегеліянство на послугах фашизму" (1928) і "Credo" й "wademecum" німецького фашизму (З приводу книжки Адольфа Гітлера "Mein Kampf") В. Бон, який висвітлив у першій із них еволюцію ідеології італійського фашизму, а в другій здійснив перший у філософській думці УСРР критичний аналіз головної теоретичної праці лідера німецького націонал-соціалізму. Цю ж проблематику актуалізували й автори статей "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" О. Бервицький і "Расова теорія на службі українського фашизму" І. Поляков, який виконав у ній системний критичний аналіз розвитку "расової теорії" у працях теоретиків німецького націонал-соціалізму, як-от А. Розенберга, і їхніх апологетів.

Присвячуючи у 20-х рр. ХХ ст. особливу увагу дослідженню "буржуазної соціологічної літератури ХІХ – початку ХХ ст." і класифікуючи на основі її аналізу три групи соціологічних учень – фізико-хімічну, біологічну, психологічну, і, водночас, еkleктичну й історико-матеріалістичну "додаткові" групи, Т. Степовий звернув у першій зі згаданих публікацій увагу на представляючі першу з цих груп "енергетичну" та "географічну" школи у соціології. Зазначаючи, що в першій школі "вивчення соціальних явищ зводиться до вивчення енергетичних процесів", він докладно розкрив у розділі "Енергетична теорія суспільства" вчення Л. Вільяма та побіжно висвітлив "космосоціологію" В. Бехтерева і "соціальну механіку" А. Шукарева. Зауважуючи, що в першій із цих концепцій "джерело соціальних сил" вбачається в інстинктах як "біологічній енергії", що "скупчується в расах і класах" і трансформується в суспільні інститути, Т. Степовий відзначив фаталізм історіософії Л. Вільяма, згідно якої "пануючі раси суспільства" передають енергію "нижчим пригнобленим", доки історія не прийде до "рівності соціальних форм енергії" як "соціальної смерті". Засуджуючи ідею про те, що "з самого початку" є "потенціально-нерівна енергія рас і інтелекту", а отже, "історія людства зводиться до різниці потенціалів", він, водночас, піддав критиці спробу В. Бехтерева "пояснити електромагнітними процесами" суспільні кризи і ідею А. Шукарева про "застосування математичного аналізу до соціальних явищ".

Висвітлюючи на початку другого розділу "Географічна теорія суспільства" вчення, зокрема і окремі культурфілософські ідеї, найвідоміших попередників і представників цієї теорії, як-от: Ш. Монтеск'є, Г. Бокля, Ф. Ратцеля, Й. Гердера, – Т. Степовий дослідив у вісімнадцяти заключних підрозділах "етно-географічну" концепцію Л. Мечнікова на матеріалах його праці "Цивілізація й великі історичні ріки". Підкреслюючи, що триваючий від "примату особи над суспільством" до "рівності особи і суспільства" поступ людини зумовлений, за Л. Мечніковим, "здібністю до суспільної праці", яка є "наслідок впливу географічного оточення", і що постала під цим впливом суспільна "солідарність" стає "самостійним фактором" культуротворення на шляху людства до ідеалу "анархічної рівності", Т. Степовий так визначив "основну хибу теорії Мечнікова": "...конфлікт між витворчими силами і виробничими відношеннями – (як причина

соціального розвитку) у Мечникова замінений взаємодіянням природи і здібної до солідарности людини" [286, 122–123]. Вказуючи, що "застосування енергетичної теорії до пояснення соціальних явищ" не дає жодних "позитивних наслідків", тоді як "нова етногеографічна школа" – це "один з етапів до марксівської теорії історичного матеріалізму", учений перейшов від аналізування фізико-хімічної групи соціологічних концепцій до комплексного дослідження біологічної групи у праці "Органічна та расова теорії суспільства".

Розцінюючи органічну теорію як "продукт англійської буржуазної думки", Т. Степовий присвятив перший розділ розгляду, в основному, концепції Г. Спенсера та вчень його апологетів Р. Вормса та І. Новікова. Закидаючи Г. Спенсеру, що він "бачить прогрес суспільства в переході від централізованого хижацького типу до децентралізованого промислового типу", у той час, як "прогрес організмів", власне, йшов у "протилежному напрямку", він наголосив, що Г. Спенсер, по суті, солідаризувався в "Засновах соціології" із расовою теорією тезою, що "причиною розвитку є раса, яка виникла під впливом географічного оточення". Критикуючи і його апологетів, наприклад Р. Вормса за ідею про "лікування соціальних хвороб" на основі "теорії солідарности всіх клас суспільства" як "суспільного організму", та І. Новікова за думку, що "основні закони біології та соціології однакові, бо остання є просто продовження першої", Т. Степовий вказав, що всі вони підмінили соціологічний аналіз некритичними аналогіями із законами біології. Присвячуючи другий розділ критичному аналізу расової теорії, яка "виникла як спроба занепадаючої аристократії морально виправдати свої права", що втратили свій "економічний ґрунт", і "стала готовою формою для імперіялістичної ідеології великої буржуазії", він одним із перших у соціологічній думці УСРР дослідив вчення її провідних представників Ж. Гобіно, В. Ляпужа, О. Амона і Л. Гумпловича.

Засуджуючи вчення Ж. Гобіно про "три раси: білу, жовту і чорну", перша з яких начебто грає головну роль у історії і змішування якої з двома іншими наче "веде суспільство до занепаду", він піддав гострій критиці й концепції його апологетів як "трьох

етапів розвитку расової теорії" "на ґрунті февдальних та капіталістичних відносин". Висвітлюючи вчення В. Ляпужа та О. Амона про "боротьбу різних антропологічних елементів", як-от "довгоголових" і "короткоголових", як визначальний чинник культурного регресу чи прогресу людства, й концепцію Л. Гумпловича з оцінкою історії як "боротьби груп, що на них з самого початку ділилося людство", Т. Степовий зазначив: "Помилка расової теорії суспільства була в тому, що вона не розрізняла кляси й націй як соціальної категорії від раси й конституції як категорії біологічної і зводила і клясу і націю до раси" [290, 95]. Вказуючи, що досліджені ним теорії "належать до найяскравіших виявів буржуазної ідеології", він так розкрив їх сутність: "Органічна теорія затирає клясову боротьбу, намагаючись її недобачати і підкреслюючи гармонію між окремими членами організму. Расова теорія, не маючи змоги ігнорувати факт існування кляс, робить висновок, що це є закон природи, бо люди родяться біологічно вищі й нижчі, і перші повинні панувати, а другі виконувати накази" [290, 3]. У праці "Суспільство і природа" Я. Блудова, в контексті побіжного розгляду історії соціологічної думки, було ретельно використано дві згадані публікації Т. Степового.

Присвячуючи розділ "Історичний розвиток науки про суспільство" стислому огляду історії соціології від Платона до О. Конта, Я. Блудов навів у розділі "Головні напрямки в сучасних поглядах на суспільство" нарис історії зарубіжної соціологічної думки середини ХІХ – початку ХХ ст. Аналізуючи концепції Г. Спенсера, Л. Мечнікова та О. Амона, значною мірою, на основі праць Т. Степового, він розглянув ідеї провідних неокантіанців як представників четвертого зі згаданих напрямів, зокрема закинув їм, що вони протиставили "науки про природу наукам про суспільство", і зауважив: "...буржуазія в особі своїх ідеологів не здатна створити соціологію як дійсну об'єктивну науку про суспільство та закони його розвитку" [30, 78]. Особливої уваги заслуговує тема розгляду філософами УСРР 20-х рр. ХХ ст. вчень і культурфілософських засад західноєвропейського марксизму, як-от критичний аналіз С. Семковським праці "Національне питання та соціал-демократія" О. Бауера. Оцінюючи його теорію "національної аперцепції", згідно з якою у процесі

культуротворення "нація ніщо нове не сприйматиме механічно", а "прилаштує його до всього свого буття" шляхом змін та переробки, і що в соціалістичному суспільстві "вперше лиш розгорнеться справжнім чином "диференціація національностей", достатньо критично, С. Семковський, навпаки, припустив майбутню наднаціональну "консолідацію націй у єдине людство".

Концепції О. Бауера й кількох інших провідних ідеологів західноєвропейського марксизму опинились у середині та другій половині 20-х рр. ХХ ст. і в полі зору В. Юринця. Якраз у цей час він і приділив значну увагу критичному аналізу суспільно-політичних учень ХVІІ – першої третини ХХ ст., а саме класичних соціологічних, правничих і політекономічних концепцій понад п'ятдесяті видатних мислителів Західної й Центральної Європи, США, Росії та України. Посилаючись у своїх дослідженнях на провідних представників усіх основних напрямів і шкіл соціологічної думки модерну: органічної школи (Г. Спенсер); расово-антропологічної школи (Ж. А. де Гобіно, Г. Лебон, Х. Чемберлен); психологічної школи (З. Фрейд, А. Кольнай, Г. Тард); "розуміючої" соціології (М. Вебер); "соціології пізнання" (М. Шелер); "соціології релігії" (Е. Трьольч); соціал-дарвінізму (Л. Гумплович); функціоналізму (Е. Дюркгейм) і системного підходу (В. Парето), В. Юринець засвідчив цим винятковий для філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. методологічний плюралізм наукового пошуку. Актуалізуючи в багатьох публікаціях концепції цих мислителів, він знайомив читачів і з мало-відомими сторінками німецьких та австрійських правознавства і політекономії ХVІІ–ХХ ст., зокрема й ідеями теоретиків: анархізму, синдикалізму, "легального марксизму", "зміновіхівства", "ревізіонізму" та вчення про історичний коловорот.

Основна частка згадок В. Юринця про всі ці вчення наявна в його публікаціях 1924–1929 рр., починаючи від статті "Фройдизм і марксизм" та закінчуючи статтями "Останнє слово ревізіонізму Кавтського" (1928) і "Танок тіней (До історії ідеологічного розкладу ІІ Інтернаціоналу)" (1929). Беручи у кінці 20-х рр. ХХ ст. активну участь у здійснюваній тоді керівництвом СРСР широкомасштабній ідеологічній кампанії проти західноєвропейських "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму – ідеологів: німецької

соціал-демократії й II Інтернаціоналу Е. Бернштейна та К. Каутського і "австромарксизму" О. Бауера, М. Адлера й інших, – В. Юринець одним із перших у філософській думці УСРР висвітлив їхні погляди, у тому числі й культурфілософські ідеї, у двох останніх зі згаданих вище статей. Аналізуючи у статті "Останнє слово ревізіонізму Кавтського" ще неперевидану в СРСР його працю "Матеріалістичне розуміння історії", він піддав її критиці за біологізацію суспільного процесу – спробу розглядати суспільство як "біологічне явище", і зауважив його "нахил до етичного соціалізму", який співставив із "богданівщиною": "Кавтський схиляється до думки, ніби проблема визволення пролетаріату – культурна проблема, що пролетаріат повинен пережити в першу чергу моральну й культурну революцію, щоб перемогти в соціалістичній революції й будувати соціалістичне господарство" [387, 180].

Цікаво, що В. Юринець підтримав його критику "механічної схематизації" вчення про базис і надбудову в марксизмі, виходячи з цієї тези у власній філософії культури, але, у цілому, засудив учення К. Каутського, передусім його думку, що "соціалізм є можливий тільки як спадкоємець розквіту капіталізму" – як "ревізіонізм". Ідеї філософії культури К. Каутського опинились, зокрема, і в полі зору автора праці "Ленін і Плеханов в теорії мистецтва й літератури" А. Річицького, який докладно висвітлив на основі праць К. Каутського, як-от і "Матеріалістичного розуміння історії", основний зміст його "буржуазної теорії культури й мистецтва". Вказуючи, як і В. Юринець, на "біологізацію" К. Каутським "соціальних явищ", за якою "мистецтво є продукт природи, а не культури", він підкреслив, що, відповідно до цієї концепції, "пролетарське мистецтво" є неможливе: "Пролетарське мистецтво, за Кавтським, неможливе за всяких умов. Розвиток економіки і техніки, опанування природи касує мистецтво взагалі. А за соціалізму постане високе *народне* мистецтво ... Кавтський ставить це мистецтво соціалізму в зв'язок з селянським художнім фольклором ... Чи не ясно, що теорія, яка заперечує історичний розвиток мистецтва і водночас переносить примітивні форми мистецтва, як продукт примітивних соціальних відносин, на добу соціалізму, як на найвищий шабель розвитку людського суспільства, є *ніяка історична теорія?*" [255, 68].

Актуалізування В. Юринцем думок згаданих учених, у тому числі соціологічних і культурфілософських концепцій В. Зомбарта, М. Вебера і М. Шелера, зокрема в шелерознавчій статті й "Нотатках мандрівника", було проявом завуальованої ним настійної спроби легалізації у філософській думці УСРР учень усіх цих безумовно дуже критично налаштованих щодо марксизму-ленінізму вчених. В. Юринець у кінці 20-х рр. ХХ ст. активно популяризував ідеї М. Шелера, визнаного ним за одного з "найзапекліших ворогів марксизму" та, водночас, "талановиту людину" з "поступками перед марксизмом", навіть його визнанням, хоч і "в певних рямцях і межах", розглядаючи у світлі його концепції погляди О. Шпенглера і В. Зомбарта як відомих критиків марксизму. Показовим прикладом цього є наведена вже підданим гострій критиці в УСРР В. Юринцем у статті "Філософська генеза Маркса" (1933) чимала цитата із праці "Пролетарський соціалізм" В. Зомбарта з критикою "чужої до всякої дійсності абстрактності" "непрактичної натури" К. Маркса. Виступаючи, як уже зазначалось, проти догматизації як марксизму-ленінізму, так і, власне, інших філософських чи суспільно-політичних вчень, В. Юринець плідно сполучав ідеї зєрубіжних учених, уже підданих офіційною радянською наукою гострій критиці як "буржуазні мислителі".

Вихований на традиціях європейського світоглядного плюралізму інтелектуал модерну, він виходив із них і у своєму культурфілософському пошуку. Згадаємо його неодноразове звернення до концепції М. Вебера, що її він, визнаючи антимарксистською, таки дієво використовував, зокрема апелював до вчення про протестантську етику як чинник розвитку капіталізму в публікаціях 1926–1930 рр., як-от у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")": "Тегер уже відомо (із капітальних праць Макса Вебера, Зомбарта й Шелера), яке велетенське значення мали доктрини про предестинацію для розвитку "капіталістичного духу" [362, 111]. Раз-у-раз актуалізуючи учення цих і багатьох інших "буржуазних" мислителів у контексті розробки своєї філософії культури, В. Юринець самим фактом такого синтезу їх із марксизмом, по суті, виступав проти політики тотальної ортодоксалізації інтелектуального життя УСРР сталінського режиму. Непрямо засуджуючи його ідеоло-

гію в тій самій процитованій статті, де він принципово виступив з ідеєю розмаїття форм соціалістичної культури, що не визначаються економічним базисом "однозначно", В. Юринець, водночас, прямо засудив італійський фашизм і німецький націонал-соціалізм як, безумовно, такі ж тоталітарні за сутністю, як і сталінська диктатура, режими.

Із засудженням тоталітаризму на дозволених у СРСР прикладах, головним чином, фашизму та націонал-соціалізму, виступив у кількох публікаціях, передусім статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" та "Неогегеліянство як зброя фашизму", П. Демчук, який один із перших у філософській думці УСРР критично висвітлив культурфілософські ідеї Б. Муссоліні та його апологетів, зокрема Д. Джентіле. Згадуючи в статті "Від соціал-реформізму до соціал-фашизму" "фашистську ідею "stato totalitario" – тоталітарної держави, що, за його словами, "оформилася в гаслі Муссоліні" "все для держави, нічого поза державою", він піддав критиці у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" виступ Б. Муссоліні на VII Італійському національному конгресі філософії, як-от узяв на кпини його "надію на далекій майбутній прихід епохально великих подій у філософії, культурі та мистецтві, що їх принесе з собою фашизм". Визнаючи цей конгрес за "акт політичного характеру", основними ідеями якого були "Капітоль і Муссоліні" і "більше акції й послуху, а менше мислі", П. Демчук присвятив чималу увагу вченню Д. Джентіле – цього "одного з найширших поборників та ідейних піонерів італійського фашизму", який "заклав теоретичний підмурівок фашистського режиму". Удаючись до відносно розлогого розгляду засад "неогегеліянства джентілівського порядку", він розцінив його як "панівну державну філософію", яка й визначає "хід філософського й культурного життя Італії".

Показово, що П. Демчук так лаконічно виявив її культурфілософське кредо цитатою з виступу Д. Джентіле на тому самому конгресі: "Завдяки оцій філософії, яка, коли не помиляюсь, є ядро фашистського розуміння життя, Італія починає нині перетворюватись в ту націю, що від сотні років була вимріяною метою італійців – націю, яка має свою індивідуальність, характер, волю та

свідомість своєї власної місії, що на неї світ мусить вважати" [115, 121]. Водночас, учений засудив і націонал-соціалістичний рух А. Гітлера в Німеччині, виходячи з його критичного аналізу в працях німецьких та радянських дослідників, як-от у монографії "Теорія і практика європейського фашизму" Г. Сандомирського, й праць А. Гітлера і його апологетів, передусім розвідок "Міф ХХ століття" А. Розенберга та "Німецький фашизм" Г. Франке. Висвітлюючи розвиток правничої думки у сучасній йому Німеччині, П. Демчук чітко відзначив у публікації "Неогегеліянство як зброя фашизму" яскраву тенденцію переосмислення вчення Г. Гегеля в німецькій суспільно-політичній думці, як-от у працях "Гегель та національна думка могутності держави в Німеччині" Г. Геллера й "Ідея держави Гегеля та поняття державного виховання" Г. Гізе, у націонал-соціалістичному дусі. Приділяючи увагу другій, він зауважив: "Вся робота цього якогось Гізе (а треба сказати, їх зараз чимало в Німеччині) проходить під погромницьким заклик: "Держава, нація, бог" і "Гегель – їх найвищий пророк", – а це власне означає зведення Гегеля на одного з "Вієр-колег" маестра Гітлера" [115, 131].

Як і В. Юринець, П. Демчук був одним із провідних учасників, на "філософському фронті" УСРР, офіційної ідеологічної кампанії у СРСР проти західноєвропейських "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму, підсумки якої відображено в присвячених критичному вивченню австромарксизму його чотирьох статтях, перевиданих вченим у його збірнику статей як розділ "Філософія сучасної соціал-демократії". Тавруючи у статті "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати" "бонз соціал-демократичного II-го Інтернаціоналу" – "чорних героїв підривних атак на диктатуру марксизму-ленінізму в СРСР", зокрема М. Адлера та К. Каутського, він зосередив увагу на критичному аналізі статті "Радянський марксизм" М. Вернера як "першій" спробі "соціал-демократів" "дати огляд марксизму-ленінізму в СРСР за 10 років його існування". Докладно висвітлюючи численні закиди М. Вернера на адресу марксизму-ленінізму, як-от його визнання за "примусову ідеологію", у якої немає нічого спільного з "культурним марксизмом", П. Демчук протиставив їм бачення марксизму-ленінізму як "науки про творення нової культури". Викличний пафос гострої критики

поглядів М. Вернера і його колег – "соціал-зрадників", не завадив П. Демчуку унаочнити розлогим цитуванням інвектив опонента замовчувану в СРСР кризу радянського соціокультурного буття, про яку йшлося і в статті "Демократія та диктатура в світлі австро-марксівської школи" у контексті аналізу засудження М. Адлером "більшовицької диктатури".

Розвиваючи у наступних статтях цього циклу публікацій тезу про еволюцію "сучасної міжнародньої соціал-демократії" від "соціал-реформізму" – "періоду прихованої диктатури буржуазії", до "соціал-фашизму" – "одвертої диктатури буржуазії, фашизму", він визнав за сутність суспільно-політичних учень, зокрема й культурфілософських ідей, їхніх ідеологів, як-от теорії О. Бауера про "народну республіку", "абсолютизацію т. зв. "надклясової" держави" на основі вчення Ф. Лассаля та, по суті, концепції Г. Гегеля. Присвячуючи статті "Демократія та диктатура в світлі австро-марксівської школи" і "До філософії сучасної соціал-демократії" розгорнутому критичному розгляду вчення М. Адлера на основі багатьох його праць, наприклад монографій: "Політична чи соціальна демократія", "Маркс як мислитель" і "Соціологічне в критиці пізнання Канта", П. Демчук так визначив основну інтенцію його культурфілософії: "Таким чином і класова боротьба в адлерівській інтерпретації це не суспільний конфлікт на базі економічно-політичних інтересів суспільних клас, а тільки *форма* вияву соціальної свідомості, яка, як ми вже чули, є апріорна, а тому не обумовлюється законами реального суспільного політично-господарського життя ... Що скорше та більше людей охопить ця надіндивідуальна свідомість ... то швидше й прийде соціалізм, цебто гармонія, цебто стан без ніяких соціальних суперечностей" [108, 32].

Суттєвий внесок до критичного розгляду у філософській думці УСРР формування ідеології фашизму та націонал-соціалізму зробив у згаданих статтях В. Бон, який висвітлив у першій з них на основі праці "Соціалізм та фашизм" Р. Міхельса проведену цим дослідником "соціологічну аналізу сути цих двох політичних напрямків в Італії". Розглядаючи соціокультурні передумови формування ідеології фашизму в Італії, наслідком яких став "переможний марш Муссоліні на Рим" – "Rivoluzione Fascista", він

звернув увагу на ідеї "проводирів фашизму" Д. Гранді й Б. Муссоліні та концепції ряду мислителів – "ідеологів фашизму", як-от: М. Панталеоні, В. Парето і В. Джоберті, – зокрема культурно-філософський постулат останнього про "аристократичний характер італійського народу" та "примат Італії". Наголошувачи, що "філософією і програмою фашизму" є гасло "національна велика держава", В. Бон принагідно розглянув засади внутрішньої й зовнішньої політики режиму Б. Муссоліні та навів ряд цитат з праці Р. Міхельса з позитивним оцінюванням фашизму, зокрема і таку двозначну, як: "Фашизм – партійний уряд ... а Consiglio Nazionale Fascista збудовано "зовсім на радянський зразок" [34, 28]. У цій же публікації він докладно висвітлив зміст ще трьох монографій: "Соціальна філософія Гегеля" К. Майєра-Моро, "Розвиток соціальної філософії Гегеля" Ф. Бюлова і "Гегель та національна думка могутності держави в Німеччині" Г. Геллера.

Визнаючи їх за "перші квіточки весни німецького імперіялізму, що поволі відроджується", В. Бон звернув особливу увагу на третю з цих праць, що була і в полі зору П. Демчука. Вбачаючи у ній спробу "безпосередньої ув'язки" із вченням Г. Гегеля "сучасних імперіялістичних учень, ученьок і політичних тенденцій", він підкреслив, що Г. Геллер сполучив у ній "ідею Weltstaat" з "ідеєю завершення історичного колообороту розвитку світового духу в німецькому народньому дусі", тобто "історія призначила німецькому духові" "підкорити собі весь світ". Переходячи у статті "Credo" й "wademecum" німецького фашизму (З приводу книжки Адольфа Гітлера "Mein Kampf") до першого в УСРР критичного аналізу другого тому цієї розвідки, В. Бон докладно висвітлив зміст її першого розділу "Світогляд та партія". Зауважуючи відсутність у ньому "філософії фашизму", або ж "нарису фашистської соціології", як таких, бо автор, як "утилітарист-агітатор", "ухитряється підкорити їх і розчинити в політиці та агітаційній фразі", він так визначив сутність "расово-народницького світогляду" А. Гітлера, що його той "протиставить марксистському і буржуазному світоглядам": "...врятувати й розвинути потенціалні сили кращої раси (очевидячки – німецької), щоб, поширивши її панування над усіма народами та засобами земної кулі, рзв'язати якісь, самому авторові відомі, "над" і "поза земні" проблеми, що про них "ми навіть гадки не маємо" [36, 121].

Співставляючи далі ці й інші численні культурфілософські ідеї А. Гітлера з настановами промов Б. Муссоліні, В. Бон увиразнив культурфілософську позицію "дуче" на підставі його міркувань про італійців як "індивідуалістичну націю" та "шляхетну італійську расу". Якщо О. Бервицький таврував фашизм як "передовий терористичний загін" "великого капіталу" і дав лаконічну оцінку формування його ідеології в науковому житті Західної Європи, то І. Поляков зосередив у статті "Расова теорія на службі українського фашизму" свою увагу на розвитку цього процесу в Німеччині. Засуджуючи учення й культурфілософські ідеї Ж. Гобіно, О. Амона і їх колег – представників "расової теорії вчорашнього дня", як аналіз історії людства як історії боротьби різних рас з метою "угрунтувати і виправдати законність імперіалістичного розбою", він дослідив концепції ідеологів націонал-соціалізму і їх апологетів, зокрема: А. Розенберга, І. Графа, Ф. Бюхлера, Е. Ейкштедта, Г. Гюнтера, і кількох інших, і засудив їх. Заперечуючи їхні культурфілософські орієнтири, як-от критику "східно-балтицької раси", і, водночас, визнання ними чільної цивілізаційної ролі "нордичної раси", І. Поляков наголосив: "Фашизм ... підхопив і розвинув одно з наймерзенніших породжень буржуазної ідеології – расову теорію, надавши їй форми своєрідного біологічного містицизму і зробивши її своєю офіційною "філософією історії" [246, 105].

Вказуючи, що "політичній доктрині фашизму" якнайкраще відповідає "вся соціальна спрямованість цієї теорії" і "ввесь її поважний "стаж" вірної служниці імперіалізму і зоологічного буржуазного націоналізму", він ілюстрував цю тезу на показовому прикладі тлумачення ідеологами націонал-соціалізму українців як "нижчої раси": "Український нарід, як нижча раса, не може існувати без німецької організуючої і керівної влади", пише А. Розенберг. Те саме пише Гітлер, говорячи, що всю слов'янську державність утворили німецькі елементи – "чудовий приклад тієї величезної державної ролі, яку здатні відігравати німецькі елементи, коли вони діють серед нижчої раси". Треба взагалі підкреслити, що все це, характерне для фашистів вихвалювання нордичної раси та малювання темними фарбами низьких расових властивостей інших рас і передусім "східно-балтицької раси" (до якої на думку расовиків належить в основному людність СРСР), політично

означає ніщо інше, як заклик до інтервенції. І це такою ж мірою, як і міркування расових теоретиків про низькі расові властивості "кольорових рас", є спроба "наукоподібно" виправдати політику колоніального розбою, запроваджену імперіалістами" [246, 129]. Свідок і учасник утвердження сталінського режиму в УСРР на початку 30-х рр. ХХ ст., І. Поляков показово засудив у цій статті, написаній невдовзі після Голодомору, ідеї націонал-соціалізму, у той же час вимушено замовчуючи, як і його колеги з УІМЛ, криваву практику радянського імперіалізму.

* * *

Виходячи із підсумків вивчення наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя УСРР епохи "Розстріляного Відродження" як, із нашого погляду, головних царин соціокультурного буття Радянської України зазначеного періоду й, водночас, трьох ціннісно-світоглядних полів формування й розвитку української радянської культурфілософської думки, ми з'ясували провідну роль у її становленні широкого спектра посталих у контексті українського літературного процесу кінця 10–20-х рр. ХХ ст. культурфілософських учень ряду її учасників – знаних письменників і літературознавців. З'ясовано, що вони: "музагетівці" Ю. Меженко й І. Майдан, "перші хоробрі" В. Елланський, В. Чумак і Г. Михайличенко, "активний романтик" М. Хвильовий, "неокласик" М. Зеров, панфутурист М. Семенко, "пролетарський конструктивіст" В. Поліщук і "пролетарські реалісти" В. Коряк, Б. Коваленко і С. Щупак, – виходили у своїх концепціях вітчизняного та світового культуротворення за пореволюційної епохи з настанов частково українського націонал-патріотизму і, головним чином, українського націонал-комунізму. У їхніх культурфілософських концепціях, заснованих на сполученні засад марксизму та його філософії культури зі здобутками культурфілософських пошуків теоретиків літературно-мистецького модерну й авангарду в Росії та Західній Європі, принципово обстоювалась ідея України як суб'єкта самостійних культуро-, націо- і державотворення в складі СРСР.

Переважно спадкоємці "хатяньського" – антинародницького, проєвропейського й націонал-патріотичного, вектору вітчизняного культуротворення, ці мислителі майже всі були репресовані сталінським режимом з огляду на цілковиту неприйнятність їхніх культурфілософських проєктів для ідеології радянського імперіалізму Й. Сталіна. Згадані проєкти справили чималий вплив на розвиток вітчизняної культурфілософської думки у суспільно-політичному житті УСРР 20–30-х рр. XX ст., зокрема в прямій полеміці з ними під час української літературної дискусії 1925–1928 рр. розробляли свої версії культурфілософії українського націонал-комунізму такі провідні теоретики політики українізації, як М. Скрипник, Є. Гірчак і А. Хвиля. Ця дискусія мала незначний і досить опосередкований вплив на розвиток філософії культури як напряму філософської думки УСРР, хоч і сприяла розроблянню її провідним представником В. Юринцем оригінального культурфілософського вчення. У цілому ж, осмислення й розроблення культурфілософської проблематики на "філософському фронті" УСРР епохи "Розстріляного Відродження" здійснювалось в контексті досліджень саме з історії української й зарубіжної філософії провідними представниками харківської та київської філософських шкіл – науковцями філософських установ УІМЛІ, ВУАМЛІН і філософсько-соціологічної секції при кафедрі марксизму-ленінізму в Києві, як-от: О. Бервицьким, В. Берковичем, Я. Біликом, Н. Білярчиком, Я. Блудовим, В. Боном, П. Демчуком, І. Очинським, С. Семковським (Бронштейном), Т. Степовим (Діденком), В. Юринцем та ін.

Встановлено, що насамперед ці вчені в середині 20-х – на початку 30-х рр. XX ст. опрацьовували і, у тому числі, як, у першу чергу, В. Юринець і П. Демчук, розробляли у своєму науковому пошуку в галузях вивчення історії української й зарубіжної, в основному саме марксистської, філософії вісім класифікованих і досліджених нами напрямів розвитку культурфілософії у філософській думці УСРР. Вагомий внесок до двох перших із них – вивчення й розроблення філософії культури марксизму та дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво СРСР, зробили:

С. Семковський, В. Юринець, Т. Степовий, П. Демчук, Я. Блудов, І. Очинський, О. Бервицький, і щільно пов'язані з "філософським фронтом" УСРР М. Скрипник, Є. Гірчак і А. Хвиля. Вектор і зміст їхніх культурфілософських пошуків визначались, головним чином, ініційованою ЦК ВКП(б) публічною філософською дискусією підтриманих владою "діалектиків"- "деборінців" та опонуючих їм "механістів" і, разом із тим, офіційною кампанією критики й засудження теоретиків марксизму Г. Плеханова і О. Богданова та ідеологів ВКП(б) Л. Троцького і М. Бухаріна з ініціативи Й. Сталіна, як претендента на статус головного теоретика марксизму у СРСР після В. Леніна. Основна частка наукових праць із філософії культури марксизму в УСРР побачила світ під час найактивніших фаз цих кампаній і належала перу апологетів ідейного очільника "діалектиків" А. Деборіна – розробника ленінської концепції "культурної революції" в СРСР із її ідеєю атеїстичної індустріальної соціалістичної культури "суспільства без класів і державного ладу".

Обстоюючи, переважно, таке утопічне бачення ідеалу соціокультурного майбуття людства, В. Юринець і його колеги: І. Очинський, І. Премислер, Т. Степовий, О. Бервицький і Я. Блудов, – висвітлили в ряді розвідок засновки філософії культури К. Маркса й Ф. Енгельса на основі широкого спектру їхніх історико-матеріалістичних досліджень. Разом із тим, у серії публікацій В. Юринця, О. Бервицького та Т. Степового було піддано критиці Г. Плеханова як "лідера меншовиків" і "механіста", який свідомо "фальсифікував марксизм", зокрема засуджено як антимарксистську його культурфілософську концепцію. Сособливої уваги заслуговують статті "Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна)" І. Очинського та "Питання культурної революції" І. Премислера й Т. Степового, у яких уперше у філософській думці УСРР було комплексно проаналізовано культурфілософські ідеї та концепції: О. Богданова, М. Бухаріна, Л. Троцького, В. Леніна та Й. Сталіна, – постаті і вчення трьох перших із яких були засуджені як антирадянські. На відміну від цих досліджень, які обстоювали сталінську ідейно-світоглядну позицію, В. Юринець присвятив серію своїх публікацій середини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. систем-

ному вивченню марксизму, зокрема його філософії культури, із, по суті, антисталінської просвіропейської, позиції. Водночас, якраз В. Юринець приділив, з усіх його колег в УСРР, найбільшу увагу аналізу теорії і практики національно-культурного будівництва в СРСР, солідаризуючись із М. Скрипником у його критиці централізаторсько-русифікаторської політики Й. Сталіна.

М. Скрипник і Є. Гірчак, розробляючи ідеологію українського націонал-комунізму, різко засудили доволі-таки близький до поглядів Й. Сталіна "великодержавно-російський націоналістичний ухил", або спектр культурфілософських поглядів відповідальних функціонерів КП(б)У й ВКП(б) Д. Лебеда, В. Ваганяна, Г. Зінов'єва і Ю. Ларіна на національно-культурне будівництво в СРСР. Разом із тим, ідеологи політики українізації й окремі представники "філософського фронту" УСРР, насамперед В. Юринець, присвятили увагу критичному розгляду культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори й УСРР як одному з трьох основних умовних напрямів розроблення філософами УСРР проблематики філософії культури у їхніх дослідженнях з історії українських філософської та суспільно-політичної думок. Зосереджуючи, як і М. Скрипник, Є. Гірчак та А. Хвиля, чималу увагу на критичному розгляді культурфілософії М. Хвильового та його апологетів і опонентів в українській літературній дискусії 1925–1928 рр., В. Юринець – єдиний із філософів УСРР, виконав системний культурфілософський аналіз таких трьох провідних "українських історично-політичних програм" XIX – першої третини XX ст., як: "радянство", "марксизм" і "модернізм". Виходячи із зауваженого протиставлення першому з них, уособленому ним у постаті С. Єфремова, "модернізму"- "хатянства" як суб'єкта "європеїзації" вітчизняного соціокультурного буття, він поставив епоху українських національно-визвольних змагань початку XX ст. під знак не Г. Шевченка, а П. Тичини як ідейного спадкоємця П. Куліша.

У полі критичної уваги В. Юринця і, в першу чергу, П. Демчука та Я. Білика, постали культурфілософські ідеї і вчення мислителів діаспори, а саме тлумачення Д. Чижевським та І. Мірчуком української духовності та її історичного розвитку в царинах українських наукового, культурно-мистецького і суспільно-політичного

життя. Цікаво, що дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини ХХ ст. і висвітлення культурфілософських ідей її діячів того ж періоду, як два подальші умовні напрями культурфілософських студій філософів УСРР епохи "Розстріляного Відродження", знову засвідчили винятково важливу роль саме В. Юринця у їхньому розроблянні в середині 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. Якщо І. Очинський побіжно розкрив у серії статей прикмети вітчизняного соціокультурного буття XVIII – початку ХХ ст. крізь призму аналізу постатей і творчого доробку Г. Сковороди, І. Франка та В. Винниченка, а П. Демчук і Я. Білик зосередили увагу на індустріальній епосі в історії України у світлі розгляду громадівського руху, зокрема постаті М. Зібера, то В. Юринець вдався до комплексного культурфілософського осмислення вітчизняних історії й культури на засадах модерністсько-націонал-комуністичного відтворення ідейного універсуму ранньої творчості П. Тичини. Співзвучними цій його спробі були версії тлумачення історії українських національно-визвольних змагань початку ХХ ст. із погляду українського націонал-комунізму М. Скрипника та А. Хвилі, які, як і В. Юринець, принципово обстоювали ідею державності України у формі УСРР і повноцінності вітчизняних історії й культури.

Заключною важливою сторінкою розроблянннн філософами УСРР проблематики філософії культури стало активне опрацювання, насамперед В. Юринцем і П. Демчуком, і їхніми колегами: О. Бервицьким, Н. Білярчиком, В. Боном, І. Очинським, І. По-ляковим і Т. Степовим, трьох виокремлених нами її основних умовних напрямів у галузі досліджень з історії зарубіжних філософії та суспільно-політичної думки. Розгляд соціокультурної кризи європейської цивілізації модерну, здійснюваний крізь призму марксизму-ленінізму і, водночас, у світлі багатьох "буржуазних" філософських і культурфілософських ідей і вчень модерну, був наскрізним для наукових пошуків В. Юринця та П. Демчука. Найдокладніше серед філософів УСРР тих десятиліть досліджуючи підстави, перебіг і наслідки цієї кризи як "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" пере-

важно на основі широкого спектру класичних праць головних творців нових німецьких філософії і культурфілософської думки й німецьких істориків філософії, вони здійснили свій аналіз у контексті виняткового для "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. звернення до культурфілософських ідей і вчень Ф. Ніцше і О. Шпенглера. Їхні колеги: Н. Білярчик, В. Бон, Т. Степовий, О. Бервицький, І. Поляков, теж відносно докладно висвітлили зміст цієї кризи в контексті аналізу різних аспектів розвитку західноєвропейського соціокультурного буття кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. – як наукового й культурно-мистецького, так і суспільно-політичного.

Водночас, у полі активної уваги В. Юринця і П. Демчука, як і їхніх колег: О. Бервицького, О. Васильєвої, І. Премислера та Т. Степового, тоді ж опинились культурфілософські ідеї і вчення засновників і представників: позитивізму, класичного психоаналізу, інтуїтивізму, неогегельянства, і, головним чином, "філософії життя", а саме Ф. Ніцше та О. Шпенглера. Якщо чотири останні зі згаданих філософів УСРР лише принагідно й побіжно згадали у своїх працях прізвище та ряд ідей автора "Занепаду Європи", то В. Юринець і П. Демчук, у власну чергу, доволі докладно висвітлювали впродовж усього розвитку їхніх наукових пошуків засновки як "морфології світової історії" О. Шпенглера, так і вчення Ф. Ніцше. Приховано актуалізуючи їх у своїх культурфілософських студіях, В. Юринець і П. Демчук засвідчили цим зумовлену їхнім становленням, як учених, у німецькомовному й німецькокультурному середовищі відкритість до діалогу з "буржуазною" наукою. Показово, що ця ж тенденція засвідчена і під час критичного аналізування ними культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці, яскравим прикладом чого стало опрацювання В. Юринцем класичних суспільно-політичних вчень ХVІІ – першої третини ХХ ст. більш ніж п'ятдесяти видатних мислителів Західної й Центральної Європи, США, Росії й України. Не менш вагомим, ніж вивчення ним і П. Демчуком культурфілософських ідей і вчень провідних ідеологів західноєвропейського марксизму, фашизму й націонал-

соціалізму, було їхнє висвітлення В. Боном і дослідження Т. Степовим і Я. Блудовим відповідних ідей і вчень багатьох шкіл "буржуазної" соціології.

Уперше системно розкрита нами специфіка розвитку філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20– 30-х рр. ХХ ст. була визначена, на наш погляд, усім комплексом висвітлених проблем становлення філософських науки, освіти й культури в Радянській Україні, зокрема тривалою стагнацією у справі підготовки фахівців і низьким рівнем зв'язку з усіма іншими сферами вітчизняного радянського національно-культурного будівництва. У той же час, прикметною особливістю розвитку цього напряму було й те, що його, із нашого погляду, провідні представники В. Юринець і П. Демчук, які, власне, зробили до нього найвагоміший внесок, були вихованцями найвідоміших вишів Західної Європи та, по суті, речниками як західноєвропейського наукового і, взагалі, соціокультурного середовища, так і вітчизняного соціокультурного буття модерну на Західній Україні. Переважна більшість їхніх колег в УСРР були, як правило, вихованцями закладів вищої освіти Російської імперії, чи випускниками вишів УСРР і РСФРР, сформованими в контексті, переважно, російських і російськомовних філософської традиції й соціокультурного середовища, хоч і під безумовним впливом європейської культурної спадщини. Цим зумовлено й маловивчену багатовимірність їх, передусім В. Юринця та П. Демчука, наукового пошуку, який, на нашу думку, ніяк неприпустимо зводити лише до розроблення філософії культури марксизму-ленінізму в його сталінській версії, а потрібно й далі комплексно вивчати з урахуванням усіх його складностей і протиріч.

РОЗДІЛ 2

В. ЮРИНЕЦЬ У ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

2.1. Внесок В. Юринця до філософської думки УСРР 20–30-х років ХХ століття

Провідний представник "філософського фронту" УСРР епохи "Розстріляного Відродження", В. Юринець зробив, на наш погляд, найбільший науковий внесок до українських радянських філософії й філософії культури 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. Сам він доволі стримано оцінював своє місце в науці, одним із показових свідчень чого є єдина відома автобіографія В. Юринця. Надто побіжно згадуючи у ній власне життя до Першої Світової війни, він звернув основну увагу на студентські роки: "Родився 1891 в Олеську (Золочівський повіт) в Галичині; в Галичині (Львів) закінчив гімназію. До університету вступив спочатку у Львові, але за участь у студентських розрухах (1910 р. – відомі розрухи українського студентства за український університет) мусив його покинути. Вчився в університеті у Відні, Берліні, Парижі. Закінчив математичний факультет (вивчав математику й філософію – маю ступінь доктора філософії). Почав писати в студентському журналі "Widpokregi" (статті про Яцкова і інше), перед самою війною видав збірку філософських поезій (в роді Гюйо) під назвою "Етапи", якої, однак, із-за завірюхи і сам дотепер не бачив. Вона значиться в каталогах української книгарні ім. Шевченка у Львові і там продається. Думаю скоро її дістати й подивитися на свій тодішній "виріб" [372, 1]. Натякаючи на свою участь в українському суспільно-політичному житті Австро-Угорщини, В. Юринець, проте, замовчав тут власне членство в

студентській "Академічній громаді" та Українському студентському союзу, як і перебування в лавах Польської соціал-демократичної партії Галичини та Сілезії.

У другій частині цієї публікації він так лаконічно висвітлив головні події свого життя між 1914 і 1929 рр.: "В часі війни дістався в російський полон, де займався різними ремеслами (кочегар, сторож виноградників у татарина біля Астрахані, розрізувач риби на різних промислах в Астрахані, прикажчик у магазині "Перських фруктів", корепетитор чужих мов). У Червоній армії працював як політичний робітник, редагував газети. В 1920 році працював у галицькому Осв. Комітеті. Відтак закінчив Інститут Червоної Професури в Москві. Від 1925 року в Харкові. У Москві викладав у Комуністичному університеті народів сходу, і в Першому московському університеті. Пишу й по-німецьки. Одна моя стаття про фройдизм (по-німецьки) викликала багато шуму. Знаю десять чужих мов. Ось і все. Не знаю про що більше писати. З комвітанням В. Юринець" [372, 1–2]. Приховуючи розпочате ним, цілком ймовірно, уже в 20-х рр. ХХ ст. тривале таємне співробітництво з органами держбезпеки СРСР, яке мало значний вплив на його наукову кар'єру, В. Юринець повністю оминув увагою у цих двадцяти коротких реченнях поточний "харківський" період власної науково-педагогічної діяльності та його чималі, на той час, здобутки. Останні він побіжно висвітлив згодом – у статті "Філософський фронт на Україні", а вже на початку розгортання антиюринцівської кампанії в УСРР був змушений піддати їх дещо докладнішій критиці в публікації "Поворот на філософському фронті".

Відомий викладач філософських дисциплін в УІМЛ та інших харківських вишах, як-от у Комуністичному університеті імені Артема, і на марксистських курсах, наприклад вечірніх курсах для керівних працівників ЦК КП(б)У, ВУЦВК і РНК УСРР при згаданому виші, В. Юринець став першим очільником заснованого у 1927 р. Українського науково-філософського товариства "Войовничий матеріаліст-діалектик", а в 1929 р. був обраний академіком ВУАН. Згодом він став заступником голови Комісії ВУАН із наукових зносин із закордоном, брав участь у роботі Філософської комісії соціально-економічного відділу ВУАН –

очолював Підкомісію соціології мистецтва в її складі. Після реорганізації УІМЛ на ВУАМЛІН у 1931 р. В. Юринець нетривалий час працював у її філософських установах, зокрема в 1932–1933 рр. очолював кафедру діалектичного матеріалізму Інституту Червоної Професури. Унаслідок розгортання в УСРР протягом 1930–1935 рр. кампанії офіційних критики й засудження В. Юринця його було: позбавлено членства в КП(б)У, виключено з ВУАН, звільнено з роботи та змушено негласно співробітничати із НКВС у 1933–1937 рр. Трагічним підсумком цієї майже чотирирічної співпраці, і, у цілому, життєвого шляху вченого, уперше докладно висвітлених у дослідженні М. Роженка [256], стали протиправні арешт В. Юринця й розстріл за сфальсифікованим звинуваченням у 1937 р.

Сподіваючись на те, що детальне вивчення матеріалів недоступної поки що для науковців слідчої справи вченого з архіву СБУ України проллє світло на чимало інших важливих моментів його біографії, ми виходили у її розгляді не лише зі свідчень самого В. Юринця та перших спроб її аналізу в розвідках І. Іваньо й системного відтворення в працях М. Роженка та Я. Юринець, але й з головних підсумків власного юринцезнавчого пошуку. Умовно поділяючи науково-педагогічну діяльність вченого на два основні умовні періоди, як-от: 1) перший, чи "московський" (1920–1925), пов'язаний із навчанням, науковою та викладацькою діяльністю вченого в кількох вишах РСФРР; 2) другий, чи "харківський" (1925–1935), тобто науково-педагогічна робота В. Юринця в УІМЛ і створених на його основі в 30-х рр. ХХ ст. філософських установах ВУАМЛІН, – ми зосередили окрему увагу на кількох розкриваючих їхній зміст, проте досі не досліджених або маловивчених проблемах. Першою з них, на наш погляд, є укладання повної бібліографії наукової спадщини В. Юринця, найповніший нині варіант якої ми впорядкували й наводимо нижче. Не менш важливою є проблема ідейного формування вченого як науковця, вирішенню якої нами присвячено спробу відтворити основні комплекси знань В. Юринця 10-х рр. ХХ ст. Актуалізуючи проблему зумовленості розвитку культурфілософської думки вченого поступом його наукового пошуку, ми також уперше розглянули основні етапи розвитку тематики останнього.

На початку 30-х рр. ХХ ст. В. Юринець так класифікував у статті "Поворот на філософському фронті" у цілому свій науковий доробок 1922–1931 рр.: "Коли оглянути всі мої філософські й літературні роботи, то їх можна розподілити на такі групи: 1) роботи, що торкаються критики сучасного ідеалізму, 2) роботи щодо сучасного II Інтернаціоналу, 3) роботи з галузі історії матеріалізму, 4) із галузі генези марксизму, 5) про український фашизм, 6) на літературно-критичні та культурні теми" [381, 75]. Назви перших п'яти з них, по суті, збіглися з назвами всіх п'яти розділів збірника статей "Філософсько-соціологічні нариси": 1) "До генези марксизму", 2) "Із історії матеріалізму", 3) "Шляхом сучасного ідеалізму", 4) "До філософії й соціології II Інтернаціоналу", 5) "В трясовинах українського фашизму", де вміщено вісім публікацій ученого 1922–1929 рр. До шостої групи В. Юринець зарахував свої головні культурфілософські розвідки 1928–1930 рр. – працю "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", публікації у альманасі "Літературний ярмарок" і статтю "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")". Понад шістьдесятьма роками пізніше М. Роженко уклав першу наукову юринцезнавчу бібліографію "Наукові праці В. Юринця" в складі трьох рубрик: 1) "Філософія", 2) "Соціологія", 3) "Мистецтвознавство й українська література", щр, як і бібліографія самого В. Юринця, є далеко неповною й не відображає багатьох аспектів наукового пошуку вченого.

Виходячи з підсумків вивчення майже всього відомого опублікованого наукового доробку В. Юринця у складі понад шістьдесяти одиниць друкованих матеріалів і враховуючи здійснені ним і М. Роженком спроби їхньої класифікації, ми розробили власну бібліографію праць ученого 1922–1933 рр. на основі її поділу на два умовні масиви досліджень: 1) з історії та теорії зарубіжної наукової думки, 2) українознавчі. Найчисельнішим із них є перший масив – тридцять два дослідження з історії й теорії зізних гуманітарних і природничих наук і, у першу чергу, зарубіжних філософії, естетики та соціології. Це рецензії, статті й мемуарні записи 1922–1933 рр., видані, головним чином, у періодиці УСРР: 1) газетах ("Комуніст" і "За партійність науки"), 2) журналах ("Більшовик України", "Гарт", "Молодняк", "Червоний шлях", "Критика", "За марксо-ленінське природознавство", "Прапор мар-

ксизму" та "Прапор марксизму-ленінізму"); 3) наукових збірниках ("Криза сучасної буржуазної науки та марксизм", "Войовничий матеріаліст" і "До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса"), і опубліковані у вигляді передмов, доповідей, розділів у навчальних посібниках, включно зі збірником статей В. Юринця "Філософсько-соціологічні нариси" (1930). Окремі з цих публікацій побачили світ російською у періодиці РСФРР, як-от у журналах "Под знаменем марксизма" та "Печать и революция" і збірникові наукових праць "Труды Института красной профессуры", та німецькою в органі Комінтерну "Unter dem Banner der Marxismus".

Системний аналіз цього масиву досліджень ученого дав нам підстави поділити їх на дві умовні тематичні групи праць з історії й теорії зарубіжних: 1) філософії від античності до першої третини ХХ ст. і 2) естетики, соціології, фізики ХVІІІ – першої третини ХХ ст. Перша група включає двадцять шість публікацій і складається з двох підгруп: а) історія та теорія зарубіжної філософії від античності до початку ХІХ ст., б) історія та теорія зарубіжної філософії початку ХІХ – першої третини ХХ ст. До першої з них увійшли дві статті "московського" і одна "харківського" періодів, присвячені системному аналізу ідей і вчень Демокріта, Ж. Ламетрі й Б. Спінози. Друга підгрупа у складі двадцяти трьох публікацій, водночас, поділена нами на два тематичні блоки розвідок, а саме: а) ідеалістична зарубіжна філософія ХІХ – першої третини ХХ ст. і б) філософські погляди засновників, апологетів і ревізіоністів марксизму ХІХ – першої третини ХХ ст. Перший із цих блоків представлений п'ятьма публікаціями, головним чином з історії німецької філософії модерну, як-от статтями із системним критичним аналізом ідей і вчень засновників феноменології та класичного психоаналізу – "Едмунд Гуссерль" і "Фройдизм і марксизм" (включно з її німецькомовним варіантом). Другий блок представлений вісімнадцятьма публікаціями, у тому числі й єдиною, опублікованою за "московського" періоду рецензією на третє видання збірника статей "Введення до філософії діалектичного матеріалізму" О. Деборіна [350].

Основну частку цього блоку становлять статті В. Юринця з історії марксизму, найгрунтовнішою з яких є "Філософська генеза Маркса" (1933), і ряд публікацій, у яких виконано комплексний аналіз концепцій провідних теоретиків ІІ Інтернаціоналу

К. Каутського та М. Адлера. Друга група публікацій з шістьох досліджень включає три умовні підгрупи праць з історії і теорії зарубіжних: а) естетики XVIII – початку XX ст., б) соціології другої половини XIX – першої третини XX ст., в) фізики другої половини XIX – першої третини XX ст. Присвячуючи три публікації першої з них комплексному дослідженню естетичних концепцій Г.-Е. Лесінга [359], І. Канта [363] і Г. Плеханова [366], В. Юринець уперше в філософській думці УСРР висвітлив у єдиній статті другої підгрупи [367] соціологію та культурфілософію М. Шелера. Третя з підгруп містить статтю "Криза в сучасній буржуазній фізиці в освітленні лєнінового етапу філософії марксизму" (1932) і написаний на її основі розділ "Діалектичний матеріалізм і фізика" (1932) видання "Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Частина перша". Особливої уваги заслуговує повідомлення вченого в статті [353], що він уже "готує до друку велику (близько 30 аркушів) працю "Сучасна буржуазна філософія", доля рукопису якої дотепер невідома. Основну частку цієї частини масиву спадщини В. Юринця складають дослідження з історії й теорії зарубіжної філософії, докладний аналіз яких ми здійснили у двох циклах статей [43, 58] і [44, 45, 46].

Відомий нам масив опублікованого протягом 1926–1932 рр. українознавчого доробку В. Юринця – це тридцять його літературознавчих і філософських розвідок: рецензії, статті, пролог, інтермедії, діалоги, виступи й автобіографічна дсвідка. Вони були оприлюднені як у періодиці УСРР: газеті "Комуніст"; альманасі "Літературний ярмарок"; журналах "Більшовик України", "Червоний шлях", "Критика" й "Прапор марксизму-лєнінізму", так і у виданнях РСФРР, зокрема журналі "Под знаменем марксизма". В УСРР побачили світ ще й кілька передмов, доповідей ученого, як-от виступ "Сучасна психологічна Європа" (1927) на I Всеукраїнському з'їзді пролетарських письменників (Харків), і його найбільше українознавче дослідження – монографія "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" (1928). Відомо і про опубліковані в закордонній пресі два наукові виступи В. Юринця, виголошені на міжнародних конференціях у Німеччині й Нєрвегії: "Соціяльний процес у дзеркалі української літератури XX ст."

(1928) на "Тижні радянської історичної науки" (Берлін) і "Соціологічний аналіз сучасного українського письменства" (1928) на VI Міжнародному історичному конгресі (Осло). Виходячи із підсумків першого системного аналізу майже всіх цих джерел, ми поділили українознавчий доробок ученого на дві умовні тематичні групи праць з історії і теорії українських: 1) літературного процесу першої третини ХХ ст., 2) філософської та суспільно-політичної думок того ж періоду.

Перша з них нараховує двадцять дві публікації і складається з двох підгруп, присвячених В. Юринцем дослідженню: а) загальної специфіки ідейно-художньої еволюції вітчизняного літературного життя, б) провідних постатей вітчизняного письменства. До першої підгрупи із п'ятнадцяти публікацій увійшли, насамперед, стаття "З нагоди нашої літературної дискусії" та чотири рецензії у "Більшовику України", передусім найбільша з них "Українська Жовтнева література в марксистському освітленню. Жовтнева література в освітленню Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури)", і ще три [252, 354, 388], написані В. Юринцем у 1926 р. із метою розгляду актуальних проблем української літературної дискусії 1925–1928 рр. Особливої уваги заслуговують і шість публікацій у альманасі "Літературний ярмарок", включно з "Автобіографією В. Юринця", п'ять із яких: пролог "Convivium transtemporaneum", "Інтермедія" та три діалоги [360, 361, 379], посіли, на нашу думку, дуже важливе місце в розроблянні В. Юринцем настанов його культурфілософії. До другої підгрупи у складі сімох публікацій увійшов цикл літературознавчо-філософських досліджень у галузях хвильовознавства, винниченкознавства, тичинознавства й бажанознавства, як-от, у першу чергу, згадана тичинознавча праця [377] і її скорочений журнальний варіант [371], і, власне, центральна культурфілософська розвідка вченого – стаття "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")".

Друга група українознавчого доробку В. Юринця включає вісім публікацій і складається з двох підгруп, присвячених: а) критичному розгляду антирадянських і ревізійістських філософської та суспільно-політичної думок на західноукраїнських

землях у складі Польщі й інших європейських країнах, б) загальному висвітленню розвитку філософської думки УСРР. Якщо з чотирьох публікацій першої підгрупи найприкметнішою, власне, є згадана стаття "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму", присвячена системному філософському аналізу праці "Націоналізм" Д. Донцова, то друга підгрупа включає три статті: "Філософський фронт на Україні", "Поворот на філософському фронті", "Український філософський фронт", і виступ на філософській дискусії в УІМЛ (1931) [356], присвячені подіям на "філософських фронтах" РСФРР та УСРР під час "повороту" на них у 1930–1931 рр. Очікують на дослідження і, імовірно, збережені в архівах рукописи підготованої В. Юринцем у 1929 р. до друку книги "Ленінізм і національне питання" й багатьох його наукових виступів. Не менш важливим завданням, водночас, лишається розпочате в працях І. Іваньо, М. Роженка та Я. Юринця вивчення друкованої спадщини В. Юринця 10-х рр. ХХ ст., а саме відомих за назвами й кількома віршами поетичних збірок "Чергою хвиль" (1911), "Етапи" (1914) і літературно-критичних публікацій у львівському часописі "Неділя", перша з яких – рецензія на працю І. Свенціцького про Л. Толстого (1911). Цікавою сторінкою історії формування особистості вченого є і його участь у студентському журналі "Widnokregi", зокрема аналіз творчості "молодомозувців".

Уперше комплексно аналізуючи у статтях [390, 391] час навчання В. Юринця у Львівському (1908–1910) і Віденському (1910–1913) університетах, Я. Юринець, однак, доволі поверхово висвітлила широкий спектр його інтелектуальних інтересів студентських років і їхній імовірний вплив на пізніші наукові студії ученого. Те ж саме ми бачимо і в праці М. Роженка. Системне вивчення основних тенденцій становлення світогляду В. Юринця ще під час отримання ним середньої та вищої освіти дозволило нам виокремити сім великих, не раз актуалізованих ученим у розвідках 20–30-х рр. ХХ ст. тематично-проблемних комплексів знань з історії і теорії вітчизняного й зарубіжного наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя: "український", "польський", "німецький", "австрійський", "французький", "англійський" та "античний". Ми поділили їх на три умовні групи спогадів В. Юринця про юнацькі роки та за-

своєні тоді й актуалізовані згодом, як науковцем, у СРСР, знання: 1) "слов'янську" ("український" і "польський" комплекси), 2) "романо-германську" ("німецький", "австрійський", "французький" та "англійський" комплекси), 3) "класичну" ("античний" комплекс). Визнаючи пріоритет другої із цих груп у становленні В. Юринця як науковця, ми повинні відзначити наскрізну для праць ученого 20–30-х рр. ХХ ст. зумовленість усього його наукового, зокрема і культурфілософського, пошуку широким спектром європейських соціокультурних здобутків, головним чином, саме епохи модерну.

Важливим предметом наших юринцезнавчих досліджень, враховуючи винятковий вплив на становлення й розвиток особистості В. Юринця-юнака – вихідця зі Східної Галичини, якраз вітчизняних і польських народно- та професійно-культурних традицій, є "слов'янська" група його спогадів, у першу чергу "український" комплекс знань, плідно використаний ученим на сторінках багатьох його українознавчих публікацій. Звертає на себе увагу глибоке знайомство В. Юринця з вітчизняним соціокультурним буттям на українських землях у складі Австро-Угорської імперії, як-от із побутом галицьких селянства, духовної та світської інтелігенції й діяльністю перших українських партій. Часте згадування ним прикметних постатей і подій літературно-мистецького життя Східної Галичини та, передусім, Львова кінця ХІХ – початку ХХ ст., пов'язане, переважно, саме з діяльністю об'єднання західноукраїнських письменників модерністів "Молода Муза" і його чільними учасниками: П. Карманським, С. Твердохлібом, В. Пачовським і М. Яцківом. У полі зору В. Юринця перебували й знані ідеологи вітчизняного модернізму – публіцисти "Української хати", ідеологи "хатянства" М. Євшан та А. Товкачевський. Безперечною є важливість місця й ролі в науково-педагогічній діяльності В. Юринця яскраво відображених у його науковому методі, стилі мислення й багатьох судженнях модерністських ідейно-художніх інтенцій 10-х рр. ХХ ст.

Вагомим аргументом на користь цієї тези є, на наш погляд, і наслідки реконструювання "польського" комплексу знань ученого, який не раз писав про учасників літературного об'єднання "Молода Польща", а саме: Я. Каспровича, С. Жеромського, С. Пшибишевського, С. Виспяньського, Л. Стафа, і аналізував

їхню творчість. Водночас, В. Юринець не менш часто згадував та аналізував ідейно-теоретичні настанови творчості та здобутки видатних майстрів художнього слова Польщі епохи Романтизму: А. Міцкевича, Ю. Словацького, К. Ц. Норвіда та К. Уейського, і, що дуже показово, не раз висвітлив їхні історіософські й культурфілософські ідеї та вчення. Цікаво, що всі чотири відомі нам поетичні спроби В. Юринця початку ХХ ст.: "Найкращий мент...", "Мрії крильми...", "Смерть душі..." й "На небі", які засвідчили його знайомство з творчістю Ф. Ніцше та Г. Ібсена, є прикметними зразками української модерністської поезії кінця ХІХ – початку ХХ ст., зумовленими ідейно-художніми шуканнями та здобутками поетів-"молодомузівців" і поетів "Молодої Польщі". Крім широкої обізнаності з польським соціокультурним буттям початку ХХ ст., В. Юринець виявив зацікавлення польськими національно-визвольними повстаннями ХVІІІ–ХІХ ст., зокрема згадав очільника Інсурекції 1794 р. Т. Косцюшка й організаторів Листопадового повстання 1830 р. Й. Лелевеля та М. Мохнацького.

У зоні активної уваги В. Юринця як науковця опинився й весь процес німецького культуротворення ХVІ – першої третини ХХ ст., переважно в царині гуманітаристики, комплексне аналізування якої стало невід'ємним аспектом його культурфілософського пошуку. Під час актуалізування В. Юринцем "романо-германської" групи спогадів найповніше було використано якраз "німецький" комплекс знань, найбільш представницьким у якому виявився наскрізний для праць ученого 20–30-х рр. ХХ ст. великий масив даних про ідеї й концепції провідних представників: німецької класичної філософії (І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг і Г. Гегель), молодогегельянства (Б. Бауер, Д. Штраус, М. Штірнер, Л. Фейєрбах), марксизму (К. Маркс, Ф. Енгельс), волюнтаризму (А. Шопенгауер, Е. Гартман) і "філософії життя" (Ф. Ніцше, В. Дільтей). Водночас, цей комплекс представлений відомостями В. Юринця про історію німецької літератури ХVІ – початку ХХ ст. і німецькі: психологічну думку ХІХ – початку ХХ ст., суспільно-політичну думку ХVІІ – початку ХХ ст. й чималі здобутки природничих і точних наук ХІХ – початку ХХ ст. Впадає в око особливе зацікавлення В. Юринця історією німецького письменства ХVІІІ – першої третини ХХ ст., у пер-

шу чергу постаттю Г.-Е. Лессінга й епохою "Sturm und Drang", причому не менш активно він згадував постаті й наукові погляди засновників німецької класичної філософії, марксизму й ірраціоналізму, зокрема А. Шопенгауера і Ф. Ніцше. Менш актуалізованим виявився "австрійський" комплекс знань ученого, представлений спогадами В. Юринця про: психоаналіз (З. Фрейд і його школа), махізм (Е. Мах), власне австрійську школу політекономії (Е. Бьом-Баверк) і нормативістську школу права (Г. Кельзен).

Найрепрезентативнішим у цьому комплексі є масив знань про фрейдизм і махізм, перший із яких, як це впливає зі статті "Фрейдизм і марксизм", привертав чималу увагу вченого ще в 10-х рр. ХХ ст. Імовірно є непрямо засвідчений В. Юринцем вплив на нього в ті ж роки й австромарксизму – вчень О. Бауера, М. і Ф. Адлерів, як і австрійського літературно-мистецького модернізму (Г. Бар, П. Альтенберг). Найбільш представницькою у "французькому" комплексі знань В. Юринця є наскрізна для кількох його розвідок "харківського" періоду група згадок про французьке письменство XVII – початку ХХ ст. – видатних письменників епох Просвітництва (П. Корнель, Ж. Расін, Ж. де Лабрюєр, Д. Дідро, П. Бомарше, С. Шамфор, А. Арно) і Романтизму (О. Бальзак, Ш. Бодлер, П. Верлен, Е. Золя, П. Бурже та Г. де Мопсан). Цей комплекс представлений і рядом масивів відомостей з історії та теорії французьких: філософської, естетичної і суспільно-політичної думок XVII – початку ХХ ст.; психології та психотерапії XIX – початку ХХ ст. Окремої уваги заслуговує знайомство В. Юринця з ученням та поезією Ж.-М. Гюйо й часте звернення в публікаціях 20–30-х рр. ХХ ст. до праць анархосиндикаліста Ж. Сореля й інтуїтивіста А. Бергсона.

Комплекс "англійських" знань В. Юринця представлений, насамперед, групою згадок про видатних письменників епох: Відродження (В. Шекспір, Д. Мільтон, Д. Свіфт та Д. Беньян), Романтизму (В. Вордсворт, С. Колрідж, Д. Байрон, П. Шеллі й Д. Кітс) і модерну (О. Уайльд, Д. Конрад). Далі йде група спогадів про філософську й етичну думки XVII – початку ХХ ст., а саме концепції мислителів епох: Нового часу (Ф. Бекон, Т. Гобс, Д. Локк), Просвітництва (Д. Берклі, Д. Юм, Е. Бйорк) і XIX ст. (Г. Спенсер). Учений актуалізовував і "класичну" групу спогадів,

насамперед найрепрезентативніший її комплекс знань про античну філософську думку: піфагореїзм (Піфагор), мілетську школу (Анаксимандр Мілетський), іонійську школу (Геракліт), атомістичну школу (Демокріт), елейську школу (Зенон Елейський), платонізм (Платон), періпатетичну школу (Арістотель), епікуреїзм (Епікур), неоплатонізм (Плотін, Флавій Клавдій Юліан "Відступник") і ін. Не менш представницькою є й друга за кількістю група згадок В. Юринця про античну літературу, до якої, крім Гомера, увійшли імена ряду інших видатних поетів, прозаїків і драматургів Давніх Греції й Риму, у тому числі: Анакреонта, Архілоха, Феогніда, Есхіла, Арістофана, Тита Лукреція Кара й Публія Вергілія Марона. Виходячи у своєму науковому пошуку з глибокого осмислення цих комплексів знань, він здійснював культурфілософський розгляд українських історії й культури, як складових європейської цивілізації, у контексті системного аналізу її поступу.

У зв'язку із цим, окремої уваги заслуговує невивчена, по суті, проблема з'ясування специфіки настанов науково-педагогічної діяльності В. Юринця, зокрема еволюції його оригінальних наукових "імпресіоністичного стилю" й методу "іманентної критики", посталих, на наш погляд, під впливом як радянських, так і "буржуазних" філософії, психології й літературознавства модерну. Не раз чітко засвідчуючи у своїх публікаціях *"безпосередній вплив"* на себе "буржуазної" філософії, наприклад прямо вказуючи на "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р. наявність у власному науковому пошуці 20-х рр. ХХ ст. "решток традиції минулого" як наслідків "школи буржуазного виховання", він, водночас, визнав за "основну помилку", передусім у своїх "літературних роботах", "певний інтелігентський імпресіонізм". Пригадаємо також гостру критику наукових методу й стилю В. Юринця під час антиюринцівської кампанії – на тому ж таки "філософському диспуті" в УІМЛ і виступах колег ученого на шпальтах "Прапора марксизму" в 1932 р. Зауважуючи, що В. Юринець таки "частенько стає на шлях іманентної критики зовсім не з позицій діалектичного матеріалізму", бо "не критикує, а нанизує імена, словесно тарабарствує", учасники згаданого диспуту визнали це за "звичайну пропаганду ворожих нам ідей", адже, за їхніми словами, "в критиці буржуазних ідеалістів" він "сам потрапляє до них в полон".

Коментуючи свій науковий метод у статті "Фальшування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі", В. Юринець зауважив, що він полягає не в критиці "зовні" – "з погляду діалектичного матеріалізму", а, за ідеєю В. Леніна, в іманентному критичному розгляді досліджуваних учень шляхом їхнього іманентного розвитку для виявлення внутрішніх суперечностей. Змушений згодом, під час "філософського диспуту" в УІМЛ і після нього, виступити із засудженням своїх центральних українознавчих публікацій, він піддав критиці висловлені в них культурфілософські ідеї та представлені в них методологію та стиль. В. Юринець визнав за помилку те, що "вів іманентну критику" ідеалістичних систем з метою виявити їхні "внутрішні протиріччя": "Іманентної критики вести не можна, бо вона виходить з певного хоча часткового визнання управління теоретичних основ даної системи, а це є скочування до ідеалізму" [356, 122]. У цьому виступі вчений був змушений цілком по-іншому визначити ідейну сутність свого стилю і так доволі критично оцінити його: "Дальша помилка полягає і в моєму стилі. Безумовно, мій стиль є відточений, відшліфований, в деяких місцях свідомо естетизований. Це є стиль кастовий, інтелігентський, яким користуватися марксист-ленінець, що працює для мас, не може. Буржуазне тиснення на тім виявилось у мене" [356, 122].

Однак найрозгорнутіший критичний аналіз власних методу та стилю В. Юринець запропонував одразу після закінчення диспуту у статті "Поворот на філософському фронті", де завуальовано пояснив виразну відмінність особистого розуміння явища філософування від його тлумачення офіційною радянською наукою. Вказуючи, що його помилки виникають "з неповного розуміння" "значення політизації філософських проблем" і "партійного їхнього загострення", вчений визнав за підставу "академізму" свого методу ігнорування "основної Ленінової засади в боротьбі з ворожою ідеологією" – "чіткої, глибокої, всебічної, незауальованої, непримиренної *аналізи соціально-класових основ даної течії*". Завуальовано унаочнюючи принцип різниці між власним методом, який передбачав хоч критичний, але діалог з усіма філософськими ідеями, та сталінським розумінням наукового методу як ідеологічної зброї в непримиренній класовій боротьбі, В. Юринець витлумачив "помилко-

вість" свого стилю ось як: "Але нацьковуючи одну ідеалістичну шкільку проти другої, я сам у цьому герці ідеалістичних шкіл немовби ставав на поле турніру, і починаю захищати *одну* з цих партій. Я починав дрібноперлити, розажурювати тоненькі дис-тинкції, гірляндами розкидав філігранну роботу інтелектуальних переливів, замість вдарити повним розмахом молота матеріялістичної діалектики" [381, 76].

На наш погляд, у цих рядках В. Юринцем приховано прогиставлення його методології плідного критичного синтезу, із позиції діалогу, у ключі історичного матеріалізму догматизованому сталінському, власне офіційному, баченню марксизму лише як "молота"-зброї у міжкласовому протистоянні в СРСР і на міжнародній арені. Уся наукова спадщина вченого свідчить про безумовні перегук його ідей і постійне ведення ним констуктивного, хоч підцензурного, діалогу з науковим доробком провідних творців інтелектуальної історії людства від античності до початку ХХ ст. Ці думки яскраво ілюструє спогад про В. Юринця слухача його лекцій, літературознавця Ю. Лавріненка, який ось як визначив наукове кредо вченого: "Популярний у другій половині 20-их років філософ, знавець Канта і Гегеля, творець "філософської школи" в українській літературній критиці, "філософ літератури" в європейському значенні (подібно до Бенедетто Кроче), людина енциклопедичної ерудиції – такої значної, що вона раз у раз розривала чавунні рамки догматів "діамату", професором якого він був у Москві і Харкові. Цей своєрідний Юринців "амок" – нездоланне стихійне здобування універсального знання і привело філософа до обвинувачень в усіляких філософських ревізіонізмах, ухилах у сантианство і гегельянство, в обов'язковому для кожного активного українця гріху "буржуазного націоналізму", а врешті до російської каторги, де по ньому слід пропав" [199, 842].

На користь цих висновків, на наш погляд, свідчить і вкраще проведене нами відтворення основних етапів розвитку тематики наукового пошуку В. Юринця впродовж "московського" та "харківського" періодів. Згідно з ним, пріоритетом усієї науководослідницької діяльності вченого, у тому числі й культурфілософських студій, була ідея надкласового ціннісно-світоглядного діалогу європейського й українського радянського культурних

світів. Перші попередні дослідження дозволяють нам вести мову про чотири такі етапи – "московський" (1920–1925) і три "харківські": 1) перший (1925–1926), 2) другий (1927–1930), 3) третій (1931–1935). За змістом цих етапів ми так з'ясували їхню сутність: 1) "московський", чи етап досліджень з історії й теорії зарубіжних філософії та психології від античності до першої третини ХХ ст.; 2) "перший уїмлівський", або етап досліджень з історії і теорії зарубіжних філософії й естетики від Просвітництва до модерну та українських письменства і суспільно-політичної думки ХІХ – першої третини ХХ ст.; 3) "другий уїмлівський", або етап досліджень з історії та теорії зарубіжних письменства, філософії і суспільно-політичної думки від Просвітництва до модерну й українських філософії і письменства ХІХ – першої третини ХХ ст.; 4) "вуамлінівський", чи етап досліджень з історії та теорії зарубіжних і українських філософської та природничо-наукової думок від античності до першої третини ХХ ст. Показово, що декілька важливих тем наукового пошуку В. Юринця протягом цих етапів брали початок із років його студентських студій 10-х рр. ХХ ст.

Упродовж "московського" етапу – часу навчання в Інституті Червоної Професури та викладання в: Комуністичному університеті ім. Я. Свердлова, Комуністичному університеті трудящих Сходу і Першому московському університеті, В. Юринець опублікував чотири статті з історії зарубіжних філософії та психології від античності до першої третини ХХ ст. і рецензію на працю А. Деборіна "Введення до філософії діалектичного матеріалізму". Уже на самому початку цього етапу в центрі уваги ученого постала історія зарубіжної, передусім західноєвропейської, гуманітаристики, як-от вчення двох найвідоміших представників матеріалістичної думки їхніх епох – Демокріта і Ж. де Ламетрі, яким він присвятив статті "Демокріт у світлі найновіших наукових дослідів" (1922) і "Вчення Ламетрі про матерію" (1923). Як свідчить Я. Юринець [391], основою першої, по суті, є студентська доповідь "Атомізм Демокріта" В. Юринця в Віденському університеті.

Актуалізуючи в цій публікації здобутки провідних представників німецьких філософії й математики ХІХ – початку ХХ ст., зокрема Г. Гегеля, Ф. Енгельса і провідних теоретиків марбурзь-

кої школи неокантіанства – Г. Когена, П. Наторпа та Е. Касієра, В. Юринець піддав гострій критиці погляди трьох останніх і, крім того, "Платона та його школи", як надто яскраві й показові приклади намагання "філософського ідеалізму" "розірвати природний союз матеріялізму з діалектикою, матеріялізму з наукою". Однак усі ці інвективи лише приховували його глибоке зацікавлення ідеалістичними філософією і психологією модерну, зароджене ще в університетах Львова, Відня та Берліна.

Яскравими свідченнями цього є подальші публікації В. Юринця – статті "Едмунд Гуссерль" (1922–1923) і "Фройдизм і марксизм" (1924). Вони присвячені першому у філософській думці УСРР комплексному вивченню ідейно-світоглядної еволюції наукових шкіл феноменологічної філософії та класичного психоаналізу, головним чином концепцій їхніх засновників Е. Гуссерля і З. Фрейда. Показово, що під час навчання в Відні В. Юринець, як вказала Я. Юринець [391], цікавився теорією та практикою психоаналізу – відвідував "експериментальні заняття з психології" у "Фройдівій клінічній лабораторії", а восени 1910 р. прослухав спецкурс "Основи психоаналізу" президента Віденського психоаналітичного товариства А. Адлера. Ці дві великі розвідки В. Юринця, у яких ним було системно простежено розвиток ідей Е. Гуссерля і З. Фрейда й докладно прокоментовано наукові погляди їхніх учнів і ще понад тридцяти визначних представників зарубіжних філософії та суспільно-політичної думки від античності до першої третини ХХ ст., у тому числі: І. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, К. Маркса, В. Дільтея, Е. Маха, Ф. Ніцше, О. Шпенглера та А. Бергсона, засвідчили його ґрунтовну обізнаність з історією переважно західноєвропейської гуманітаристики від Просвітництва до модерну. Показово, що в цей же час побачила світ і рецензія В. Юринця на чергове видання згаданого збірника статей А. Деборіна – це одне з перших публічних свідчень приналежності вченого до течії "діалектиків"- "деборінців" і, власне, уже тоді недвозначно виявленої, хоч і не виключної, зумовленості її методологією його наукового пошуку.

Входження вченого до кола ідейних прибічників А. Деборіна, на наш погляд, пояснюється спільністю їхніх наукових інтересів саме в галузі історико-філософських досліджень – історія захід-

ноєвропейської філософії, і, що важливо, їхнім особливим зацікавленням німецькою класичною філософією і, передусім, ученням Г. Гегеля як одним із ключових етапів формування діалектичної думки. Вихованці філософських факультетів найвідоміших університетів Західної Європи початку ХХ ст., А. Деборін і В. Юринєць удались до розробки марксизму з позиції принципово відкритого для конструктивного діалогу західноєвропейського евристичного ціннісно-смыслового поля модерну. Показово, що вони активно розробляли його у площині критичного розгляду всієї догегелівської та сучасної метафізики з погляду поставленого ними під знак гегелівської діалектики вчення К. Маркса та Ф. Енгельса. Упродовж другого, чи "першого уїмлівського", етапу науково-педагогічної діяльності В. Юринця вже у вишах столиці УСРР Харкова, як-от Комуністичному університеті імені Артема і, головним чином, УІМЛ, ним було опубліковано дванадцять досліджень з історії зарубіжних філософії й естетики від епохи Просвітництва до модерну й історії українських літератури та суспільно-політичної думки ХІХ – першої третини ХХ ст. Цікаво, що цей етап був позначений різким зростанням уваги вченого до наукової спадщини засновників марксизму, їхніх апологетів і критиків, пильно досліджуваної ним ще в студентські роки.

Вагомим підсумком цього зацікавлення стали присвячені В. Юринцем висвітленню й коментуванню змісту двох щойно вперше виданих саме в СРСР праць К. Маркса та Ф. Енгельса дві публікації – статті "Енгельс і "Діалектика природи" (1926) і "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" (1927). Протягом цього етапу опубліковано й дві розвідки вченого з історії естетичної думки: розгорнуту рецензію "Естетика Канта в марксистському освітленні (З нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта")" (1927) і журнальний варіант його монографії "Значіння Плеханова для марксистської соціології мистецтва" (1927). Показово, що в них В. Юринєць продовжив розпочате ще в Москві культурфілософське осмислення основних тенденцій зарубіжного, головним чином саме західноєвропейського, культуротворення від первіс-

ності до модерну. Висвітлюючи у кожній із цих публікацій, особливо на сторінках двох останніх, чимало проблем поспупу західноєвропейської гуманітаристики від Нового часу до модерну, В. Юринець розглянув у контексті аналізу настанов естетичних учень І. Канта та Г. Плеханова численні здобутки зарубіжних науки, культури і суспільно-політичного життя XVII – першої третини XX ст., насамперед численні досягнення "буржуазної" філософії модерну. Паралельно до цього напрямку свого наукового пошуку, вчений розпочав ще один – українознавчий, беручи активну участь у літературній і партійній дискусіях в УСРР 20-х рр. XX ст.

В. Юринець, на наш погляд, був на той час тим одним філософом УСРР, який системно актуалізував проблематику цієї публічної полеміки, причому в ключі оригінального культурфілософського пошуку, у своїх сімох публікаціях 1926 р, насамперед чотирьох рецензіях (на журнали "Червоний шлях" та "Україна", альманах "Вапліте", збірник статей "Організація Жовтневої літератури" В. Коряка), і ще в трьох статтях: "За нагоди нашої літературної дискусії", "Післудщина в освітленні західноукраїнської преси" й "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму". Учений дослідив цю проблематику і в контексті першого у філософській думці УСРР аналізу творчості М. Хвильового в статті "М. Хвильовий як прозаїк". Піддаючи у всіх цих публікаціях позірній критиці "ваплітовство", "хвильовизм" і "фашизм" Д. Донцова, В. Юринець збагатив цей напрям наукового пошуку численними оригінальними екскурсами до історії західноєвропейських науки, культури та суспільно-політичного життя від античності до модерну. Починаючи у 1925–1926 рр. розробляння української тематики у вигляді перших у філософській думці УСРР спроб культурфілософського осмислення розвитку вітчизняного культуротворення від первісності до модерну, В. Юринець здійснив його у світлі вивчення основних здобутків гуманітаристики та соціокультурного буття Західної Європи. Саме на цьому етапі він, по суті, і застав підвалини своєї філософії культури, активно актуалізуючи всі її досліджені нами складники.

Визначальним і, власне, підсумковим у опрацюванні В. Юринцем його філософії культури став третій, чи "другий уїмлівський", етап розвитку тематики наукового пошуку вченого. Саме він представлений найбільшою кількістю публікацій: тринадцятьма з історії зарубіжних письменства, філософії та суспільно-політичної думки від Просвітництва до модерну й двадцятьма з історії українських філософії та письменства XIX – першої третини XX ст. Перша з груп містить, крім збірника статей "Філософсько-соціологічні нариси" (1930) у складі вісьмох публікацій 1922–1929 рр. і передмови до монографії "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930) П. Демчука, ще одинадцять осяжних – оригінальних за формою та змістом, статей і рецензій, зокрема: "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" (1927), "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера" (1928), "Про книгу Г. Шольца "Значення філософії Гегеля для сучасної філософії" (1928), "Останнє слово ревізійнізму Кавтського" (1928), "Нотатки мандрівника" (1928), "Про механічний і діалектичний матеріалізм" (1929), "Танок тіней (До історії ідеологічного розкладу II Інтернаціоналу)" (1929), "Г. Е. Лесінг (З приводу двохсотріччя з дня народження)" (1929), "Фальшування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі" (1929), і ін. Показово, що В. Юринець послідовно позиціонував себе на цьому етапі, що збігся з початком дискусії "діалектиків" і "механістів" на "філософському фронті" УСРР, як відданий апологет А. Деборіна.

Виходячи саме з цієї позиції, він і приділив чималу увагу системному розгляду учень кількох провідних представників зарубіжних, передусім німецьких, філософської й суспільно-політичної думок кінця XIX – першої третини XX ст.: М. Шелера, О. Шпенглера, К. Каутського, А. Бергсона, і провідних теоретиків неокантіанства й неогегельянства. До другої групи публікацій В. Юринця ввійшли: тичинознавча праця та дві її журнальні версії, дві доповіді 1928 р. на міжнародних конференціях у Німеччині й Норвегії, виступ на агітпропнаradі при ЦК КП(б)У (1928), дві передмови до виданих російською мовою "Записок Кирлатого Мефістофеля" В. Винниченка та "Сборника

стихов" (1930) М. Бажана, шість публікацій у альманасі "Літературний ярмарок" (1929) і виступ на "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р. Ця група включає також статті: "Сучасна психологічна Європа" (1927), "Про націоналістичні ухили в компартії Західної України" (1927), "Національне питання на X з'їзді КП(б)У" (1927), "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" (1930) і "Філософський фронт на Україні" (1930). Приділяючи виняткову увагу становленню філософської й літературознавчої думок УСРР, В. Юринець постійно вводив їх до широкого ціннісно-сислового поля здобутків західноєвропейських гуманітарних і природничих дисциплін від античності до модерну під знаком творчого осмислення марксизму, чим закладав підвалини перерваного в 30-х рр. ХХ ст. сталінським режимом діалогу наукових думок України та світу.

На перший план у цій площині наукового пошуку В. Юринця вийшла група його досліджень з історії української літератури кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., присвячена ним розгляду ідейно-художньої еволюції вітчизняного письменства модерну, авангарду й оцінюванню творчих здобутків його провідних представників. Осмислюючи у світлі критичного аналізу історії та теорії модернізму у вітчизняному й зарубіжному письменстві явище української літературної дискусії 1925–1928 рр. і предметно розробляючи в українознавчих публікаціях її культурфілософську проблематику, В. Юринець постулював ідею про марксистську критичну думку саме як "марксівську форму філософії культури". Виступаючи за творчий розвиток письменства УСРР у якнайширшому ідейно-художньому контексті кращих надбань світової, головним чином саме європейської, літератури, учений наголосив на виключно важливому значенні письменства, як і наснажуючої його філософською проблематикою літературно-критичної думки, у формуванні соціокультурного буття кожного народу. Апробуючи цю настанову у вигляді серії новаторських літературознавчо-філософських досліджень творчості провідних майстрів модерного вітчизняного художнього слова – В. Винниченка, П. Тичини, М. Хвильового і М. Бажана, В. Юринець розробив на їхніх сторінках літературознавчий складник своєї філософії культури.

Своєрідним вододілом цього етапу виявилось відрядження В. Юринця на згадані наукові конференції в Берліні й Осло, під час якого він відвідав Польщу та Швецію. Ця остання закордонна подорож ученого влітку 1928 р., уже після написання ним тичинознавчої монографії, стала, як впливає із дуже прикметних у всіх відношеннях його "Нотаток мандрівника", потужним каталізатором культурфілософського переосмислення і співставлення В. Юринцем шляхів соціокультурного поступу Західної Європи та СРСР. Після цієї мандрівки, під час якої він виголосив доповіді про зумовленість вітчизняним соціокультурним розвитком у ХХ ст. шляхів становлення модерного, авангардного українського письменства, учений оприлюднив у публікаціях в альманасі "Літературний ярмарок" і статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" центральні складники своєї культурфілософії: концепцію "марксівської форми філософії культури" та вчення про "тип соціалістичної культури". Специфіка ідейно-світоглядного становлення В. Юринця протягом цього етапу яскраво відображена в культурфілософському співставленні германського та слов'янського шляхів історичного розвитку. Змальовуючи позитивний образ "модерної промислової Німеччини", він протиставив йому Польщу, що "тоне в традиції середньовіччя", і, зауважено, СРСР у вигляді ряду системних недоліків радянського соціалістичного будівництва.

Одну з головних підстав такої позиції ми вбачаємо в феномені "інтелектуального германоцентризму" В. Юринця, зумовленому специфікою його особистісного розвитку – соціалізації, в австрійському та німецькому – німецькомовному й німецькокультурному, науковому та культурному ціннісно-світоглядному полі, зокрема як студента провідних університетів Австро-Угорщини й Німеччини. У "Нотатках мандрівника" вчений промовисто засвідчив не раз виявлену ним до того органічну відмінність його моделі світобачення – західноєвропейської, постреформаційно-модерної, із її визначеністю як "буржуазним ідеалізмом" і "стихією загальної конкуренції", так і "пошаною одиниці", "почуттям обов'язку", від радянської моделі з усією її передреволюційною ідейною спадщиною. Заявлена В. Юринцем у "Нотатках мандрівника" ідея потреби у взаємозбагачуючому системному діалозі між науковцями УСРР і Західної Європи,

насамперед Німеччини, під знаком якого пройшла вся його науково-педагогічна діяльність 20–30-х рр. ХХ ст., знайшла оригінальне втілення в публікаціях у альманасі "Літературний ярмарок" у формі уявного літературознавчо-культурфілософського діалогу між, з одного боку, рядом класиків світового письменства – Й. Гете, Д. Конрадом, В. Уїтменом, О. де Бальзаком, Ч. Діккенсом і Стендалем, і, з іншого боку, групою знаних літераторів УСРР

Досить промовисто, на наш погляд, оминаючи увагою є цій і майже в усіх інших публікаціях кінця 20-х рр. ХХ ст. історію російських дорадянських і радянських науки, культури та суспільно-політичного життя та, водночас, уводячи читачів до світів соціокультурного буття передусім Німеччини, а також Австрії, Франції, Великої Британії, Нідерландів, Польщі, і інших країн Західної й Центральної Європи, В. Юринець творчо сполучив у контексті своїх культурфілософських візій здобутки різних, не в останню чергу й найбільш "ідеалістичних" та "антимарксистських", наукових підходів. Показовим прикладом цього є, на наш погляд, тичинознавча праця вченого. Однією з головних ознак наукового пошуку В. Юринця в ній, як, власне, і в усьому його науковому доробку 20–30-х рр. ХХ ст., є наскрізна ідейна тенденція публічно, але переважно позірно поставленого під знак марксизму й "радянськості" проукраїнського патріотичного, чималою мірою європоцентричного, власне європейського – виразно модерністського ідейно та стилістично, прочитання й осмислення історії вітчизняних націо-, державо- й культуротворення. Це, на наш погляд, була докладно продумана тактика наукового пошуку й, по суті, стратегія духовного буття В. Юринця за умов сталінської диктатури – його напівприховано-опозиційна інтелектуальна і, власне, громадянська позиція.

Вона стала однією з підстав антиюринцівської кампанії в УСРР у першій половині 30-х рр. ХХ ст., на яку і припав завершальний етап розвитку тематики наукового пошуку вченого – "вуамлінівський" період досліджень з історії зарубіжної й української філософії та природничо-наукової думки від античності до модерну. У 1931–1933 рр. В. Юринцем були написані його останні українознавчі публікації – статті "Поворот на філософському фронті" (1931) та "Український філософський фронт"

(1932), а у виданні "Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.)" (1932) вміщено його виступ на "філософському диспуті" в УІМЛ. У цей же час побачили світ і вісім інших публікацій ученого. Крім написаної ще в 1929 р. статті "Криза в сучасній буржуазній фізиці в освітленні лєнінового етапу філософії марксизму" (1932), він опублікував відділ "Матеріалістична діалектика як філософська наука" і розділ "Діалектичний матеріалізм і фізика" у виданні [127] і п'ять статей: "Про книгу Макса Адлера "Підручник матеріалістичного розуміння історії" (1932), "Проти ворожої контрабанди на фронті марксистсько-лєнінського природознавства " (1932) (у співавторстві), "Б. Спіноза (1632–1932)" (1932) (у співавторстві), "Філософська генеза Маркса" (1933) і "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму" (1933).

У цих останніх, не менш фахових і ґрунтовних, ніж попередні, наукових працях, створених у розпал спрямованої проти нього вищим партійним керівництвом СРСР і УСРР офіційної кампанії, В. Юринець, засуджуючи "деборіанство" та себе, як його представника, продовжував залишатись на позиціях "діалектиків" і популяризувати здобутки західноєвропейської гуманітаристики першої третини ХХ ст. Проводячи кризь аналіз концепцій згаданих ним у виданні [127] більш ніж п'ятдесяти зарубіжних мислителів від античності до модерну, головним чином панорамне висвітлення вчення Г. Гегеля, ідею діалектичного формування наукової думки, він показово ілюстрував її на прикладі еволюції марксизму у двох своїх останніх статтях, які є шедеврами марксознавства УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Повсякчасно прагнучи долучати читацьку аудиторію до нових здобутків "буржуазних" наукового, культурного й громадського життя Центральної й Західної Європи на найширшому обсязі ідей і вчень західноєвропейських літератури, філософії та суспільно-політичної думки від Просвітництва до модерну й, водночас, актуалізуючи її увагу до вітчизняних філософії і письменства ХІХ – першої третини ХХ ст. у контексті української літературної дискусії 1925–1928 рр., В. Юринець сформулював принципово відмінне від втіленого сталінським режимом у життя у СРСР власне культурфілософське бачення соціалістичного майбуття людства.

2.2. Філософія культури В. Юринця

2.2.1. Філософія культури В. Юринця в контексті філософської та культурфілософської думок модерну

Докладне попереднє вивчення наукового дообку В. Юринця й завершує його послідовне виконання комплексного міждисциплінарного аналізу основних напрямів наукового пошуку вченого й етапів його ідейно-світоглядної еволюції здійснювались нами у світлі системного критичного пересмислення історії українських радянських філософської і культурфілософської думок першої третини ХХ ст. Співставлення результатів цього юринцезнавчого пошуку з підсумками здійсненого нами дослідження вітчизняних соціалістичних утопій 20-30-х рр. ХХ ст. у культурно-мистецькому житті Радянської України й наукової спадщини діячів "філософського фронту" УСРР того самого періоду дозволило прийти до висновку про виняткове значення В. Юринця в розвитку вітчизняних радянських філософії та культурфілософії епохи "Розстріляного Відродження". На наш погляд, цей учений був, власне, єдиним представником філософської думки УСРР згаданої епохи, який, у контексті аналізу проблематики філософії й ряду інших гуманітарних наук на основі сполучення підходів марксизму-ленізму й численних течій, напрямів і шкіл західноєвропейської, головним чином саме німецької, філософської думки ХІХ – першої третини ХХ ст., розробляв власну філософію культури. Наскрізою тенденцією її розбудови стала, по суті, виняткова для "філософського фронту" УСРР спроба В. Юринця визначити культурфілософське бачення соціалістичної культури на підставі синтезу ідей марксизму та європейської філософії модерну.

Виходячи з підсумків розгляду культурфілософії вченого, пропонуємо її поділ на такі умовні складові: 1) осмислення основних тенденцій українського й зарубіжного культуротворення від первісності до модерну; 2) інтерпретування марксистської історико-матеріалістичної концепції в контексті аналізу марксизму

та класичних учень XVII–XX ст. про суспільство, державу й право; 3) визначення засад вчення про марксистську критичну думку як "марксівську форму філософії культури" та вчення про форму художнього твору у світлі дослідження історії й теорії вітчизняних і зарубіжних письменства й літературознавства; 4) розробка вчення про "стоїчну" і "гедонічну" форми майбутньої "соціалістичної культури". Попередньо проведене у всіх чотирьох циклах наших юринцезнавчих публікацій, головним чином у статтях [65, 66, 67, 68], комплексне вивчення всіх цих складників культурфілософії В. Юринця дозволяє стверджувати, що їх розробляння тривало під доволі потужним впливом широкого спектра зарубіжних і вітчизняних культурфілософських ідей і вчень середини XIX – першої третини XX ст. Розбудовуючи власну філософію культури на історико-матеріалістичному вченні засновників марксизму, він докладно осмислював його крізь призму культурфілософських концепцій: провідних радянських і зарубіжних апологетів К. Маркса та Ф. Енгельса; засновників неогегельянства, психоаналізу, інтуїтивізму, "філософії життя" й ряду відомих українських мислителів модерну.

На наш погляд, одним із чи не найголовніших завдань комплексного дослідження філософії культури вченого є постановка та висвітлення питання про значення для її розробляння марксознавчих студій В. Юринця. Виходячи з докладного розгляду марксознавчого доробку вченого, вважаємо за необхідне вказати на явну, із нашого погляду, "неканонічність" тлумачення ним постулатів марксизму порівняно із його інтерпретуванням у радянській, головним чином саме сталінській, науковій традиції. Виконане нами системне вивчення наукових досягнень В. Юринця переконливо засвідчує, на наш погляд, його докладне знайомство під час навчання у вищих Австро-Угорщини й Німеччини як з основними науковими ідеями К. Маркса та Ф. Енгельса, так і з достатньо широким спектром ідей і вчень їхніх вітчизняних і зарубіжних ідейних попередників, апологетів і опонентів. Однак їхнє системне осмислення вчений розпочав лише під час "московського" періоду, у контексті ознайомлення з науковим доробком: Г. Плеханова, О. Богданова, В. Леніна, М. Бухаріна, Й. Сталіна та А. Деборіна, за умов тісної тривалої співпраці з

останнім і "деборінською школою". Один із, по суті, найавторитетніших марксознавців "філософського фронту" УСРР тих десятиліть, який виявив ґрунтовну обізнаність із майже всім відомим тоді науковим доробком К. Маркса та Ф. Енгельса, В. Юринець, проте, дуже побіжно розкрив внесок провідних радянських теоретиків марксизму до нього.

Високо оцінюючи, хоч і відносно принагідно розглядаючи, наукові здобутки В. Леніна у статтях "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" та "Наука в СРСР у перше десятиріччя Жовтня", він, разом із тим, розкритикував у них і у статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму "богдановський соціоморфізм", як-от зауважив, що "Богданов тільки формально виходить із Маркса". В останній із цих публікацій В. Юринець також піддав критиці історико-матеріалістичну концепцію М. Бухаріна, однак згодом у статті "Наука в СРСР у перше десятиріччя Жовтня" досить позитивно оцінив його внесок до марксистської думки. Не меншу увагу в цій же статті він приділив і А. Деборіну, роль якого в розроблянні діалектичного матеріалізму високо відзначив ще в рецензії [350]. Однак найактивніше в полі зору В. Юринця з-поміж усіх згаданих теоретиків марксизму перебувала постать Г. Плеханова – марксистського "класика мистецької аналізи", тоді як майже цілком проігнорованими у його дослідженнях, що показово, залишились постать і науковий доробок Й. Сталіна. У всіх цих публікаціях В. Юринець, на наш погляд, доволі недвозначно засвідчив свою приналежність, як філософ, до антисталінського кола російського й радянського марксознавства, виразно тяжіючи до культурфілософських ідей плеханівсько-ленінсько-бухарінської марксистської традиції.

Публічно засуджуючи у 30-х рр. ХХ ст.: "скочування" Г. Плеханова до "фюрерівського споглядального матеріалізму", "механістичну суть" у "концепції історичного матеріалізму" М. Бухаріна й "антиленінські позиції" "деборінців", він був змушений до цього вже початком тоді антиюринцівською кампанією – процесом його критики та засудження в УСРР. За кілька років до того вчений, проте, не раз дуже високо оцінював їхній внесок до розроблення марксизму і, у тому числі, культурфіло-

софії К. Маркса та Ф. Енгельса, активно задіюючи здобутки Г. Плеханова, М. Бухаріна й А. Деборіна в контексті розбудови власної філософії культури. Крізь призму комплексного аналізу естетики Г. Плеханова в найгрунтовнішій у філософській думці УСРР тих десятиліть плехановознавчій розвідці В. Юринець докладно розглянув ідейно-художні пріоритети західноєвропейського культуротворення модерну. Розглядаючи культурфілософські ідеї Г. Плеханова, учений, водночас, спирався у виконаному ним у статті "Наука в СРСР у перше десятиріччя Жовтня" оцінюванні історії СРСР на культурфілософське вчення М. Бухаріна. Зауважуючи, що саме М. Бухарін у праці "Теорія історичного матеріалізму", яка "створила епоху" в радянській філософії, дав "основну канву для роботи в цьому напрямкові", В. Юринець високо оцінив здобутки А. Деборіна на ниві дослідження "історії діалектики" і критики фрейдизму. Водночас, незважаючи на ряд поодиноких, хоч і високих, оцінок Й. Сталіна як політика й науковця у трьох статтях 30-х рр. ХХ ст., учений залишився його прихованим принциповим ідейним опонентом.

Проводячи крізь увесь власний науковий пошук тлумачення історичного матеріалізму не з мілітаристської – сталінської, а близької за духом до європейської соціал-демократичної – гуманістичної, або, як визначили її у 30-х рр. ХХ ст. критики В. Юринця, "ревізійністської" позиції, він очікував на пов'язаний ним зі "створенням дійсно глибокої пролетарської соціалістичної української культури" "марксистський філософський ренесанс" в УСРР. Підтримуючи критику і радянських – "опортуністичних", і зарубіжних – "буржуазних", "ревізійністів", В. Юринець, проте, часто піддавав прихованій критиці фальсифікування марксистизму-ленінізму офіційною наукою у СРСР. Так, ще на початку "московського" періоду, вчений привернув у статті "Фрейдизм і марксизм" увагу до твердження Ф. Енгельса, що історичний матеріалізм не має бути якоюсь схематичною загальною формулою, що повинна визволити від тяжкої та впертої дослідницької роботи. П'ять років потому – на початку "харківського" періоду, і не раз згодом, В. Юринець знову-таки позиціонував своє принципове бачення марксистського вчення, наголошуючи на неприпустимості його вульгаризування. Уже в

статті "З нагоди нашої літературної дискусії" він зауважив, що система марксистського методу є дуже складною, а марксист-и – аж ніяк не "плоські утилітаристи", а діалектики і практики. Згодом, у статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму", В. Юринець виступив, за його словами, проти хибного тлумачення історичного матеріалізму як сукупності замкненої системи знання, а не методології історичного досвіду.

Визнаючи в монографії "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" марксизм за "відбиття найскладнішого процесу, що охоплює найширші маси з мільйонами ниток взаємин" – "складну наукову структуру", що "має свої кам'яні башти, які можна здобути тільки великим трудом", він невдовзі – у передмові до розвідки "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" П. Демчука, визнав це вчення за "найвищу ідеологічну цитадель", без оволодіння якою є неможливим "ніяке тривке культурне будівництво". Актуалізуючи це питання і в серії своїх публікацій у "Літературному ярмарку", В. Юринець у "Діалозі другому" промовисто, навіть виклично, наголосив на очікуванні появи "вільного працівника безклясового суспільства" з "глибоким знанням ленінізму", і "не в певних догматичних засохлих вже схемах", а саме "в його діалектичній, животворчій гнучкості". Одним із заключних акордів розвитку В. Юринцем у перших роках епохи реконструкції виразно "діалектичного" – явно антисталінського, погляду на марксизм-ленінізм, є таке відверто опозиційне стосовно справжньої офіційної позиції радянської науки щодо цього вчення тлумачення його сутності у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")": "Бо й філософія марксизму – це не якась штивна, змертвіла система, а активний процес, власне філософування, коли під цим словом не розуміти, зневажливо, пустої балачки, якій не відповідає ніяке напруження думки" [362, 113].

Варто відзначити, що в численних, передусім основних марксознавчих, працях ученого "харківського" періоду яскраво відображено його ґрунтовне знайомство з філософським доробком та культурфілософськими пошуками провідних представників

лівогегельянства – "Гегелівської лівіци": Б. Бауера, Д. Штрауса, М. Штірнера, – і, головним чином, Л. Фейербаха. Докладно простежуючи у статтях "Німецька ідеологія" Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" та "Філософська генеза марксизму" вплив його вчення, як-от осмислення понять "самовідчуження", "оречевлення" і "фетишизація", на історико-матеріалістичне вчення К. Маркса та Ф. Енгельса, В. Юринець ретельно висвітлив культурфілософський зміст "Фоєрбахової антропології". У зв'язку з її дослідженням учений не раз згадував у своїх розвідках, зокрема у праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" і статті "Значення "Німецької ідеології" Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму", про "сонячні концепції фейєрбахіянської школи", передусім про філософські та культурфілософські ідеї і вчення провідних ідеологів "істинного соціалізму" М. Гесса та К. Грюна. Крім цих двох мислителів, наукові погляди яких, як і вчення Л. Фейербаха, справили, із нашого погляду, вагомий вплив на тлумачення В. Юринцем настанов історичного матеріалізму та розроблення вчення про "тип соціалістичної культури", певне значення для його культурфілософського пошуку мав і "неомарксизм".

Вдаючись у статтях "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" й "Німецька ідеологія" Маркса і Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" до критичного розгляду наукових поглядів ідеологів "неомарксизму" Ж. Сореля та Л. Бжозовського, В. Юринець звернув окрему увагу на їхні культурфілософські ідеї. Пояснюючи "антимарксистські" "теорії" "утопії" й "міту" Ж. Сореля, якого він до того звинуватив у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" у створенні "легенди про Леніна, як нового Петра Великого", вчений закинув цьому ідеологу "неомарксистської школи серед синдикалістів" і викривлення марксистського історико-матеріалістичного вчення шляхом переходу "з рейок історичного монізму" "на рейки еклектичної теорії чинників". Закидаючи Л. Бжозовському, як "польському підголоску" Ж. Сореля і "теоретику польського "європейського" націоналізму", перенесення "теорії міту" на "польський ґрунт", В. Юринець вказав на те, що цей мислитель прагнув у "ідкій праці "Анти-Енгельс" "підірвати

підстави революційного марксизму" і "створити для польської нації соціальний міт", що його складниками стали б ідеї: французького синдикалізму, "польської романтики", як-от "спеціально Міцкевича, Норвіда й Мохнацького", і "сучасного неокатолицизму" та "польського традиціоналізму". Пояснюючи засади марксизму з позиції "неомарксизму", він, власне, вказав на одну зі своїх ранніх спроб верифікувати ідеї К. Маркса й Ф. Енгельса крізь призму вчень цих їх апологетів.

Досліджуючи філософію культури марксизму в контексті її осмислення у світлі ідей молодогегельянства, "істинного соціалізму" й "неомарксизму" ще на студентській лаві, В. Юринець, на наш погляд, саме тоді – у 10-ті рр. ХХ ст., розпочав активно продовжене ним згодом – протягом "харківського" періоду, докладне знайомство з культурфілософськими ідеями провідних західноєвропейських "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму. Особливої уваги заслуговує вже частково висвітлене в попередньому розділі критичне дослідження вченим ідей і вчень теоретиків німецької соціал-демократії й II Інтернаціоналу Е. Бернштейна та К. Каутського і провідних ідеологів австромарксизму О. Бауера й М. Адлера. Вбачаючи у статті "Останнє слово ревізіонізму Кавтського" вагомий підсумок понад десятирічного ознайомлення вченого з "кавтськіянством", ми, водночас, оцінюємо її як головний здобуток розгляду В. Юринцем культурфілософії К. Каутського на основі його фундаментальної праці "Матеріалістичне розуміння історії". Показово, що він визнав цю працю за "найкращий символ розкладу II Інтернаціоналу", а невдовзі – у публікації "Про книгу Макса Адлера "Підручник матеріалістичного розуміння історії", поставив поруч із нею й згадану працю М. Адлера, яку визнав за "біблію" сучасного соціал-фашизму". Водночас, В. Юринець долучив до цих двох розвідок, як "робіт", у яких "синтезовано основні погляди соціал-фашизму", і монографію "Марксистська теорія історії суспільства й держави" Г. Кунова.

Неодноразово предметно висвітлюючи ці версії історичного матеріалізму в другій половині 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст., він, що показово, звернув особливу увагу на критичне оцінювання К. Каутським, М. Адлером і Г. Куновим засновків

історико-матеріалістичної концепції К. Маркса і Ф. Енгельса та її тлумачення В. Леніним. Приділяючи не меншу увагу соціологічним і культурфілософським концепціям і трьох інших широківідомих німецьких мислителів модерну – М. Вебера, В. Зомбарта й, особливо, М. Шелера, В. Юринець знову акцентував тему критичного перегляду ними історико-матеріалістичного вчення засновників марксизму. Представницький перелік апологетів К. Маркса, Ф. Енгельса та їхніх критиків, ідеї та вчення яких були осмислені вченим у його культурфілософських роздумах, продовжують імена знаних науковців модерну Г. Кельзена, Ф. Тьонніса та Р. Штамлера. Вказуючи у статті "Фройдизм і марксизм", що для першого – "віденського теоретика права і університетського колеги Фрейда", диктатура пролетаріату – це є "форма державного утиску", яка "не відрізняється від якої завгодно буржуазної диктатури", В. Юринець невдовзі провів чітку межу між баченням історії людства ідеологами "революційного марксизму" й авторами монографій "Спільнота й суспільство" Ф. Тьоннісом і "Господарство та право з погляду матеріалістичного розуміння історії" Г. Штамлером. На наш погляд, ця тенденція засвідчує визнання ним відкритості марксизму для критичного переосмислення.

Не менш показовим прикладом послідовного проведення В. Юринцем цієї тенденції також є й пояснення ним історико-матеріалістичного вчення засновників марксизму в світлі оцінки культурфілософських концепцій кількох відомих українських мислителів модерну. Висвітлюючи у статті "Німецька ідеологія" Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" "критику історичного матеріалізму" в праці "Теоретичні основи марксизму" одного з теоретиків "легального марксизму" М. Туган-Барановського, учений розглянув його думку, що "між Марксом і Енгельсом існували різниці й то принципові щодо розуміння основної пружини історичного процесу". Особливої уваги заслуговує попередньо розглянуте нами вивчення В. Юринцем наукових поглядів відомих апологетів марксизму В. Винниченка, М. Хвильового та Д. Донцова, які розробили оригінальні культурфілософські концепції. Тримаючи в полі доволі активної уваги в українознавчих публікаціях

ідейні настанови теоретика "українського марксизму" В. Винниченка, він, однак, значно показовіше актуалізував під час основної фази його культурфілософського пошуку вчення провідних ідеологів вітчизняних націонал-комунізму й націонал-патріотизму М. Хвильового та Д. Донцова. В. Юринець, по суті, не раз засвідчив дуже неоднозначне ставлення до їхніх концепцій, сполучаючи їх позірне публічне засудження з, власне, прихованим конструктивно-полемічним переглядом.

Беручи дієву участь у розпочатій 1926 р. Політбюро ЦК КП(б)У кампанії публічних критики й засудження М. Хвильового як розробника української версії "антимарксистської та антиленінської теорії боротьби двох культур", він присвятив статтю "З нагоди нашої літературної дискусії" критичному аналізу його вчення. Гостро засуджуючи розроблені М. Хвильовим у циклах памфлетів "Камо грядеши", "Думки проти течії" й "Апологети писаризму" засади його культурфілософії, як-от: учення про "тип громадської людини", концепцію "азіатського ренесансу" й теорію пролетарського мистецтва, учений відкинув культурний європоцентризм М. Хвильового. Обстоюючи виключність російського вектору соціокультурного життя УСРР, В. Юринець підкреслив: "Ні, тов. Хвильовий, рвати з Москвою ми не будемо. Вона останеться серцем пролетарських республік, ідеологічною батьківщиною всіх працюючих. 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" [364, 193]. Уже невдовзі відмовляючись від, по суті, лише маскуючого його справжню позицію декларування цієї промосковської суспільно-політичної орієнтації, він прямо солідаризувався із засадами української націонал-комуністичної культурфілософії М. Хвильового.

Критикуючи "європейський захват" М. Хвильового, який "бачить Європу взагалі", не зауважуючи, проте, "її класової структури, внутрішніх протиріч", і, водночас, приховано підтримуючи його гасло "перешикуватись психологічно по-

європейськи", перейти до європейських "культурних цінностей" від "душної атмосфери наших доморослих традицій" та "скерувати ручаї європеїзму на засохлі левади пролетарської культури", В. Юринець відзначив те "велике завзяття", із яким М. Хвильовий прагне "здвинути з місця проблему нашої нової культури". Піддаючи гострій критиці вже у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" розроблене М. Хвильовим у циклі памфлетів "Думки проти течії" філософсько-антропологічне вчення про "ідеал громадської людини" як, власне, рушійний чинник розвитку надбудови і її активно-перетворюючого впливу на економічний базис, В. Юринець невдовзі, по суті, прямо солідаризувався з ним у контексті вивчення засад історико-матеріалістичного вчення. Звертаючи у цій публікації окрему увагу на визначення М. Хвильовим "психологічної Європи" – "громадської людини", як *"живої людини, з її мислями, з її волею, з її хистами"*, – *"європейського інтелігента у найкращому розумінні цього слова"*, чи *"доктора Фауста, коли розуміти його як дотитливий людський дух"*, учений згодом висунув у "Діялозі другому" співмірний із цим типом "чорнокнижника із Вюртемберга" образ "пролетарського Лесінга" як "тип вільного працівника безкласового суспільства".

Проводячи у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" ідею вітчизняного державотворення в СРСР – "український ренесанс, оснований на побіді праці", В. Юринець спочатку поставив його під знак радикального протиставлення всій "буржуазній" культурі культури нової – "соціалістичної", і відкинув будь-яку спадковість між буржуазною та пролетарською культурами. Невдовзі, у тичинознавчій монографії, він, що показово, цілком суголосно із ученням М. Хвильового про "психологічну Європу", відзначив, що "ніщо з попередньої культури, що було справжньою культурою, не повинно зникнути для пролетаріату". Однак у своїй головній хвильовознавчій розвідці – статті "М. Хвильовий як прозаїк", В. Юринець був змушений визнати М. Хвильового за автора ідейно спорідненої із "філософією фашизму Донцова" "теорії фавстівської західноєвропейської культури" й засудити її. Не менш гостро критикуючи у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" головні ідеї праці "Націоналізм" Д. Донцова, він, проте, підтримав критичне оцінювання ним віт-

чизняного суспільно-політичного руху ХІХ – початку ХХ ст. Закидаючи "теоретику колишнього РУП" засудження з позиції "чоловічої філософії західних рас" українців як "плебейської нації" й визнаючи за цілковито неприйнятну для них "західну орієнтацію Донцова", В. Юринець, на наш погляд, завуальовано підтримав останню, у її тлумаченні українським націонал-комунізмом, і гостру критику автором "Націоналізму" "більшовицького державницького імперіялізму".

Відзначимо, що визнані В. Юринцем у статтях "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" та "М. Хвильовий як прозаїк" за теоретичні джерела систем Д. Донцова та М. Хвильового зарубіжні філософські і суспільно-політичні вчення, передусім концепції Ф. Ніцше й О. Шпенглера, справили, як впливає з наших досліджень, значний вплив на формування світогляду самого вченого на початку ХХ ст. Уже перші публікації В. Юринця "харківського" періоду, а саме: українознавчі розвідки 1926 р. і, разом із тим, марксознавча, кантознавча та плеханознавча статті 1927 р., засвідчили його зацікавлення вивченням культури на засадах і в контексті розгляду історико-матеріалістичної концепції засновників марксизму, але за неодмінної умови, наскільки це було тоді можливим у СРСР, збереження творчої відкритості всьому світовому науковому досвідові. У кількох українознавчих публікаціях В. Юринця останньої третини 20-х рр. ХХ ст. як-от статті "М. Хвильовий як прозаїк" і тичинознавчій монографії, наведено ряд визначень культури, які, на нашу думку, засвідчують принципове бажання вченого досліджувати це явище на перетині марксистського та, разом із тим, інших, зокрема психоаналітичного й інтуїтивістського, векторів культурфілософського аналізу. Одним із найдокладніших із них є наведене в статті "М. Хвильовий як прозаїк", у якому розкрито марксистське розуміння матеріальної й духовної культур.

Виходячи в цьому визначенні з настанов історико-матеріалістичного вчення про економічний базис і надбудову, В. Юринець наголосив: "В болочій, повній катаклізмів, еволюції, чоловік виділився з світу тварини, створив собі другу, штучну природу, технічне середовище, яке стало двигачем його історичного процесу; ця технічна структура, цей складний світ суспіль-

них взаємовідношень створює відповідну ідеологію, але раз витворена ідеологія впливає навпаки на долю економіки; вона не може створити її, але може прискорювати або гальмувати темп її розвитку, зусилювати або підривати її успішність" [373, 253]. Вказуючи уже в тичинознавчій розвідці, що культура, як така, "взагалі була завжди певним творенням штучного середовища, проти сліпих сил природи" – "творенням історичної людини з людини зоологічної", В. Юринець, разом із тим, побіжно засвідчив у іншому тлумаченні культури, на прикладі постаті П. Тичини, "як лірика вищої форми", глибоке знайомство з інтуїтивізмом і психоаналізом. Визнаючи цього поета за найактивнішого "серед сучасних українських поетів", з огляду на його "безнастанну напружену боротьбу", саме "під прапором культури", "із стихійним ліризмом" і "безвільним розпливанням як основним духовним станом", він зауважив, що "поняття культури включає в себе ідею розумової праці" як "свідомого приглушення природних згуків, що таяться десь у підсвідомих глибинах душі".

На наш погляд, у цих рядках, як і в численних культурфільософських роздумах В. Юринця "харківського" періоду, яскраво відображене його серйозне тривале зацікавлення вченнями З. Фрейда й А. Бергсона, першому докладному висвітленню засад яких у філософській думці УСРР якраз і було присвячено статтю "Фройдизм і марксизм". Пропонуючи у ній системний аналіз праць З. Фрейда, зокрема: "Несвідоме: наука про неврози", "По той бік принципу насолоди", "Тотем і табу", "Я та Воно", і ряду розвідок його учнів, передусім "Психоаналіз та соціологія, причинки до психології мас і суспільства" А. Кольная, учений комплексно дослідив основні етапи еволюції фрейдизму, у тому числі навів свою реконструкцію "метафізики" З. Фрейда й розглянув його погляди та погляди його апологетів на історію й теорію культури. У тій же статті, а згодом у ряді інших, як-от "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" і "Про механічний і діалектичний матеріалізм", В. Юринець звернув особливу увагу на вчення А. Бергсона, якого він визнав за "найяскравішу фігуру сучасної буржуазної філософії", що "намагалася підірвати теорію абсолютного детермінізму". Присвячуючи

окрему увагу критичному аналізу головних ідей його найвідоміших праць "Матерія і пам'ять" і "Творча еволюція" – учень про інстинкт, інтуїцію, інтелект і "життєвий порив", В. Юринець розкрив їх саме в контексті чергового переосмислення засад вчення К. Маркса та Ф. Енгельса.

Часто аналізуючи у своїх розвідках здобутки класичного психоаналізу й інтуїтивізму в царині вивчення психології, В. Юринець не лише докладно висвітлював їх, а й активно задіявав у своєму науковому пошуку і не раз закликав своїх колег до того ж. Відзначаючи ще в статті "Фройдизм і марксизм" значну роль "Фройдової теорії", як "останнього слова сучасної психіатрії", у розвитку науки модерну, як-от відкриті її автором "безперечно-наукові істини", і, водночас, вдаючись до системного критичного аналізу класичного психоаналізу, він, водночас, досить промовисто зауважив: "Досі непомітно в нашій марксистській літературі слідів глибшого вивчення Фройда, широкого знайомства з фройдистською літературою..." [387, 103]. Шістьма роками пізніше, в опублікованій ним уже на початку епохи реконструкції статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", В. Юринець дуже відверто закинув загалу письменників УСРР "нехтування психологізмом" – відсутність "знання й примінення фройдизму", та вкотре засвідчив його вплив на свої наукові, зокрема культурфілософські, погляди: "Науковою психологією вже давно покинений погляд про чисто поверхове, по відношенню до глибших покладів психіки, значення форм асоціації ... поза й попід цією шабляновою схематикою вона дошукується глибших причинових зв'язків і то часто таких, які лежать нижче звичайної свідомости, в темних свічадах підсвідомости або автоматизмах, витворених довгою суворою школою соціальної дисципліни..." [362, 107–108].

Послідовно широко висвітлюючи та глибоко досліджуючи чималий, здебільшого так і не перевиданий у СРСР, науковий доробок майже тридцяти найвідоміших філософів Німеччини модерну у світлі марксистсько-ленінського вчення, В. Юринець відзначив значущість їхніх постатей у світовій науці й досить плідно, хоч і не без вимушених ідеологічних застережень, використав здобутки ряду цих учених у своєму культурфілософському пошуку.

На окрему увагу заслуговує зацікавлення вченого спадщиною засновників "філософії життя", у першу чергу вченнями Ф. Ніцше й О. Шпенглера, роздумами про місце та роль першого з яких у історії філософії й, у цілому, у західноєвропейській культурі епохи модерну, просякнута більшість публікацій В. Юринця 20–30-х рр. ХХ ст. Починаючи від статті "Фройдизм і марксизм", де проведено ряд цікавих паралелей між ученнями Ф. Ніцше та З. Фрейда, як-от відзначено "схожість настирливої тяги до повторення з ідеєю Ніцше про поворот рівного" й "розпучливий галас Ніцше про декаданс", і закінчуючи статтею "Український філософський фронт", де наголошено, що "справа в Ніцше не йшла про знищення релігії, а про нове "богобудівництво", В. Юринець досить часто повертався до ідей автора "Так казав Заратустра". Продовжуючи у цих статтях один із головних аспектів своєї культурфілософської думки початку ХХ ст. – ніцшеанський, він розвинув у його контексті роздуми про кризу капіталістичного устрою й західноєвропейського соціокультурного буття модерну.

Заперечуючи в тичинознавчій праці "соціологічні висновки" добре знаної ним із юнацьких років висунутої Ф. Ніцше "концепції грецької культури", і, разом із тим, акцентуючи увагу на "теорії антихристиянства Ніцше", згаданій у своїх же ранніх віршах, В. Юринець не раз вказав на суперечливість ідей Ф. Ніцше саме як "герольда войовничого імперіялізму", "в філософській фізіономії" якого "найпотужніше й найпластичніше зосередились усі протиріччя психології імперіялістичної буржуазії". На думку вченого, Ф. Ніцше виступав як "вістун нового Заратустри і "надчоловіка" – "уосіблення сучасного капіталістичного підприємця", і "дуже часто потрапляв на шляху свого розвитку на манівці одчаю, симпатій до декаденства". Зауважуючи у статті "Значення Плеханова для марксівської соціології мистецтва", що Ф. Ніцше – це, за Г. Плехановим, "апостол воюючого імперіялізму", В. Юринець розкрив у світлі цієї тези власне бачення "загадки" німецького мислителя: "І теорія діонізійського начала й трагічного характеру грецької думки, критика інтелектуалізму Сократа й декадансу Платона, при одночасному вивищенню досократівської філософії і апофеоз ясної рішучості класичного стилю, й amor fati й генеза християнства й відтіню-

вання аморального, злочинного італійського ренесансу на тлі сентиментально-нечистоплотної німецької реформації, усі ці рядки думок тяжили до одного центру: виправдати кроволитство імперіалістичної blonde Bestie" [366, 99].

Вбачаючи у Ф. Ніцше "вірного сина буржуазії, але й в рного дослідника її патології", який "боявся" явища "*поширення європейської "душі"*" саме як розвитку в буржуазній культурі "нечуваних здібностей до мімікрії, до "перевтілення" внаслідок її незворотного "позбавлення внутрішнього змісту", В. Юринець не раз висвітлював саме на прикладі автора "Так казав Заратустра" своє бачення сутності світоглядної кризи західноєвропейської культури модерну. Підкреслюючи, що "буржуазна культура", як у "домонополістську епоху капіталізму", так і "в епоху імперіалізму", завжди "була з своєї суті індивідуалістична", як "культура продукуючих конкурентів", а індивідуалізм цей "приймав в ідеології різні форми": від "методичної, загостреної аскези Леонарда да Вінчі" та "повного віри скептицизму де-Карта" до "брутального егоїзму Штірнера" й "індивідуалістичного зоологізму Ніцше", він визнав останнього з них за "амулет буржуазної думки" "у фашистську епоху європейської історії" і за одного з провідних представників "напряму антипролетарського активізму" в західноєвропейських культурі й суспільно-політичній думці. Не раз проводячи показові паралелі між ідейно-світоглядними настановами відомих діячів вітчизняної культури модерну, якот: М. Євшана, А. Товкачевського, О. Кобилянської, В. Винниченка, П. Тичини, Д. Донцова, і вченням Ф. Ніцше, В. Юринець, разом із тим, визнав ніцшеанство за складник філософії ідейно близького йому українського модернізму.

Повертаючись у статті "Український філософський фронт" до розпочатого в публікації [384] аналізу цієї теми, а саме тези про зумовленість критики соціалізму в праці "Утопія і дійсність (До характеристики української інтелігенції)" А. Товкачевського ідеями Ф. Ніцше, він зауважив, що в цьому, відомому йому ще з 10-х рр. ХХ ст. "модерністичному маніфесті Товкачівського", якраз і "зформульовано" "українське ніцшеанство". Оцінюючи його, В. Юринець зауважив: "Українське ніцшеанство перейняло від Ніцше гасло конструктивної людини, що його серед чис-

ленних звалищ, вагань і теорій Ніцше будував із сциєнтифічних ідей ренесансу та картезіанського механіцизму, як патосу холодної науковости (в протывагу неясним і м'якотілим півтіням німецької ідеалістичної філософії, від Ляйбніца); конструктивної людини, як архівзору сучасного капітана індустрії, з позитивним відтіненням чисто розбишацьких моментів, отже, взору архідільця, який так легко могли сприйняти українські апологети капіталістичних авантюристів ... як у Ніцше, так і в українських модерністів продиралися на поверхню "дві душі" капіталізму ("З журбою радість обнялася", так назвав свою збірку Олень, дон-Кіхот українського мішанства); і дійсно, побіч діонісійського співу біологічного оптимізму надморальної конструктивної людини йде в них квиління, плач буржуа над тим, що не все йде гаразд у цьому світі, виступає психічне поранення від виступу пролетаріату, чуються прокльони революції і відповідна філософія символізму, містицизму, культ Метерлінка" [385, 186].

Не припиняючи, як, зокрема, і його учень П. Демчук, актуалізувати ідеї Ф. Ніцше у філософській думці УСРР 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. у контексті власного культурфілософування, В. Юринець не менш активно "легалізував" у своїх публікаціях цих років, у спосіб частого критичного її оцінювання, філософію культури О. Шпенглера. Наполегливо повертаючись протягом 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. до висвітлення його вчення про "морфологію світової історії", по суті, у кожній третій своїй публікації, учений, на нашу думку, розглядав працю "Занепад Європи" як одну з дуже плідних спроб культурфілософського дослідження історії світової культури. Як чільний представник "філософського фронту" УСРР, В. Юринець досить критично та, однак, що показово, доволі високо оцінював О. Шпенглера як "буржуазного" науковця, прямо визнаючи його за "одного із найвидатніших представників сучасної буржуазної ідеології" та "чутливого дослідника розкладу буржуазії і ярливого його апологета". Така ж виразна подвійність оцінки відзначає й ставлення вченого до праці "Занепад Європи", що її він часто згадував, цитував і коментував, досліджуючи світоглядну кризу культури модерну і в Західній Європі, і в Україні. Із нашого погляду, В. Юринець і П. Демчук були тими єдиними представниками

філософської думки УСРР, які вдалися до прихованого синтезу вчення О. Шпенглера й марксизму.

Розглядаючи, з одного боку, "біологічно-стихійну трактовку історичних явищ" у праці О. Шпенглера як "суто-протилежну марксівській концепції історії", В. Юринець навів ще у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" таку загальну критичну оцінку вчення автора "Занепаду Європи": "До-нцов іде тут по стопах Шпенглера, який говорить, що немає ще історії, як науки, й що його морфологія історії дає початок цій науці. Він каже, що подібно тому, як для всіх інших наук основною категорією є простір, так для науки історії мусить бути нею час, категорія, якої звичайний інтелект збагнути не може. Звідси зовсім інша метода для історичних дослідів – метода інтуїтивна. Цією методою Шпенглер дає у своїй книжці низку характеристик різних культур, як-то: старогрецької, "фавстівської" ... арабської і т. п. Одначе, твереза критика (література про Шпенглера дуже обширна) доказала, що всі ці характеристики з історичною дійсністю нічого спільного не мають. Прекрасні конструкції Шпенглера розсипаються в румовище під ударами аналітичного молота. Цього ніхто не скаже (навіть вороги) про марксистські історичні праці" [387, 214–215]. Поглиблюючи критику філософії культури О. Шпенглера у публікаціях останньої третини 20-х рр. ХХ ст., передусім у шелерознавчій статті, учений вказав на спільну для концепцій О. Шпенглера та М. Шелера засаду "історичного монадологізму".

Убачаючи сутність цієї методологічної настанови в "абсолютному непов'язанні історичних процесів" – у визнанні відсутності "тягlosti й непереривности між окремими культурними структурами", які відрізняються між собою "якістю й суттю", В. Юринець зазначив: "У Шелера виявляється таке ж протиріччя, як у Шпенглера: і він визнає, що не може вивести однієї культурної формації з другої, бо історичні монади не мають – як і лийбніцеві – вікон; але одночасно він хоче дати *загальну морфологію* історії і навіть вважає її створення за найважливішу мету нашого часу. Посередню ланку Шпенглер намагався знайти в своїй теорії чергування культури й цивілізації та в аналогіях культурного розвитку з розвитком і фазами організму" [367, 10].

Повертаючись до цього питання вже на початку 30-х рр. ХХ ст., він підкреслив: "Іноді сучасна фашистська філософія, навпаки, висуває на перший план якість, але якість відриває від кількості, руйнує всякий зв'язок між ними, щоб таким чином історію обернути в ряд абсолютних випаровостей. Ось, наприклад, сучасний апостол фашизму Освальд Шпенглер, у своїй книзі *"Присмерки Європи"* каже таке: кожна історична доба, кожний культурний період творить замкнений для себе якісний світ, не зв'язаний ні з чим попереднім чи майбутнім. Він раптово виникає й раптово гине, уступаючи місце зовсім іншій добі. Тому то й *не може бути ніякої історичної закономірності*, бо історичні доби як абсолютно окремі якості, неспівмірні" [357, 201].

Разом із тим, В. Юринець не раз використав культурфілософські ідеї О. Шпенглера, передусім тлумачення феноменів "культури" й "цивілізації", як важливе джерело вивчення світоглядної кризи модерну, починаючи від статті "Едмунд Гуссерль" і закінчуючи публікаціями [357, 358]. На нашу думку, він не просто згадував погляди автора "Занепаду Європи" на широкий спектр питань історії світових науки, культурно-мистецького і суспільно-політичного життя, але й "легалізував" їх як джерело своєї культурфілософії нарівні з марксизмом-ленінізмом і, що видається нам цілком імовірним, солідаризувався з багатьма висновками О. Шпенглера. Це стосується, власне, не лише критики автором "Занепаду Європи" капіталістичного ладу, а й доволі критичного бачення ним соціалізму як *"форми майбутнього та форми занепаду"*. Показово, що якраз В. Юринець і був першим і, власне, єдиним представником "філософського фронту" УСРР, який ще на початку 20-х рр. ХХ ст. здійснив докладний і відвертий, як на той час, що прямо було поставлене йому згодом опонентами у провину, фаховий аналіз критики марксизму й соціалізму апологетами фрейдизму. Розлого коментуючи у статті "Фрейдизм і марксизм" засудження автором праці "Психоаналіз та соціологія: причинки до психології мас і суспільства" А. Кольнаєм комунізму й анархізму як різновидів "суспільної неврози типа божевільности", учений приділив окрему увагу поясненню в цій праці марксизму як "парафрази капіталістичного мамонізму" й "релігійної параної".

Саме в цій публікації В. Юринець і розпочав гостро засуджений потім його колегами розгляд критичних поглядів західноєвропейських науковців модерну на більшовизм як прояв російського менталітету: "Автор (А. Кольнай – Г. В.) вважає більшовизм за специфічно-російське явище й дає, покликаючися на "глибокі" історико-філософські, "расово-психологічні" дослідження Гессе (Брати Карамазови або загибель Європи ... таке визначення більшовика: більшовик є перехідний тип між європейським пролетарем і "руською душею". Руська ж душа є вираз регреса, повороту до Азійської батьківщини, до праматері (комплекс Едіпа), огида до будь-якої етичної норми, потяг до єдності добра й зла" [387, 142]. Наводячи міркування А. Кольная про те, що "всі соціалістичні рухи" є "регресивні", він прямо узалежнив тлумачення у фрейдизмі соціалізму, саме як "повороту людства до дитинства" й "деградації і розпаду суспільства", від його критики у праці "Занепад Європи", яку визнав за таку, що "не даром написана". Звертає на себе увагу така показова, із нашого погляду, обставина, що згадана стаття – одна з перших публікацій В. Юринця, уже поставлена ним під знак шпенглерівської думки про "низходження" західноєвропейської культури до "цивілізації". Актуалізуючи згодом цю тезу в ряді публікацій середини 20–30-х рр. ХХ ст., він не раз висвітлює у них роздуми автора "Занепаду Європи" про "перетворення культури на цивілізацію", як-от про явище "фелакства" у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму".

Згадуючи цей "шпенглеріанський термін", який означає "механічну суму не зв'язаних між собою одиниць-атомів", на яку перетворюються "народи в часи їхнього переходу від стадії "культури" до стадії "цивілізації", В. Юринець невдовзі так змалював у плехановознавчій статті відзначене О. Шпенглером і також увиразнююче критичне бачення вченим перспектив цивілізаційного шляху явище "другої релігійності": "Наприкінці великих історичних епох, коли вже висохли всі соки культури й перед суспільством стоїть марево – скелет цивілізації, воно ще раз інтелектуальним зусиллям намагається воскресити невичерпані скарби культурної інтуїції початків епохи, скупатися у творчій течії, що колись лунала піснями, іскрилась повіддю поезії,

вистрілювала уверх гордими пам'ятками архітектури, блискала полум'ям малярських полотен, розквітала квітами метафізичних і релігійних систем" [366, 97]. Захоплення В. Юринця проблематикою "Занепаду Європи" виявляють не лише завуальовані ним у критичні коментарі роздуми над нею в наукових дослідженнях, але й інші принагідні згадки про цю працю, зокрема в його промові на II Всесоюзній конференції марксистсько-ленінських наукових установ у Москві (1929) і в "Нотатках мандрівника". На нашу думку, вервечка посилань В. Юринця на "Занепад Європи" у статтях другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. вказує на критичне оцінювання ним теорії та практики радянського соціалістичного будівництва в світлі ідей О. Шпенглера.

Аналізуючи у хвильовознавчій статті вплив на М. Хвильового ідей Ф. Достоєвського й "достоєвщини" як "апології всіх темних, іраціональних, сильних інстинктів" і "символу войовничого, зоологічного націоналізму", В. Юринець продовжив цим початий ним у статті "Фройдизм і марксизм" аналіз інвектив ряду європейських культурфілософів на адресу СРСР. Апелюючи цього разу до "Занепаду Європи" О. Шпенглера, він наголосив: "Не треба забувати про те, що Достоєвський являється у Шпенглера предтечею нової Росії, яка створить нову релігію, викристалізувавши всі темні, іраціональні, садистичні імпульси в один могутній кристал державної могутності й знищивши й потопивши в потоках крові всю замурашавілу європейську цивілізацію" [373, 265]. Засвідчуючи цією тезою, на наш погляд, попередньо зауважене та частково піддане ним критиці в статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму", як і відверто засуджене в статті "Національне питання на X з'їзді КП(б)У", "руське націоналістичне збочення в партії" та, у цілому, відродження російського великодержавного шовінізму як ідеологеми сталінізму, В. Юринець згодом, під час антиюринцівської кампанії на "філософському фронті" УСРР, використав розгляд праці "Людина і техніка" О. Шпенглера для, на нашу думку, його останньої спроби підцензурної публічної критики тоталітарних режимів Б. Муссоліні, А. Гітлера та Й. Сталіна.

Засуджуючи О. Шпенглера, уже як "сучасного апостола фашизму", і його "спробу побудови фашистської історіософії" у праці "Занепад Європи", учений прокоментував у статті "Криза в сучасній буржуазній фізиці в світлі ленінського етапу філософії марксизму", перевиданій того ж року як публікація [358], зміст розвідки О. Шпенглера "Людина і техніка". Ставлячи свою філософію культури під знак заперечення "відчуження" людини від її сутності, В. Юринець, з нашої точки зору, висловив його словами принципову незгоду з технократизацією й мілітаризацією буття з огляду на стрімке утвердження тоталітаризму в країнах Західної Європи і СРСР: "Шпенглер перестерігає "європейські суспільства" перед переоціненням техніки. Високе цінування техніки є вплив поширеного нині "матеріялізму" (читай "марксизму"). Матеріялізм бо висунув твердження, що техніка має утилітарний характер, що її мета – визволити людину від надмірної праці. Ця матеріялістична настанова кристалізувалася в "ідеї гудзика", натиском якого буде пущений в рух цілий апарат машинізму. У великих інженерів-винахідників, конструкторів, мовляв, немає зовсім таких утилітарних міркувань. Бо – каже Шпенглер, взагалі помилка буде думати, що техніка має щось спільного з машинізмом. Техніка – це певна "тактика життя", вона більше внутрішній *психічний стан*, ніж зовнішнє виявлення..." [358, 454–455].

Розглядаючи цю працю як "антитехнічний символ віри" "одного з найвидатніших ідеологів фашизму" та, водночас, підкреслюючи, що її "чуткий відгомін у всьому фашистському світі" є "знак повної співзвучності її добі", В. Юринець, на нашу думку, так розкрив на її прикладі приховуваний ним власний погляд на тотожність мілітаристської сутності тоталітарних режимів, зокрема сталінської диктатури: "Техніка – це форма життя. Що іноді вона користується машиною як своїм засобом – це чистий випадок ... Отже, поняття техніки є ширше, ніж гадають "кляті матеріялісти" ... Марксистки помиляються, коли вони хочуть впрягти техніку в справу визволення людини, знищення кляс, повного усупільнення, бо техніка виникає з хижачтва, є його форма. Техніка й грабіжництво – тотожне поняття ... Техніка хижачтва тварин має інстинктивний характер, свідомою

стає вона у людини, яка є "хижак *par excellence*" ... Історія є тільки історія воєн і такою залишиться. *Військова техніка є верхіття техніки*" [358, 455]. Приховано, але, на наш погляд, прозоро констатує в цих рядках утвердження тоталітаризму в Італії, Німеччині й СРСР у 30-х рр. ХХ ст., він чітко наголосив, що "чоловіковбивча" "військова промисловість нині працює повною ходою". Змушений пов'язувати цю тенденцію із "*загальною кризою*" тільки капіталізму, який шукає виходу з неї "в інтервенції" саме проти СРСР, В. Юринець завуальював свій погляд сталінським тлумаченням геополітичного протистояння капіталістичного та соціалістичного суспільств.

Постійно враховуючи в культурфілософському розгляді проблематики історії й теорії культури здобутки класиків західноєвропейських психології, філософії та соціології модерну, учений, як правило, ставив їхні роздуми під знак критичного оцінювання з позицій саме марксизму-ленінізму. Водночас, часто, переважно під виглядом їхнього критичного аналізу з позицій марксизму-ленінізму, він висвітлював настанови згаданих культурфілософських ідей і вчень зарубіжних мислителів ХІХ – першої третини ХХ ст. і, власне, критично розглядав кризь їх призму наукові погляди К. Маркса, Ф. Енгельса та їхніх наступників. Принципово заперечуючи догматизацію марксизму в будь-якій із його версій і подальше його трансформування в метафізичну систему чи, навіть, у псевдорелігійний культ, В. Юринець, із нашого погляду, постійно намагався розробляти його передусім у світлі "ідеалістичних" філософських вчень модерну. Визнаючи за "одиноких гігантів марксистської думки", після смерті К. Маркса й Ф. Енгельса, лише Г. Плеханова та В. Леніна, учений, по суті, повсякчас піддавав прихованій критиці з їхніх позицій, як-от тлумачення першим активної ролі надбудови та другим засад національної політики у СРСР, замовчуваний ним погляд із цього приводу Й. Сталіна. Виходячи із завуальованого оригінального синтезу ідей марксизму, прочитаних ним у світлі настанов українських націонал-патріотизму й націонал-комунізму, і "буржуазної" науки модерну, В. Юринець став засновником "неомарксизму" у філософській думці та культурфілософії УСРР.

2.2.2. Історія українського й зарубіжного культуротворення в оцінках В. Юринця

Як встановлено нами у статтях [44, 45, 46, 65, 66, 67], В. Юринець розробляв свою філософію культури в контексті комплексного осмислення в 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. основних тенденцій як вітчизняного, так і, в цілому, світового культуротворення від первісності до модерну. Приділяючи виняткову увагу дослідженню культурних здобутків саме модерну – періоду власного особистісного формування, він не залишив поза увагою й усі інші, оригінально пояснювані ним, епохи історії світової, головним чином західноєвропейської, культури: первісність, античність, Середні віки, Відродження, Новий час, Просвітництво, Романтизм. Багатьма цікавими і, що показово, завжди щільно насиченими культурфілософським змістом, роздумами В. Юринця, присвяченими ним вивченню творчих здобутків численних діячів науки й культури згаданих епох, рясніють усі його публікації "московського" і "харківського" періодів. Пригадаємо звертання вченого в статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму", із приводу оцінки розгляду засновниками марксизму найдавнішого періоду історії, до цілком чи частково присвячених вивченню первісної культури ряду класичних розвідок видатних представників зарубіжної гуманітаристики, у тому числі: Л. Леві-Брюля, Л. Моргана, О. Шпенглера, Г. Гегеля, Ф. Тьонніса, М. Данилевського та Д. Фрейзера.

Водночас, у статті "Демокрит у світлі найновіших наукових дослідів", як і в багатьох інших публікаціях В. Юринця другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., наприклад у тій самій тичинознавчій монографії, яскраво засвідчене оригінальне пояснення вченим досить широкого кола різнопрофільних проблем наукового, культурно-мистецького й громадського життя античності, як-от історії Давньої Греції та її філософії, математики, геометрії, логіки й літератури, у світлі серії класичних розвідок на цю тему західноєвропейських, передусім німецьких, учених. Значно меншу увагу приділив В. Юринець розгляду історії, нау-

кової й культурної спадщини епох Середньовіччя та Відродження, імена навіть видатних діячів яких і, головним чином, першої з цих епох, зрідка зустрічаються в його дослідженнях. Водночас, у кількох розвідках ученого, як-от: статтях "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" і "Б. Спіноза (1632–1932)" і публікаціях у підручнику [127], є ряд оригінальних культурфілософських нарисів європейського соціокультурного поступу від Середньовіччя до Нового часу. Вони містять глибокі оцінки і "середньо-вікового релігійного світогляду", у якому "нуртували міцно струмені первісного магізму", і світогляду Ренесансу з його "патосом безконечности, яким дихала тодішня буржуазна філософія, наука, мистецтво".

Виходячи у вивченні історії української й інших культур із категоріального апарату та настанов марксизму-ленінізму в його глибокому переосмисленні, разом із тим, у світлі здобутків західноєвропейської, у першу чергу німецької, наукової думки середини XIX – першої третини XX ст., В. Юринець плідно синтезував у своєму науковому пошуку методологію, тематику, проблемні поля й основні досягнення як радянської, так і, головним чином, "буржуазної" філософії культури. Здійснюючи на сторінках своїх досліджень середини 20-х – першої третини 30-х рр. XX ст. комплексний культурфілософський аналіз поступу європейської цивілізації, зокрема України, як її невід'ємного складника, В. Юринець зосередив у ньому головну увагу на такій темі, як становлення капіталістичного та соціалістичного устроїв. Учений доволі докладно простежив, зокрема у своїх статтях: "Естетика Канта в марксистському освітленні (3 нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта")", "Значіння Плеханова для марксівської соціології мистецтва", "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера", "Г. Е. Лесінг (З приводу двохсотріччя з дня народження)" і "Б. Спіноза (1632–1932)", усі етапи розвитку капіталістичного ладу, а саме формування буржуазних суспільства та культури за епох Нового часу, Просвітництва, Романтизму й модерну в ряді країн Західної, Центральної та Східної Європи.

Висвітлюючи їхній соціокультурний поступ, зокрема, крізь призму розгляду здобутків європейської гуманітаристики, переважно філософії, на основі праць таких "провідних ідеологів"

буржуазії Німеччини, Франції, Великої Британії і інших країн XVII–XIX ст., як, передусім: Г.-Е. Лесінг, І. Кант, Г. Гегель, Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Д. Юм, Б. Спіноза й інші, він дослідив основні "етапи розвитку буржуазного суспільства". Невід'ємним елементом цього дослідження став і розгляд В. Юринцем вітчизняних радянства, марксизму й модернізму як головних "українських історично-політичних програм" XIX – початку XX ст. Класифікуючи у публікації "Б. Спіноза (1632–1932)" три відповідні етапи: 1) епоху "піднесення та гуртування сил" буржуазії в "боротьбі з феодалізмом"; 2) епоху "занепаду" буржуазії, "коли щораз грізніше й рішучіше виступав проти неї її могильник – пролетаріат"; 3) "сучасну епоху імперіялістичних воєн та пролетарських революцій", що її "основними суперечностями" є "суперечності між капіталізмом, що загниває, і переможно будованим соціалізмом", В. Юринець навів у ряді своїх публікацій "харківського" періоду широкий спектр їхніх оригінальних культурфілософських оцінок. Показово, що він приділив у згаданих вище п'яти статтях значну увагу висвітленню першого з цих етапів, коли "революційна буржуазія" – "нова кляса", зформувавшись "у лоні феодалного суспільства", "підіймалась проти феодалного ладу і ламала його, використовуючи повстання селянства".

Принагідно аналізуючи вказаний етап, він, водночас, двічі – у розділі "Матеріалістична діалектика як філософська наука" підручника [127] і статті "Б. Спіноза (1632–1932)" у цілому визначив його сутність. Накреслюючи її, у обох випадках, чималою мірою за посередництва екскурсів до історії західноєвропейської наукової думки цього періоду, В. Юринець виходив у баченні шляхів поступу останньої з так поясненої ним у статті "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" еволюції "стилів науки" XVI–XIX ст. у царинах гуманітарних, природничих та точних наукових дисциплін: "...кожний означений період в історії науки має свої основні ідеї, свої найзагальніші логічні й методологічні передсланки (премиси), з якими вона підходить до конкретного дослідження, свій науковий стиль. Так, наприклад, стилем науки XVI і XVII ст. було механістичне розуміння природи, що змаглося всі явища звести до рухів переміщення (Декарт, Галілей, Гарвей, Гобс, Спіноза, Бургаве і т. д.), "стилем" науки XVIII ст. була аналітична механіка (Лагранж, Лаплас), у XIX ст. ідея ево-

люції (Дарвін, Спенсер, Геккель і др.). Звичайно, цей стиль науки виявляється в певній єдності методології, попередженій методологічною кризою й революцією, у своїй більшості зв'язаною з виступленням на історичну арену нової класи, як це було в епоху Відродження" [374, 95].

Не раз вміщуючи у своїх публікаціях другої половини 20-х рр. ХХ ст. побіжні характеристики специфіки розвитку західноєвропейського наукового життя, учений узагальнив їх на початку 30-х рр. ХХ ст. у панорамній оцінці головних тенденцій його поступу від Середніх віків до Просвітництва. Розглядаючи питання виникнення й розвитку матеріалістичної діалектики, В. Юринець так визначив зміст цих тенденцій за епохи Середньовіччя: "У філософських багнищах середньовіччя важко говорити про діалектику. Натуральне переважно господарство, слабкий розвиток продуктивних сил і слабкий їх натиск на природознавство, всевлада теології – були аж надто слабкі важелі для її розвитку. Слово діалектика існувало, але зміст його спопелів до решти і звівся до вмілості ведення пустих теологічних диспутів. Така діалектика нудотою звисала з павутинних заль монастирського шкільного навчання (граматика, реторика, діалектика). Правда, в суміжному, а такому одмінному арабському світі, клекотіло грошове господарське життя, квітли науки, пишався багатофарбний матеріалізм, але до "християнської" Європи це все продиралось дуже слабо і тільки іноді вистрілювало в таких сміливих памфлетах, як відома робота: "Про трьох ошуканців Мойсея, Христа, Мохаммеда", яка з'явилася в ХІІІ ст. в Італії в місці стику згаданих двох світів" [357, 147–148].

З'ясовуючи далі специфіку розвитку західноєвропейської ренесансної наукової думки, він звернув окрему увагу на динаміку соціокультурних змін ХІІІ–ХVІ ст. у Західній Європі: "Хрестові походи пробили віконце Європи у вищий тоді східній світ, вони вплинули на зміну тодішньої економіки, і в старий організм почав вливатися свіжий струмок; в порах фєвдального суспільства стало розвиватися капіталістичне господарство. Повільно наростає *буржуазія*, спочатку в торговельних і промислових містах північної Італії, потім і на північ від Альп. Це все не могло не викликати змін в тодішній науці і філософії. Народжується

нова наука на *руїнах схоластики*, народжується вона серед великих *соціальних, класових потрусів* у тих драматичних умовах, коли *буржуазія ламала міць феодалізму*, коли селянська війна пророко вказала на майбутні класові битви, бо в ній на арену виступили не тільки повстанці-селяни, але за ними показалися зародки сучасного *пролетаріату* з червоним прапором в руках і гаслами спільности майна. Патос цієї доби конгеніяльно передає Енгельс" [357, 148]. Ще в тичинознавчій монографії В. Юринець відзначив цей "напівліричний патос" науки Відродження, що постає "за епохи ренесансу", як, за словами вченого, "бурхливої доби пробудження революційної буржуазної свідомости".

Зауважуючи, що саме тоді, "визволяючись із лабет сухої схоластики", природознавство й "створило натурфілософську романтику, напоюючи чисто фізичні категорії шумуючим вином поезії, іскрами надхнення", учений, у цілому, так визначив значення "піонерів" ренесансної науки у її поступі протягом цих століть і, крім того, ось як окреслив підсумки розвитку європейського наукового життя епохи Відродження: "Гігантська була ця доба і титани її сини. Їх обвітрував авантурний дух того часу, революційна атмосфера вливала живий подих великих прагнень і великих рішень в їх інтелекти і характери. Церква оскаженіла і сотнями посилала на вогняні стоси цих мучеників-вістунів нового буржуазного світу. Католицизм і реформація змагалися навипередки в цьому ганебному герці: протестанти спалили *Сервета*, католики – *Бруно*. Але рої йшли за роями, невпинно до нових перемог. Згадана доба, що почалася на рівнинах північної Італії і захопила нарешті всю Західну Європу, закінчилася приблизно в другій половині XVIII ст. *Галілеєві* основи теоретичного природознавства – її перший шабель, *Ньютонова* динаміка, велика система *Ліннея* – останній. В основі – ця доба була *метафізична*. *Природа* була для неї не чимсь, що *розвивається* історично в часі. Представники філософії і науки цікавилися тільки просторовою протяжністю ... В цю добу відносно вже була закінчена будівля математики, астрономії, механіки. Хемії ще не було, біологія перебувала в пелюшках" [357, 148].

Розглядаючи невдовзі ці ж тенденції розвитку епохи "піднесення та гуртування сил" буржуазії в "боротьбі з феодалізмом", В. Юринець так у підсумку з'ясував їх сутність: "...буржуазія

сміливо крокувала на витвореній нею ідеологічній арені, в цьому світі, де революційне перелаштування й переміщення зробив Копернік, тісні стіни середньовіччя, відкриваючи перспективи безконечности космосу, розбив Бруно, і нові закономірності прочитав мовою математики Галілей. На зміну біблейським нісенітницям церкви ішла нова наука, нове природознавство, сперте на досвід, озброєне телескопом, математикою ... І справді, як рішуче розсунулись рамки світу тоді, коли заборча, повнокровна буржуазія, під'юджувана невагомною жадобою первіснокапіталістичного нагромадження, палючою жагою наживи, експлуатації "святого" блискучого металю, вдиралася в далекі закутки відкритої недавно Америки, змітаючи будівлі перуанської чи мексиканської культур, перетоплюючи на злитки золота й срібла колони тубільних храмів, обминала південну Африку, щоб допливти до Індії, і в особі Магелляна здійснила вперше подорож навколо світу. Це фактичне розсунення рамок продовжувалося мисленно в патос безконечности, яким дихала тодішня буржуазна філософія, наука, мистецтво, який передав, наприклад, Дюрер у своїй "Мелянхолії" [85, 91].

Окремої уваги заслуговує ряд наведених глибоких культурфілософських характеристик першого "етапу розвитку буржуазного суспільства" на прикладах історії країн Західної Європи Нового часу й Просвітництва, зокрема Нідерландів, як "найпередовішої капіталістичної країни" XVII ст., у статті "Б. Спіноза (1632–1932)", і Німеччини, а саме Прусії XVIII ст., у статтях "Естетика Канта в марксистському освітленні (3 нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта")" і "Г.-Е. Лесінг (3 приводу двохсотріччя з дня народження)". На наш погляд, у них, як і в щойно процитованих статтях В. Юринця, він виразно засвідчив наскрізне для його культурфілософії критичне ставлення до феодального устрою, релігійних вірувань, клерикалізму й, водночас, явне симпатизування ідеям республіканізму й культуротворчим здобуткам європейського "третього стану". Так, пропонуючи у першій з цих трьох публікацій комплексний аналіз системи філософських і суспільнополітичних поглядів Б. Спінози як "ідеолога передової великої буржуазії свого часу", він навів показову культурфілософську оцінку капіталістичного поступу на прикладі "Голяндії

XVII сторіччя" – "країни з найсильнішою торговельною фльо-тою" та "найбільш колоніяльної держави", що "була фрахтівни-ком усього світу" й "висмоктувала апаратом Ост-Індської Ком-панії працю мільйонів індійських рабів".

Панорамно розглядаючи специфіку соціокультурного розви-тку цієї країни, В. Юринець зауважив: "Буржуазні взаємини були там найрозвиненіші в Європі, голяндська буржуазія – най-багатша. Амстердамська біржа, де реалізувались державні пози-ки всіх країн, вирішала долю тодішніх великих європейських воєн ... Пишно процвітали там мануфактури – текстильна, скля-на промисловість, кораблебудування. Пливли потоком прибут-ки, насичені потом і кров'ю експлуатованого як ніде пролетарія-ту. Голяндська буржуазія, зацікавлена в розвитку техніки, охоче підтримувала розвиток природознавства. Там квітли механіка, фізика, оптика (розвиток останньої стимулювався потребами розгорненої і важливої промисловости – продукції й шліфування оптичного скла), анатомія, фізіологія рослин, тварин, людини. Велика іятромеханічна школа в медицині задавала тон цій науці в європейському масштабі. Імена Левенгука, Свамердама й інших відомі були на весь світ. Багате тогочасне голяндське малярст-во – особливо натюрморти, полотна Гальса, Рубенса, Тенірса – співало гімни ситій і вдоволеній посейбічності життя. Ще не були забуті великі подвиги голяндської революції, в якій буржу-азія визволилася з кайданів еспанського католицького фєвдалі-зму – хоч на цю героїчну авреолу буржуазії падала вже похмура для неї тїнь пролетаріяту" [85, 92].

Водночас, докладно висвітлюючи у двох інших статтях зміст основних тенденцій наукового, культурно-мистецького й суспі-льно-політичного життя Німеччини за правління "пруського дес-пота" – "короля-філософа" Фрідріха II, у світлі комплексного розгляду вчення І. Канта як "ідеолога незрілої, кволої, половинної німецької буржуазії наприкінці XVIII сторіччя", він навів пано-рамну культурфілософську оцінку розвитку соціокультурної си-туації у Пруссії епох Бароко та Просвітництва: "Бранденбурзьке маркграфство, пізніше Пруське королівство, було військовою колонією-тараном, що його висунула німецька імперія проти сло-в'ян ... Нечувана державна централізація типу мілітарної монархії,

закріпачення селян, свавілля поміщицтва – ось принади тодішньої Прусії. Політична й соціальна перевага юнкерства не дає розвиватися буржуазії, що була тоді надто кволою класою-ембріоном, несміливим, підлим, схильним до компромісів і рабського припинення. Найкращі її представники носили на собі тавро чогось недокінченого й незрілого, як, наприклад, філософія Канта ... Німецька література, німецька культура в цілому була тоді іще занадто слабка, щоб привернути увагу до себе. Відсування Німеччини від великих світових артерій торгівлі, економічна деградація Німеччини після XV століття – все це додало німецькій культурі присмаку ... обридливого провінціалізму. Усі великі люди Німеччини того часу, апологети буржуазії, спускали кінець-кінцем свої прапори, ломали собі крила" [359, 79–81].

Вивчаючи розвиток у країнах Західної Європи XV – першої половини XIX ст. "домонополістської епохи капіталізму", В. Юринець висвітлив перехід до "епохи імперіялізму" внаслідок "колосального промислового перевороту" й на основі свого життєвого досвіду. Виходячи в цьому дослідженні з розглянутих сімох комплексів знань з історії й теорії вітчизняних і зарубіжних науки, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя, він неодноразово засвідчив у розвідках "московського" й "харківського" періодів виняткову увагу саме до трьох із них – "українського", "польського" й "німецького". Дуже активно актуалізуючи їх упродовж другої половини 20-х рр. XX ст. у контексті культурфілософського осмислення історичних шляхів людства, у першу чергу – західноєвропейської цивілізації, В. Юринець частково відобразив, зокрема в ряді вагомих культурфілософських характеристик української, польської та німецької професійних культур епохи модерну, оригінальне історіософське бачення вітчизняних націо-, культуро- і державотворення від первісності до XX ст. Сполучаючи в ньому виразно зумовлене українською націонал-патріотичною позицією критичне ставлення до Речі Посполитої і позитивне до німецькомовного соціокультурного простору Німеччини й Австро-Угорщини, із українською націонал-комуністичною позицією – утвердженням державності УСРР, В. Юринець, фактично, солідаризувався з "теорією комуністичної самостійності" України у скла-

ді СРСР М. Хвильового. Постулюючи, як і він, європейський вектор вітчизняних націо-, культуро- та державотворення від первісності і до Радянської України, В. Юринець, по суті, заперечив російську великодержавну ідеологію сталінізму.

Відзначаючи потужний вплив "візантійсько-грецької культури" на культуротворення "Київської епохи" – "світанку українського державотворення", він яскраво розкрив у поясненні його змісту цю специфіку власної ідейної позиції: "Автор викликає до життя старий, золотoverхий Київ, предмет подиву чужих послів. Викликає ту культуру, що створила Слово про Ігореве військо, народній епос тоді, коли по привітній Правансії не лилась іще пінява пісня трубадурів, у похмурій Бретанії почали тільки складатись фрагменти великого епосу про Грааля, короля Артура й інших, сформовані лише пізніше Хретиєном де-Труа, Гофрідом Штрасбурзьким. Він тільки забуває, що золотий гомін копул був сигналом грецьких купецьких колоній, грецьких факторій, що свої кораблі навантажували добром, зідраним князями-вітязями з українського народу; золотий гомін копул був тільки відгомоном "стону холопів". Автор лине до культури київського князівства. Слів нема, вона робила великі діла; сильною рукою, лезом меча ламала підвалини патріархалізму, натурального господарства примітивних племен – деревлян, в'ятичів, та інших ... Без сумніву, грецька культура йде на Україну по лінії Слова про Ігореве військо, але ж не треба забувати, що вона йде й по лінії патерика печерського та проповідей Іларіона, по лінії похвали кагану нашому Володимирові, по лінії візантизму вже в його чистій, замертвілій формі" [377, 98–99].

Не менш високо В. Юринець оцінив місце епох Відродження і Бароко в історії вітчизняної культури саме як етапів провідної ролі "українського міщанства" у вітчизняних націо-, культуро- та державотворенні, що її він порівняв із "завзятою боротьбою нідерландського міщанства" й "німецького Райнського чи Швабського союзу". Окреслюючи в цілому "новий зміст", який "український третій стан" "влив" до "української національної ідеї", В. Юринець наголосив: "Україна – край, що не тільки розвивався своєрідно, мав у собі окремого національного "духа", який давав і дає її патент на історичне існування, – Україна сво-

їм корінням глибоко врістає в широкий ґрунт суспільних сил, що всюди в Європі давав національне відродження. Ця сила – горожани ... великий процес реформації – першої фази революції третього стану, прорідився на Україну і в формі українського аріяства, в демократичних організаціях церковних братств змагався надати іншого змісту українським визвольним тенденціям. Це був той час, коли Франц Скорина видавав своє євангеліє "широким масам на поучення", і український третій стан стремів протиставити національному ренегатству української шляхти нову організацію церкви – кристалізаційного центру наростання української свідомости ... Зародження української буржуазії тих часів було задушене і конкуренцією польського торговельного капіталізму, і загальною політикою польської шляхетської аристократичної республіки, що низкою законів (нешавські статuti тощо) вбила й своє міщанство" [377, 102–103].

Лаконічно оцінюючи в цій праці основні тенденції українських націо-, культуро- й державотворення від первісності до початку ХХ ст., він, водночас, приділив значну увагу в багатьох своїх українознавчих статтях культурфілософському дослідженню цих процесів якраз за епохи модерну. Наводячи у публікації "Українська Жовтнева література в марксистському освітленню. Жовтнева література в освітленню Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури")" розгорнуті характеристики основних тенденцій розвитку історії вітчизняної культури ХІХ – першої третини ХХ ст. на основі критичного аналізу таких головних "українських історично-політичних програм", чи "буржуазних" "літературно-суспільних течій", як: "українське радянство", "український марксизм" і "український модернізм", – В. Юринець актуалізував тему становлення модернізму в українському письменстві в світлі спогадів про Львів його юнацьких років, а саме часу навчання в Академічній гімназії та Львівському університеті. Зауважуючи, що український модернізм "виріс на галицькому ґрунті", він так визначив сутність цього явища: "Галицький модернізм – твір міста, у першу чергу Львова; тут появилися перші лави української технічної інтелігенції, інженіри, агрономи тощо. Їх легкі віддихали вже атмосферою міської

культури; але селянське й попівське їх походження залишило ще сліди в їхній творчості..." [384, 141].

Розвиваючи це визначення в загальну культурфiлософську оцінку процесу вітчизняного культуротворення модерну на західноукраїнських землях, В. Юринець пояснив його в світлі розгляду внеску до нього плеяди "молодомузівців": "...їхня творчість, що бере узори і зовнішній антураж в першу чергу у польської модерністичної літератури (Пшибишевський, Висп'янський, Стаф), а в другу чергу у віденських модерністів, у роді Алитенберга, часто густо бренть піснею невдоволення й бунту; але це не революційний бунт пролетарія, а нервова й криклива метушня львівського ремісника й малого підприємця, якого тисне й хапає за горло віденський капітал. Галицький модерніст поволі згодом приміряється з капіталом, а в "поезіях" Твердохліба створює альфу й омегу буржуазії часів упадку – формалізм. В поезії Твердохліба чується вже жах буржуа перед неминучим майбутнім, що наближається невгомно, в його "мраморних" і по архітектоніці й по внутрішньому холоду сонетах можна добачити потяг буржуазії до мертвої, формальної ієратичності, що визначає фінансовий капіталізм. В той час, коли Франко в поезії цукав вираження ідей, модерніст Пачовський вже заздалегідь відсуває від поезії всякі ідеї. Поезія, це – іграшка нагої душі (фраза Пшибишевського). Замучена суспільними питаннями душа з жахом втікає до своїх джерел, до форм позасуспільного, надсуспільного життя. Явище відоме в сучасній упадочній культурі" [384, 141].

Невдовзі вчений навів у своїй передмові до роману "Записки Кирпатого Мефістофеля" не менш критичну, зособлену ним у образі Києва й киян згаданого періоду, культурфiлософську оцінку соціокультурного життя на східноукраїнських землях, являючу собою таке узагальнююче інтерпретування його опису в цьому творі самим В. Винниченком – ідеологом "українського марксизму": "...Київ, велике місто без великої промисловості, центр зв'язних контрактів і невиробничого споживання ренти; тому місто переважно споживацьке, – споживацьке і в ідеологічному відношенні, із широким шаром культурної і сибаритськи-паразитуючої інтелігенції, відірваної від процесу виробництва і тому тим більше схильної до розкладу та безплідного гамлетиз-

му ... Київ – із його нашаруваннями української, польської, російської культур, що не ввійшли до хімічної сполуки і утворюють механічний конгломерат, який дозволяє, сковзаючи по поверхні, переходити від однієї культурної моди до іншої – розгадка київського "європеїзму" та його "західного стилю". Київ, який не є промисловим містом, не має, так би мовити, духовного центру сприйняття і тому схильний великою мірою до самокопирсання, до переживування "родинних проблем", до інтелігентського самообпльовування та самовивищування, до болісного самоаналізу, це призводить після багатьох перипетій до повернення до старих ідейних і матеріальних хатніх вогнищ" [351, 5–6].

Уже на початку "харківського" періоду В. Юринець висунув ідею створення "феноменології українського суспільства в нову добу" в контексті розгляду історії вітчизняного письменства. Показовими прикладами такого аналізу, на наш погляд, якраз і є розглянуті вище спроби висвітлення тенденцій вітчизняного культуротворення модерну на західно- і східноукраїнських землях. Вбачаючи мету розроблення цієї "феноменології" в написанні такого дослідження – "огляду з марксистської точки зору всієї новітньої української літератури", що дозволило б "пов'язати окремі великі й переломові літературні школи з глибокими соціальними переминами українського народу", В. Юринець піддав критиці й засудив "літературно-історичну ідилію" у "широких кругах суспільства" щодо історії вітчизняної літератури, насамперед народницького етапу, у світлі надто скептичного оцінювання її місця в розбудові української держави. Актуалізуючи вже у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" тему вітчизняного державотворення епохи модерну, зокрема зараховуючи Україну до тих країн, що "не могли вийти на широку дорогу історичної творчості", В. Юринець дуже критично згадав про "розлогі, запущені шляхи" українського "безталання" – багатівікові занепад та стагнацію вітчизняної культури як у Речі Посполитій, так і в Російській та Австро-Угорській імперіях.

Розкриваючи зміст цієї тези в загальній, досить песимістичній, культурфілософській оцінці вітчизняного соціокультурного поступу XIX – початку XX ст., він недвозначно наголосив на винятковій ролі в катастрофічній загальмованості останнього саме чинника української бездержавності: "В одній із своїх

драм, під заголовком "Роза", кладе Жеромський в уста Макіявеля слова: "Ви, поляки, розумієте поезію, але ви не знаєте, що таке cose di stato (державні справи)". Це можна віднести й до українського суспільства і його літератури. Поневолене царським урядом та польською шляхтою в Галичині, позбавлене можливості з економічно-суспільного боку в повне сучасне суспільство, – воно всю свою енергію вкладало в справи літератури. Там, у слові, у мрійній грі уяви, воно шукало розв'язки всіх конфліктів, вирішення всіх справ, які ставило складне сучасне життя. До катованого, марнованого, недоношеного і неповнокровного українського суспільства, що віддавна вже не знало історично-конструктивних традицій, можна віднести слова Маркса, що він їх висказав з приводу ідеалістичної філософії Канта: "Вона була переживанням у позаоблачних сферах, багатой дійсності французької революції. Плід безсилля, що манив чарівними звуками одначу..." [364, 186]. Оцінюючи далі причини кризи вітчизняного соціокультурного буття, В. Юринець засудив "сонну українську романтику", яка "підмивала всі конструктивні елементи суспільної психіки", чим, на наш погляд, солідаризувався із критикою М. Хвильовим і Д. Донцовим "українофільства" вітчизняної літератури XIX ст.

Уперше публічно актуалізуючи у цих рядках проведення кризь, фактично, усі його українознавчі розвідки й найдокладніше аргументоване ним у публікаціях [384, 385] засудження ідейно-світоглядних засад та історичного значення "просвітянства", вчений, проте, урівноважив їх побіжною критичною оцінкою здобутків вітчизняного проєвропейського "просвітительства": "Квиління і стони, як наслідки поневолення, і Європа, не дійсна Європа, а обітований край утечі від дійсності, рожеві небосклони наших мрій, Європа, як гарячка ностальгії, а не дійсна Європа – ось ці полюси, між якими вона весь час хиталась. Скільки сприягливих умов для облуди, брехні, скільки наркотиків, що манливими струйками труїли силу волі. Втрачені були всі масштаби, всі ключі позбавлені були свого дійсного значіння. Байронівський "вельтшмерц", що своєю основою мав нездійснимість замислів зеликої Французької революції на всьому європейському континенті, одягнувся в надуману песимістичну мудрість Шопенгавера, і проскиглив у нас на розбитій лірі відірваного від почви інтеліген-

та Карманського, глибоке розуміння стилів культур у Куліша перемінилось у чисто паразитну мандрівку по кладбищах усіх культур, складні та заплутані символи Метерлінка, це передчуття і жах буржуазії перед великими соціальними бурями стали джерелом надхнення... Література стала літературщиною. Це було характерно для багатьох країн, які з тих чи інших причин не могли вийти на широку дорогу історичної творчості" [364, 186].

На наш погляд, у всіх цих культурфілософських оцінках розвитку вітчизняного соціокультурного буття від первісності до модерну дуже яскраво відображено вже попередньо відзначену нами зумовленість ідейно-світоглядної позиції В. Юринця поєднанням настанов українських модерного націонал-патріотизму й націонал-комунізму. Прямо визнаючи в тичинознавчій монографії майже двотисячолітню традицію вітчизняних націо-, культуро- та державотворення – від первісних часів "поганського культу сонця в українців" до сучасної епохи вітчизняного "національного відродження" 10–20-х рр. ХХ ст., за безперервну історію "української нації" з властивими їй "національною ідеєю" й "національним "духом", він, водночас, визнав за єдину можливу форму існування України "українську соціалістичну державу" як республіку СРСР. Гостро засуджуючи національно-культурне "поневолення" українського народу в Речі Посполитій та Російській і Австро-Угорській імперіях у ХV – на початку ХХ ст., В. Юринець узалежнив майбутнє сучасного йому історико-культурного "українського ренесансу" від "політичного союзу" УСРР із "Росією Плеханових ... Леніна" – "ідеологічною батьківщиною всіх працюючих", і констатував, що Україна "підноситься на шабель політичного буття" з багатовікової "темряви неісторичного існування" саме як "радянська держава".

Завуальовано висвітлюючи в тичинознавчій монографії здобутки вітчизняного державотворення епохи "української національної революції" кінця 10-х рр. ХХ ст. – УНР і Української держави, він, водночас, піддав критиці "революцію "соціалістичної" Центральної Ради" як лише "декларативну". Вимушений, як радянський учений, пропагувати виключну істинність цілковито відмінного від "буржуазного" соціокультурного розвитку цивілізаційного постулу СРСР та УСРР, В. Юринець, однак,

раз-у-раз принципово вивчав історію вітчизняних наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя у світлі дослідження загальноєвропейського соціокультурного буття. Жодного разу не відзначаючи позитивного впливу дореволюційних російських науки, культури і громадського життя на українські націо-, культуро- та державотворення від первісності до першої третини ХХ ст., він чітко розглядав їх як невід'ємний складник цілого загальноєвропейського цивілізаційного поступу. Згадуючи, зокрема, позитивний культуротворчий вплив Візантії на Київську державу і європейського гуманістично-реформаційного руху на українську культуру XV–XVII ст., В. Юринець звернув чималу увагу на зумовленість вітчизняного культуротворення в Російській та Австро-Угорській імперіях у ХІХ – на початку ХХ ст. провідними культурними традиціями народів Західної Європи.

Піддаючи критиці теорію та практику дореволюційного українського "просвітянства", як і його відчутні рецидиви в УСРР, учений позиціонував себе як апологет вітчизняних модернізму і авангарду – цих провідників відповідних традицій західноєвропейського культуротворення кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Виходячи із творчого осмислення здобутків вітчизняного професійного культуротворення крізь призму розгляду вагомих соціокультурних досягнень польського, австрійського й німецького модерну, він не раз недвозначно виступив на підтримку ідеї про плідну науково-культурну співпрацю УСРР із країнами Східної, Центральної та, у першу чергу, Західної Європи. Засуджуючи політику "імперіалістичних держав" щодо СРСР, однак не сприймаючи і сталінську політику радянського культурного ізоляціонізму, В. Юринець виступав за "європеїзацію" процесів культуротворення в УСРР, передусім постійно наголошував на необхідності активного збагачення української радянської культури зарубіжною культурною спадщиною. Особливої уваги заслуговує проблема визначення вченим головного орієнтиру цього міжкультурного діалогу, зумовлена як особистим досвідом 10-х рр. ХХ ст., так і підсумками його наукової діяльності в СРСР. На наш погляд, її вирішення полягає в співставленні найдокладніше досліджених В. Юринцем традицій культуротворення – польської та німецької.

Активний діяч українського антипольського націонал-патріотичного руху в Східній Галичині початку ХХ ст., він не раз критикував, як учасник розгорнутої у СРСР у 20-х рр. ХХ ст. антипольської політичної кампанії, поточну соціокультурну ситуацію в Речі Посполитій, зокрема так надто негативно оцінив її взагалі: "Фінансово-економічний параліч, спричинений тим, що відносно невелика етнографічна одиниця була роздута штучно версальським договором до становища держави, що мала бути кулаком проти Німеччини та Радянської Спілки, роздута шляхом втілення до неї майже сорока відсотків підбитого польського населення, шляхом втягнення в орбіту економічного організму чужих йому економічних систем, що або мали другі природні центри тяжіння (німецький та чеський шлеск), або були тереном шаленої боротьби економічних інтересів різних державних груп (Борислав), дійсно старошляхетська "наяздова" поведінка польської адміністрації "на кресах" (окраїнах), підкупність, повна деморалізація державного апарату, нечуваний розвиток спекуляції, величезні витрати на складну систему політичної поліції, яких не могла би покрити й не така держава; все це згущувало політичні хмари, електризувало атмосферу, напружувало положення й являлось дуже сприятливим підложжям для монархічно-фашистських доктрин, що мусили нарешті в Польщі розповсюдитися і будуть панувати, доки їх не змие хвиля соціалістичної революції" [380, 79].

Наголошуючи, що "кристалізаційною віссю польської фашистської консолідації" є та тривалий час буде постать маршала Ю. Пілсудського, який після травневого збройного заколоту 1926 р. став диктатором Польщі, а згодом – у 1926–1928 рр. і 1930 р., був польським прем'єр-міністром, учений пояснив це тим, що якраз цей державний діяч "більш за всіх" відповідає історіософському запиту різних верств польського суспільства на такий тип національного лідера Польщі. Пояснюючи зміст цього запиту, В. Юринець розкрив власне бачення його культурфілософських засновків: "Бо справа тут нелегка: треба найти політичну синтезу, що відповідала б найбільш рафінованим, історично чутливим, дикарсько яскравим вимогам звироднілої польської буржуазії й дрібно-буржуазної інтелігенції, – тут не

досить буйволової, "бяловежської" волі польського зубра, тут мусить бути створена композиція (по нашому вінігрет), що з'єднала би й ідею (монархічну) Ягайлонів і імперіалістичну бруталність Баторія й патос "демократичної" "Sierniezej" Польщі, мітологізованого Косцюшки, тут мусить бути елемент політичного, ніцшеанського жесту, що по думці знавців (буржуазних) польської суспільної душі становить основну рису польської *jazni* ("я"), до якого всіх польських критиків привчали написені дифірамби Виспянських, Жеромських і інших співаків польського "ренесансу" [380, 79].

Описуючи невдовзі, у "Нотатках мандрівника", враження від подорожі Польщею на міжнародні наукові конференції у Німеччині й Норвегії у 1928 р., В. Юринець дав не менш критичну загальну культурфілософську оцінку динаміки націо-, державо- й культуротворення в Речі Посполитій: "Похмурі й неохайні костюли були немов би символом неймовірної ідеологічної відсталості мешканців цих містечок, польського обскурантизму, що поряд з модерною промисловою Німеччиною, тоне в традиції середньовіччя. Я неначе чув гробові звуки органів цих костюлів, і сива старовина ставала перед моїми очима: якийсь відривок гімну "богародзіце" в устах крилатого гусара, шматок тексту з біблії, поблідлий орнамент кляшторної хроніки, лекція реторики якогось *trivium*, добродушне, масляне, повне, як місяць, обличчя бернардина, що десь у костельних льохах випиває *vinum hungaricum* і з зацікавленням слухає базікання сусіди-лицаря про військові пригоди, про чудесне його врятування серед військових небезпек. А в Німеччині проквітала тоді нюрнберська металургія, в Італії нова військова техніка, оперта на нові підстави математичної механіки. Тут за вином за цим славетним *hungaricum* намагалися ці люди старовини зачарувати історію, щоб вона навіки стала чудом, тоді як молоде бурування все більше висувало розум, як принцип історії й діяльності..." [376, 24].

Показово, що в заключній частині цієї оцінки яскраво відображено неодноразово виявлене В. Юринцем зацікавлення історією Реформації та протестантської богословської думки в Західній, Центральній і Східній Європі, і, водночас, підкреслено часто засвідчене вченим доволі критичне ставлення до історії та

здобутків Середньовіччя, у першу чергу схоластики: "Старовинні химери вставали в легкій імлі над брудною, ніколи нешлямованою Бзурою та іншими річками, – німі свідки історичної недозрілості польських панівних клас. Тут у цих кляшторних їдальнях намагались голосними *vivat'*ами заглушити мужню мову ідеологів прогресивної польської буржуазії Ожеховських, Модржевських, що закликали до зміни державної структури Польщі, до розірвання з папізмом, до об'єднання поляків з великим рухом реформації Кальвінів, Лютерів, але, на жаль, мушили видавати свої твори в далекій Швейцарії. Шляхтич і бернардин нищили далі самоврядування міст, – паростки буржуазного ладу – і довели державу до ганебного кінця. Зовнішня фізіономія цих маленьких міст дала мені докази, що шляхтич і бернардин і до сьогоднішньої днини є злі генії Польщі ... Романтичні польські містечка, з вежами й бастионами, живуть більше в фамільних склепах, у лицарських домовинах, аніж у фабричних корпусах, де паує оперта на розум праця" [376, 24–25].

Спрямовуючи численні інвективи на адресу сучасного стану й історичної минувшини Речі Посполитої з погляду синтезу постулатів українських модерного націонал-патріотизму та націонал-комунізму, наприклад визнаючи за характерну рису польського соціокультурного буття "фальшивий зовнішній блиск", В. Юринець констатував "цілковиту гнилизну державного польського апарату": "І зразу зрозуміли ми історіософську суть Польщі: мілітаризм ... Ось "демократична" Польща, про яку мріяли Міцкевич, Словацькі, Виспянські, Лелевель, Норвід. Польща порожніх, облудних фразеологів, декламаторів стилю Дашинського, Польща ППС, за плечами якої виглядає тупа забіяцька морда фашизму" [376, 20]. Досить критично оцінюючи у "Нотатках мандрівника" історичне минуле Речі Посполитої та її сучасний стан, зокрема вказуючи на "характерну для сучасної Польщі комбінацію елегантности й дрантявости", учений, водночас, прямо протиставив цій культурфілософській оцінці різке відмінний від неї позитивністю нарис соціокультурної ситуації в Німеччині кінця 20-х рр. ХХ ст. Не раз, виявляючи у своїх публікаціях виразну упередженість у змалюванні минулого та сучасного соціокультурного буття Польщі, В. Юринець, разом із тим, засвід-

чив виняткову обізнаність у історії німецьких науки й культури XVIII – першої третини XX ст. і вкотре виявив власну глибинну інтелектуально-духовну вкоріненість у неї.

На наш погляд, ця показова тенденція духовного розвитку вченого та його інтелектуального становлення зумовлена їхнім оформленням саме у середовищі німецькомовних наукового, культурно-мистецького й суспільно-політичного життя під час навчання у Віденському й Берлінському університетах. Приділяючи під час першого – "московського", періоду своєї науково-педагогічної діяльності особливу увагу розвитку тогочасної німецької філософської думки на матеріалах класичних досліджень творців феноменології й неокантіанства, В. Юринець, разом із тим, надав не менше значення науковим пошукам австрійських науковців, як-от засновника класичного психоаналізу З. Фрейда та його школи. Вказуючи у публікації "Фройдизм і марксизм" на те, що "розпад сучасної буржуазної культури" триває "під прапором привабливого *естетизму й стилізації*", учений визнав фрейдизм за "вираз цієї естетизаційної тенденції" та пояснив цю тезу в межах культурфілософської оцінки соціокультурної ситуації у Австро-Угорській імперії епохи модерну. У її контексті В. Юринець пригадав постаті ряду відомих сучасників – провідних діячів австрійських науки, культурно-мистецького й суспільно-політичного життя кінця XIX – початку XX ст., життєві шляхи яких були щільно пов'язані з Віднем і діяльність яких, напевне, справила вплив на формування світогляду вченого під час навчання у Віденському університеті.

Окреслюючи основні тенденції розвитку згаданої ситуації, В. Юринець зауважив: "Знародившись у Відні та в Будапешті, в країні – окраїні історії капіталізму, не просякнутій традиціями героїчної доби буржуазії, розквітлій без великих змагань на спинах висмоктуваних до мозку костей, до шпіку хорвацьких, словінських, далматських і сербських мужиків, фрейдизм багато перейняв від духу цього капіталізму. Для нього похмура драма історії перетворювалася на водевіль віденської утульності і добродушності, *Gemutlichkeit*, для якої все є можливе. Тут під покровом "геніяльного синтетика", християнського соціаліста Люегера, що старався злити в суцільну єдність і синю блузу

робітника заводів Вінер Нойштадта і зелений бриль з пером габсбурзького альпійського мисливця, утворити одну симфонію з тактів революційної робітничої пісні, що розповідає про тайни капіталізму, й з тупоумного йодлювання альпійського селянина, – провадилося різні "синтези". Тут *Евальд* сполучав Авенаріюса з Беме, і "ренесансовий" віщун *Бар* накидав на плече ніцшеанської надлюдини вуаль рококової граціозності. Тут *Альтенберг* перетворював світ в сорокати похідний калейдоскоп з барвистих камінців уяви, вважаючи, ніби тераса кав'ярні є підніжжя історії, тут – кузня різних "марксистських" синтез, що кінчилися ще до війни повним банкрутством австрійської соціально-демократії. Над ними всіма вітає тень хоробливо-геніяльного *Вайнінгера*, останнього лицаря-романтика та шукача синіх квітин, що зростають на трясовинах, багнищах буржуазного декаданса" [387, 102–103].

Наведені В. Юринцем філософські інтелектуальні портрети: знаного філософа, приват-доцента Віденського університету О. Евальда (Фрідлендера), драматурга Віденського Бургтеатру, учасника літературно-мистецького об'єднання "Молодий Відень" Г. Бара, визначного письменника-імпресіоніста П. Альтенберга (Р. Енглендера) і класика філософської та психологічної думок О. Вайнінгера, – дають певний привід припустити ймовірний вплив на розвиток світогляду вченого в 10-х рр. ХХ ст. саме цих представників австрійської культури епохи модерну. Привертає до себе увагу згадування В. Юринцем і кількох напрямів розвитку австрійської суспільно-політичної думки кінця ХІХ – початку ХХ ст., як-от Християнсько-соціалістичної партії Австрії за посередництва прізвища її засновника К. Люегера, і "австрійської соціалдемократії". Протягом 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. учений, як ми зазначали, не раз піддав критичному аналізу філософські та суспільно-політичні погляди теоретиків соціал-демократичного руху в Австрії О. Бауера й М. Адлера, вплив ідей другого з яких на свій науковий пошук він прямо відзначив у публікації "Про книгу Макса Адлера "Підручник матеріалістичного розуміння історії". Разом із тим, ця поодинокі "австрійська" ремінісценція В. Юринця "московського" періоду, власне, губиться на тлі найактивніше актуалізованого ним із усіх ком-

плексів його зарубіжних знань широкого спектру досягнень якраз німецьких наукової думки й культури модерну.

Звертає на себе увагу збережений ученим до кінця 20-х рр. XX ст. і підкреслюючий пріоритетність цього сегменту ідейних засад інтелектуального розвитку В. Юринця спогад про вплив німецького соціокультурного буття модерну на його свідомість. У описі вражень від Берліна в день приїзду до нього в 1928 р., розпочатому згадкою про юнацькі роки, він пов'язав зі столицею Німеччини і творчістю німецьких письменників-модерністів важливі зміни у власній ідейній еволюції: "Роями попливли спомини у вулик свідомости: колись, за юнацьких років, Берлін став для мене ніби платонівською ідеєю сучасного світового міста, раніше, ніж я його бачив. Тоді вперше залунали у нас в Галичині гасла модернізму, імена Гауптмана й Зудермана стали ферментом, що в ньому прокисала давня хуторянська свідомість ... ми в глухій галицькій провінції мріяли про чудний, таємний морок міста-гіганта, що криє в собі безодні думок людського генія, диявольські принади пристрасти, дантові пекла розпачу, болю й шамотань цілих соціальних груп, але й світляні смуги надії, перемоги; червоногарячими сльозами квилять-плачуть там тисячі лихтарів про людське горе, про суспільну несправедливість, то одразу спалахують яскравими пасмами світляної повіди, заливають брук мінливими каскадами блиску, ніби гомонять весело: так завжди не буде. Берлін мав, Берлін був за вірного друга, за потрібне тло всіх тих перипетій, криз і катаклізмів, які пройшла душа 17–18-літнього юнака" [376, 29].

Науковому, культурно-мистецькому та суспільно-політичному життю Німеччини саме цього періоду, як об'єкту власного понад десятирічного ґрунтового культурфілософського зацікавлення, В. Юринець приділив найбільшу увагу порівняно з усіма іншими дослідженими ним культурами країн Західної Європи. Учений часто звертав особливу увагу на соціокультурний поступ Німеччини у XIX – на початку XX ст. крізь призму вивчення життя й творчості Г. Гегеля та його апологетів-неогегельянців, насамперед К. Маркса і Ф. Енгельса, і багатьох інших класиків німецької філософської думки – творців і провідних розробників феноменології, неокантіанства, неогегельянства і "філософії життя". Із нашого погляду, розпочатий В. Юринцем

уже в одній із перших статей "Едмунд Гуссерль" і завершений у публікаціях початку 30-х рр. ХХ ст. системний культурфілософський аналіз "етапів розвитку буржуазного суспільства" в Німеччині став визначальною складовою дослідження ним історії західноєвропейської культури та її кризи за епохи модерну. На наш погляд, можна цілком впевнено вести мову про проведення В. Юринцем завуальованої, проте дуже добре простежуваної апології соціокультурного й, у першу чергу, саме наукового поступу Німеччини від Відродження до модерну. Грунтовно підбиваючи її вагомі підсумки у "Нотатках мандрівника", він, власне, приховано визнав німецьку модель соціокультурного розвитку, у її ідеалі, за, по суті, зразкову для України.

Найдокладніше висвітлюючи численні сторінки німецьких історії й культури від Ренесансу до модерну в кантознавчій і лессінгознавчій публікаціях, зокрема зосереджуючи увагу на темах "генези німецької класичної літератури" та філософської думки у XVI–XVIII ст., В. Юринець здійснив, у контексті дослідження їхніх здобутків, культурфілософський розгляд значення епох Відродження, Просвітництва й модерну в соціокультурному бутті Німеччини. Із виразною симпатією згадуючи "аттицькі контури німецького ренесансу" та "епоху реформації" у німецьких князівствах, позначені "бурхливим розквітом" літератури, що дала "такі імена як Ульрих фон Гуттен, Фішарт, Меланхтон" і, головним чином, М. Лютер, він не раз згадував і двох найвідоміших німецьких теософів Нового часу Я. Бьоме й А. Силезія. Проте, найбільше місця він приділив аналізу явища епохи Просвітництва в німецькій культурі у світлі вивчення художньої й наукової спадщини її провідних ідеологів, як-от: А. Баумгартена, М. Мендельсона, Й. Гердера, І. Канта та, головним чином, Г.-Е. Лессінга, – "протагоніста німецького "третього стану", який "відіграв в самоусвідомленні німецької буржуазії таку роль, яку поза межами Німеччини відіграли Дідро і Вольтер, Лок і Гобс". Показово, що постать саме Г.-Е. Лессінга символізувала для В. Юринця омріяний ним образ творця соціалізму – "вільного працівника безклясового суспільства", тоді як загальний ідеалізований образ Німеччини став для вченого, на наш погляд, взірцем для соціалістичного будівництва.

Наводячи у "Нотатках мандрівника" панегіричну культурфілософську характеристику німецької дійсності, В. Юринець спочатку висвітлив такі суттєві здобутки соціально-економічного розвитку Німеччини 20-х рр. ХХ ст.: "Передусім міста: ... ви бачите перед собою чудово забудовані міста, з прекрасно виbrukованими вулицями, чистенькими тротуарами, трамваями, автомобілями. Перед вами пишніють високі будинки, всміхаються до вас червоними дахами й безліччю квітів в кожному вікні ... Фабриками всяяна підряд вся дорога ... Змінився й вигляд сіл ... скрізь великі, вигідні, часто двоповерхові селянські будинки ... перед нами стеляться прямі, чудові, бруковані й рівні, як стіл ... ідеально-прегарні сільські шосе ... пречудові луки, сотні чистоплемінних корів та гарно доглянуті соснові ліси й дерева, що ростуть не в художнім безладді, а прямими лініями..." [376, 25–26]. Після цього він відзначив: "надзвичайний" розвиток "спорту й фізкультури", здійснювану місцевими органами самоврядування практику арендування для робітництва заміських ділянок та, що важливо, перевагу німецького "класичного" типу праці над "романтичним" радянським. Завершуючи цю культурфілософську характеристику висвітленням своєї участі в "Тижні радянської історичної науки" у липні 1928 р. у Берліні, В. Юринець дуже високо оцінив стан розвитку тогочасних німецьких системи вищої освіти й гуманітаристики.

Урівноважуючи ці роздуми критикою занепаду капіталістичного устрою в Німеччині, як-от стверджуючи, що "суспільна машина може котитися ще довго, хоч її агенти одспівали вже свою пісню", вчений, однак, і тут відзначив її здобутки, представляючи їх різним недолікам у розвитку СРСР: "Підчас дальшого перебування в Німеччині я переконався, яке значіння має ця рутинна, хоч з неї вже вилетіла душа, цей елемент життєвого раціоналізму, що виявляється в організації не тільки великих капіталістичних підприємств, але й вуличного руху, індивідуальної праці, побуту. Перше, що звертає вашу увагу на вулиці німецького міста, в skleпах, конторах – це те, що люди там не поспішають, а йдуть чи працюють вимірено, повільно, плавним ритмом. Немає тієї біганини, метушні, суєти, що так характери-

зує наш темп життя й праці, хоч ефективність роботи у них куди більша. Ключ таємниці тут не тільки в тому, що людина там більшу частину роботи перекладає на машину (хоч і це момент важливий), але і в просякненні кожного руху людини елементами доцільності й розуму ... Треба поглянути на конкретне життя Німеччини, щоб побачити, що таке практичний розум і категоричний імператив Канта. Твердження Кантове про автономію волі, про одиницю як мету, а не засіб, найшли своє відзеркалення в буденному житті, не тільки в буржуазному ідеалізмі й стихії загальної конкуренції, але і в пошані одиниці, й почутті обов'язку" [376, 30–31].

Повсякчас недвозначно засвідчуючи майже в усіх своїх розвідках пріоритетну зумовленість як власного світогляду і ціннісних орієнтирів, так і засад культурфілософування й своєї наукової позиції в цілому, впливом західноєвропейської, головним чином німецької, культури епохи модерну, В. Юринець принципово розглядав вітчизняні історію й культуру як органічний складник загальноєвропейського цивілізаційного поступу. Не раз відверто констатує їхній багатовіковий занепад внаслідок втрати українським народом своєї державності, він принципово солідаризувався з вихідною засадою культурфілософії М. Хвильового, а саме ідеєю "європеїзації" культуротворення УСРР усупереч офіційно здійснюваній проводом ЦК ВКП(б) політиці його "русифікування". Обґрунтовуючи це положення посиланням на заявлену класиками марксизму в праці "Німецька ідеологія" таку "правильну по суті засаду", що "дуже часто культура, яка в цій країні є вже симптомом загнивання й розкладу", "стає явищем прогресивним", якщо "перенесена на тло іншого, молодого суспільства", В. Юринець приділив чималу увагу її осмисленню в контексті свого виразно антисталінського оригінального тлумачення історико-матеріалістичного вчення про базис і надбудову. Позиціонуючи власне бачення останнього як "діалектичне" – антимеханістичне, він, водночас, протиставив його офіційній позиції радянської науки епохи реконструкції, тобто, власне, погляду Й. Сталіна на історичний процес.

2.2.3. "Діалектичне" тлумачення В. Юринцем історичного матеріалізму

Уже призабуту нині понад сімдесятирічну епоху комплексного дослідження марксизму на "філософському фронті" УСРР відкрили видані наприкінці 10-х – на початку 20-х рр. ХХ ст. нечисленні статті й розвідки перших вітчизняних радянських марксознавців, наприклад праці "Нова наука і марксизм" (1922) В. Рожіцина і "Що таке марксизм (Маркс і Дарвін). Популярний нарис" С. Семковського. А вже невдовзі, у середині 20–30-х рр. ХХ ст., активну участь у розроблянні цієї галузі досліджень брали й чимало інших філософів УСРР, як, наприклад: Я. Блудов, В. Бойко, Ф. Гофман, О. Загорулько, А. Марк, І. Рубан, А. Сараджев, М. Юшманов, із-поміж яких, на нашу думку, надто яскраво вирізняється постать В. Юринця. Уперше системно аналізуючи у статтях [46, 58] марксознавчий напрям наукового пошуку вченого, ми простежили його становлення протягом 1923–1933 рр.: починаючи від рецензії на монографію А. Деборіна [350] і статей "Енгельс і "Діалектика природи" й "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму", і закінчуючи його підсумковими статтями з цієї тематики "Філософська генеза Маркса" й "Значення "Німецької ідеології" Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму". Роки виходу в світ другої з них (1926) і двох останніх (1933) свідчать, що В. Юринець актуалізував свої марксознавчі студії протягом "харківського" періоду – саме під час основної фази розробляння власної філософії культури.

Чималу увагу вивченню марксизму та популяризації його постулатів В. Юринець приділив і в переважній більшості публікацій другої половини 20-х – першої третини 30-х рр. ХХ ст. на інші теми, зокрема, що показово, в усіх головних культурфілософських розвідках: праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", публікаціях у "Літературному ярмарку" й статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", у яких він не раз застеріг науковців СРСР від примітивізування й догматизації марксистсько-ленінського вчення.

Згадуючи й досліджуючи марксизм, власне, у всіх своїх публікаціях "московського" та "харківського" періодів, В. Юринець у більшості з них виконав новаторський історико-філософський аналіз розробляння К. Марксом і Ф. Енгельсом і діалектичного, і історичного матеріалізму. Актуалізуючи проблематику першого з них ще у статті "Енгельс і "Діалектика природи", він висвітлив, за його ж словами, "історію й значіння" згаданої в назві, щойно вперше опублікованої тоді саме в СРСР, класичної розвідки з діалектичного матеріалізму. Піддаючи згодом, у статтях "Про механічний і діалектичний матеріалізм" і "Шляхами механістичної думки", гострій критиці засади радянського "механічного матеріалізму", В. Юринець приділив чималу увагу висвітленню настанов діалектико-матеріалістичного вчення знов за, як він писав, "геніяльною "Діалектикою природи" Енгельса". Найважливішим внеском ученого до вивчення діамату в УСРР, разом із тим, є дві його великі публікації [357, 358] 1932 р.

Комплексно висвітлюючи у відкриваючому першу з них розділі "Загальний характер матеріалістичної діалектики як науки і корінної теоретичної основи марксизму-ленінізму" виникнення, розвиток, предмет і поділ матеріалістичної діалектики, В. Юринець не менш докладно проаналізував у двох інших розділах цього відділу – "Об'єктивна діалектика" і "Суб'єктивна діалектика", основні проблеми діалектичного матеріалізму. Висвітлюючи у першому з них зміст і прояв у природі та суспільстві законів матеріалістичної діалектики і сутність основних категорій діалектики, він докладно розглянув у другому розділі проблемні комплекси: "Єдність матеріалістичної діалектики й теорії пізнання. Теорія відбитку. Діалектика теорії й практики", "Логічне й історичне", "Абсолютна й відносна істина", "Формальна логіка й діалектика", "Абстрактне і конкретне в процесі пізнання", "Судження. Умовивід", "Аналіза і синтеза, індукція, дедукція", "Досвід і експеримент" і "Наукове передбачення". Водночас, В. Юринець завершив у двох публікаціях зі збірника праць "До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса" (1933) понад шестирічний комплексний аналіз історії й теорії історико-матеріалістичного вчення. Переходячи у першій з них – статті "Філософська генеза Маркса", до підсумкового осмислення ево-

люції вчення автора "Капіталу", він присвятив її глибокому аналізу перших етапів цієї "генези" – "ідеалістично-гегеліянського", "фоєрбахіянського" та "соціалістичного", на основі широкого кола праць К. Маркса, його теоретичних джерел і розвідок багатьох марксознавців із різних політичних таборів.

Разом із тим, В. Юринець підбив у завершуючій його марксознавчі студії другій із цих статей – "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму", підсумки розпочатого ще за шість років до того в публікації "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" першого в філософській думці УСРР аналізу високо оціненої ним як "марксівський рівноважник гегелівської "Феноменології духу" праці "Німецька ідеологія". Залишаючись у цих, як і у всіх своїх інших марксознавчих дослідженнях, на позиції "діалектиків", учений неухильно провів, крізь здійснений у них аналіз, ідею діалектичного розвитку наукової думки й цілеспрямовано збагатив його підданими тоді в СРСР критиці здобутками західноєвропейської філософії кінця XIX – першої третини XX ст. Ця показова, виразно антимеханістська й антисталінська, наскрізна характеристика марксознавчих студій В. Юринця яскраво виявила його прагнення об'єктивно інтерпретувати вчення засновників марксизму у світлі критичної оцінки всіх можливих тлумачень. Показовим прикладом проведення вченим цієї настанови щодо історичного матеріалізму, прямо пов'язаним із його філософією культури, а саме з культурфілософським аналізом історії українського й зарубіжного культуротворення та розроблянням концепції "типу соціалістичної культури", стало пояснення ним учення К. Маркса та Ф. Енгельса про економічний базис і надбудову.

Трьома, на наш погляд, основними аспектами цього пояснення є: 1) розгляд категорій "самовідчуження", "оречевлення" та "фетишизація" в контексті дослідження фетишизації капіталістичної культури й застереження від загрози фетишизації соціалістичної культури; 2) акцентування ідеї про позитивний вплив надбудов розвинених суспільств на надбудови менш розвинених; 3) критика недооцінки активно перетворюючого впливу надбудови на базис, – спільно покликані застерегти сталінський режим від дегуманізації

соціокультурного буття СРСР. По-перше, В. Юринець завершив у статтях зі збірника "До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса" виконаний ним комплексний аналіз сутності буржуазної культури в контексті дослідження теми становлення капіталістичного та соціалістичного устроїв. Звертаючи особливу увагу у своєму культурфілософському пошуку на аналізування й розробку класиками марксизму таких засадничих категорій цього вчення, як "самовідчуження", "оречевлення" і "фетишизація", учений виходив із висновків осмислення К. Марксом тлумачення двох перших із цих понять у працях Г. Гегеля та Л. Фейєрбаха й дослідження ним явища товарно-грошового фетишизму за капіталістичного устрою. Підбиваючи у двох згаданих статтях головні підсумки вивчення цього питання, В. Юринець приділив особливу увагу "суті Фюєрбахової антропології", яка, за його словами, полягає в "ідеї *самовідчуження*" людей, коли їхній "внутрішній зміст" *опредметовується* і протиставиться їм".

Визнаючи це за "механізм і спосіб функціонування всіх ідеологічних витворів" і саме підставу того, чому "культурі властива є риса *фетишизації*", учений простежив те, як "Маркс допрацьовується до основного свого поняття – *суспільного відношення виробництва*" – основи матеріалістичного розуміння історії" шляхом перегляду "фюєрбахівського поняття *відчуження*" в "чисто *суспільній* площі". Осмислення В. Юринцем "фетишизму" як, на його думку, визначальної риси "буржуазної культури" у цілому, є наскрізним для виконаного вченим у другій половині 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст., починаючи зі статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" й закінчуючи публікацією "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму", одного з найцікавіших у філософській думці УСРР цих двох десятиліть досліджень історико-матеріалістичного вчення засновників марксизму. Наводячи у працях "харківського" періоду чимало оригінальних культурфілософських оцінок багатьох історико-культурних епох, в першу чергу модерну у вітчизняній та зарубіжній історії, у світлі дослідження розвитку капіталістичного та соціалістичного суспільних устроїв, В. Юринець ґрунтовно розглянув осмислення

самовідчуження, як основи фетишизму докомуністичної культури, Г. Гегелем, молодогегельянцями й засновниками марксизму.

Оцінюючи у статті "М. Хвильовий як прозаїк" "ідею самовідчуження" як "основу фетишизму буржуазної культури", він наголосив, що "в буржуазному фетишизмі" – цій "структурній основі буржуазної культури", "рух людських взаємовідношень" уявляється саме "як рух речей". Ілюструючи уже в статті "Значіння Плеханова для марксівської соціології мистецтва" цю тезу на прикладі західноєвропейських літератури й мистецтва модерну, В. Юринець піддав згодом, у тичинознавчій монографії, фетишизм критиці як "хворобу орічевлення суспільних взаємин, спадщину буржуазної психіки". Не раз звертаючи увагу на занепад "буржуазної" культури модерну як "*фетишизацію усіх культурних процесів*", зокрема аналізуючи це явище у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", він пояснив його так: "Фетишизація певних природніх і суспільних законів була на світанку розвитку буржуазного суспільства стимулом цього розвитку. Переконавання, що новий лад не є витвором людей, а виникає із якихось глибших позалюдських сил, що він не є конвенціональний, а природній закон, окрилювала розмах нової класи ... Позбавлення внутрішнього змісту буржуазної культури розвиває в ній нечувані здібності до мімікрії ... Вона засідає в речах і нагромадженнях речей різних країн і епох, що виявляється як швидкий темп зміни стилів – стає самотнім її заняттям ... буржуа вже європейцем стати не може, він мусить стати магом, індусом-факіром, азтеком, щоб культурним колекціонерством заглушити почуття пустоти, щоб нагромаджувати речі на речі..." [362, 109].

Вказуючи, що за капіталізмом "виростала поволі грізна перспектива *ринку*", яка "з залізною необхідністю вела до *фетишизації усіх культурних процесів*", В. Юринець застеріг від продовження цієї тенденції й під час розбудови соціалізму. Саме це він мав на думці, коли вказав, що "*історичний матеріалізм, як філософія чину*, у несправних руках може переіменуватися на джерело нових фетишизацій". Прозоро натякаючи, на наш погляд, у цих рядках, на початок епохи реконструкції – утвердження диктатури Й. Сталіна з її псевдомарксистською тоталітарною ідео-

логією, свідомо перетвореною, по суті, на нове релігійне вчення, В. Юринець піддав критиці її засадничий антигуманізм, прямо застеріг від трансформування історичного матеріалізму в "економічний" під гаслом "Все – економіка". Не раз приховано позиціонує себе як ідейний опонент тоталітаризму, зокрема і сталінізму, він розбудовував свою філософію культури, зокрема погляд на людину майбутнього, як "вільного робітника", що "без ніякого натиску працюватиме на найвищому рівні витворчих сил", на основі ідей К. Маркса та Ф. Енгельса про майбутній соціалістичний устрій: "Концепція самовідчуження ... об'єднується у Маркса з комунізмом, як з *практичним* рухом, що має за мету знищення світу, ворожого для робітника, і створення світу, в якому його праця буде вільним виявом його ініціативи, здатності, таланту; знищення самовідчуження – це знищення праці як примусу" [386, 100].

Неодноразове публічне звертання В. Юринцем уваги на складність марксизму, як і застерігання від його вульгаризації, були не в останню чергу пов'язані з активною участю вченого протягом "харківського" періоду в дискусіях "діалектиків" і "механістів" на "філософських фронтах" РСФРР і УСРР. Позицію В. Юринця в цій дискусії, як одного з головних речників на "філософському фронті" УСРР – в УІМЛ, опонуючих "механістам" "діалектиків", розкривають, у основному, дві його статті 1929 р. – "Про механічний і діалектичний матеріалізм" і "Шляхами механістичної думки", у яких учений виступив із розгорнутою критикою "механістичного ухилу". Висловлені в них думки були доповнені й конкретизовані в ряді публікацій В. Юринця другої половини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., як-от: тичинознавчій монографії, двох публікаціях у виданні "Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Частина перша" та в кількох статтях 1927–1932 рр. Згадана дискусія, розпочата ще 1924 р. на "філософському фронті" РСФРР, а в останній третині 20-х рр. ХХ ст. – на "філософському фронті" УСРР, виявилась, за великим рахунком, одним із потужних каталізаторів розробки В. Юринцем його філософії культури. Важливу роль у закладанні вченим її підвалин відіграло відзначене нами оригінальне переосмислення ним запропонованого А. Деборінім "діалектичного" бачення вчення про базис і надбудову.

Виходячи з інтерпретування А. Деборіним ленінського тлумачення діалектико-матеріалістичного вчення К. Маркса і Ф. Енгельса, В. Юринець, як впливає з його визначень культури, повністю солідаризувався і з цим класичним поясненням лідером "діалектиків" засад історичного матеріалізму: "Культура, таким чином, означає свідому "обробку" природи працею для людських цілей, і ця обробка природи найщільнішим чином пов'язана із обробкою *самої людини*, її мозку, розумових та моральнісних сил і здібностей. Залежними від *способу виробництва*, тобто від способу і форми "обробки" людиною *природи*, є всі суспільні установи та продукти духовної діяльності людини. Матеріальна культура слугує, таким чином, основою і базисом духовної культури, розуміючи під матеріальною культурою всю сукупність засобів і знарядь праці, за допомогою яких людина здійснює своє безпосереднє панування над природою, а під духовною культурою всю суму людського знання і вміння (науки й мистецтва), які є, з одного боку, продуктом, але, з іншого, й фактором людського прогресу. Культура в широкому значенні цього слова, поскільки вона обіймає й матеріальні передумови, матеріальний базис, і певні суспільні форми й ідеологічні надбудови, становить *штучне*, тобто створене працею людського колективу, середовище, на відміну від *природного середовища*, яке людина знаходить готовим і яке стає предметом її діяльності" [99, 8–9].

Поділяючи всі основні положення такого тлумачення А. Деборіним учення про економічний базис і надбудову, В. Юринець, на наш погляд, акцентував його тезу про "духовну культуру" – ідеологічну надбудову, як "фактор людського прогресу", що справляє потужний зворотний вплив на базис як свою основу. Водночас, неодноразове визнання вченим за цей фактор саме надбудови з усіма її структурами як невід'ємного елемента всього історико-культурного поступу людства, є, по суті, повністю суголосним настанові лідера "діалектиків", що "нову культуру" "можна побудувати лише шляхом подолання і переробки культури старої", як "усієї суми знання й уміння, отриманих нами у спадок від буржуазного ладу". У полі активної уваги В. Юринця в 20-х рр. ХХ ст. постала активно обговорювана учасниками української літературної дискусії 1925–1928 рр.

із подання М. Хвильового ідея "європеїзації" культуротворення УСРР, що спровокувала масштабне обговорення питання про значення світової, головним чином західноєвропейської, наукової й культурної спадщини у вітчизняному радянському соціалістичному будівництві. Послідовно обстоюючи в більшості своїх публікацій 20-х рр. ХХ ст. тезу про позитивний вплив цієї спадщини на культуротворення УСРР, учений був змушений обґрунтовувати її посиленням на праці К. Маркса та Ф. Енгельса.

Розглядаючи як "немаловажну обставину" визнання ними у праці "Німецька ідеологія" того, що ідеологія "може розвинути-ся в ідеолога" "не тільки на підставі суспільних відношень *свого* суспільства", але і "на підставі відношень чужих суспільств", В. Юринець раз-по-раз актуалізував цю тезу в контексті культурфілософського аналізу вітчизняних історії й культури. Відзначаючи у тичинознавчій монографії позитивний вплив "візантійсько-грецької культури" на українське середньовічне професійне культуротворення, він наголосив: "Тичина мріє про воскресіння типу грецько-візантійської культури в українському переломленні, виходячи, мабуть, з правильної по суті засади, що дуже часто культура, яка в даній країні є вже симптом загниття й розкладу, перенесена на тло іншого, молодого суспільства ... стає явищем прогресивним" [377, 98–99]. Уперше послався В. Юринець на тезу про те, що "нові ідеології можуть повстати й на підставі соціально-економічних фактів другої передової країни", хоч "таких фактів в даній країні, де дозріває ідеолог, іще немає", ще в рецензії 1926 р. [384]. Розглядаючи розвиток капіталістичних відносин на українських землях у складі Російської імперії, він знов пояснив цією тезою виникнення буржуазної ідеології в Україні, де, на його думку, тоді "своєї буржуазії не було", під впливом поступу капіталістичного ладу в Росії.

Аксіоматизуючи настанову К. Маркса та Ф. Енгельса про плідний вплив ідеології розвинутішої надбудови певного суспільства на формування ідеології у суб'єктів культуротворення іншого суспільства, що його базисом такі надбудовчі зміни ще не були зумовлені, В. Юринець прагнув не лише "легалізувати" нею вагомі досягнення багатовікових культурних зв'язків України, головним чином, із Західною Європою, але й аргументувати

потребу в їхньому продовженні за епохи УСРР. Цю настанову вчений розглядав, на нашу думку, і в значно ширшому плані – як канонічне марксистське підґрунтя "діалектичного" – виразно антимеханістичного і антисталіністського, погляду на явище ідеології. Досить часто публічно полемізуючи у другій половині 20-х рр. ХХ ст. із "механістами" щодо настанов діалектичного матеріалізму, він звернув увагу на одне з центральних питань цієї полеміки – тлумачення випадковості та необхідності, із яким, із нашого погляду, пов'язане афаталістичне інтерпретування В. Юринцем марксизму, зокрема вчення про економічний базис і надбудову. Спираючись на обстоювані "діалектиками" ідеї "Діалектики природи" Ф. Енгельса, він у ряді своїх розвідок, як-от у тичинознавчій монографії, піддав гострій критиці ультрарадетерміністсько-фаталізуюче заперечення "механістами" явища випадковості. В. Юринець часто й наполегливо відзначав важливість перетворюючого впливу ідеологій надбудови на базис уже в українознавчих публікаціях 1926–1927 рр.

Уперше публічно зосереджуючи увагу на цьому питанні в контексті, що цікаво, критики у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" з, по суті, позиції М. Хвильового тези, що "мистецтво є ідеологія" його опонента в українській літературній дискусії 1925–1928 рр. – голови Спілки селянських письменників "Плуг" С. Пилипенка, він підкреслив: "Така врочиста заява, що мистецтво є ідеологія, звільняє його від праці над аналізом структури ідеології. А тут відкриваються дійсно складні питання, які досі не висвітлила марксистська аналіза. В своїх прекрасних листах до Мерінга і Штаркенбурга пише Енгельс про явища ідеологічних викривлень ... дійсності. Ідеологія оперує дуже часто не дійсною, а фальшивою свідомістю, що закриває агентів і носителів її дійсний сенс його змагань. Ці погляди Енгельса примінив геніяльно Маркс у своєму "18 брюмері", де він доказав, як буржуазія, нарядившись у костюми Римської республіки, робила в дійсності не дуже-то римське діло зведення буржуазного ладу ... Ось які дивні судьби ідеології, якими в'ючимися шляхами вона здійснює інтереси суспільних групіровок. Тут дійсно ... не все, пролетарське, що кричить про свій пролетарський характер" [364, 187–188]. В. Юринець, на наш погляд,

доволі таки прозоро застеріг у цих рядках від некритичного ототожнення теорії і практики марксизму в СРСР і, водночас, від викривлення першої з них, прямо закидаючи уже в рецензії [384] В. Коряку вбачання в ідеологіях надбудови чистих відбитків економічної структури суспільства.

Надалі ж учений усе відвертіше спрямовував ці інвективи до їх дійсних адресатів – "механістів" і офіційної філософської думки СРСР. Першим на "філософському фронті" УСРР пропонує у статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" системний аналіз виконаного засновниками марксизму в згаданій у назві статті їхній праці вивчення явища "ідеологія", він відкинув спроби її пояснення в СРСР як "системи виключно викривленої свідомості", або "системи ілюзій кляси". У цій статті В. Юринець заперечив фаталістичне розуміння світу як "театру маріонеток", у якому "люди створювали б собі ілюзії й діяли по імпульсах ілюзій, дійсного значення яких вони не розуміють", прямо наголошуючи, що в такому разі взаємозв'язок базису та надбудови був би позірним, а суспільне буття являло б собою реалізацію теорії "якоїсь передумовленої історичної гармонії, де люди, вітаючи в ілюзіях, все таки об'єктивно роблять своє клясове діло". Прямо відкидаючи невдовзі в статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" інтерпретування історичного матеріалізму як теорії про фаталізм суспільного процесу – концепції автоматично-фатальної зумовленості базисом надбудови, він зауважив: "Такого автоматизму, що теоретично виражається, як сплутування детермінізму з фаталізмом, революційний марксизм не знає. Клясова воля, що є ланкою в ланцюзі суспільної причинності, є немаловажним чинником в історичнім процесі" [387, 208].

Показово, що в "Нотатках мандрівника" В. Юринець прямо зауважив часту підміну радянськими вченими історичного матеріалізму, як "методу конкретної прецизійності", грубою схемою, і перетворення цього вчення, згідно з наведеною ним думкою Ф. Енгельса, на машину, що наче мусить "автоматичним способом" відкривати зв'язок категорій база та надбудова. У статті "Танок тіней (До історії ідеологічного розкладу II Інтернаціоналу)" він знову апелював до тези Ф. Енгельса, що ідеологія

лише в останній інстанції зводиться до економіки, тоді як на сторінках своєї центральної культурфілософської розвідки "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" рішуче заперечив визнану ним за надто поширену в широких колах діячів тогочасної наукової, насамперед філософської, думки СРСР, ідею про фаталістичну зумовленість надбудови економічним базисом у автоматичний спосіб. Піддаючи критиці тенденцію догматизування в СРСР марксизму на прикладі вчення про базис і надбудову, В. Юринець виключно застеріг від неправильного автоматизуючого розуміння історичного матеріалізму й "схематичної доктринки про історичний матеріалізм, як історичний автомат" і чітко заперечив ідею фаталістичної зумовленості базисом надбудови на користь тези про діалектичне – врівноважене, співвідношення цих категорій. Це бачення історико-матеріалістичного вчення було вихідною засадою філософії культури В. Юринця, у першу чергу саме його осердя – вчення про "тип соціалістичної культури".

Уперше й востаннє системно розкриваючи його у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", учений прямо та, певною мірою, навіть виключно постулював згадану настанову: "Я приготований на те, що мої думки зустрінуть знову застереження й питання. Як це говорити про типи культури, коли ми з історичного матеріалізму знаємо, що тип надбудови визначає база і про ніякий вибір тут мови бути не може. По-друге, відки може марксист говорити про плян культури, тобто вводити елементи вибору волі, тобто впадати в рейки суб'єктивної соціології..." [362, 114]. Беручи під сумнів таку постановку питання неназваними опонентами, а саме офіційною наукою СРСР, В. Юринець узалежнив своє бачення цієї проблеми від погляду В. Леніна й цілковито оминув увагою позицію Й. Сталіна: "На такі дотепні запитання легко відповісти: відкидати моменти цілескерованої свідомості, як компоненти в історичному процесі – це значить не розуміти Ленінової науки про взаємовідносини стихійности й свідомості й впадати в історичний фаталізм, про який я говорив уже раніш. Історичний матеріалізм не говорить, що база визначає *однозначно* надбудову. База вказує тільки межі, серед яких можливі тисячі варіацій і індивідуальних відтінків, залежно від попереднього ідео-

логічного матеріалу і більшої або меншої чіткості зміни в продукційних відносинах" [362, 114].

Важливою особливістю дослідження вченим історико-матеріалістичної концепції базису і надбудови, як і марксистського вчення в цілому, було його системне осмислення на засадах конструктивного полемічного діалогу із рядом відомих євромарксистів і критиків марксизму. Особливої уваги, у цьому разі, заслуговують класики німецьких і австрійських суспільно-політичної та філософської думок модерну: К. Каутський, О. Бауер, М. Адлер, М. Вебер, В. Зомбарт і М. Шелер. Показово, що в контексті критичного висвітлення поглядів трьох перших науковців – провідних теоретиків "ревізійнізму", на згадане вчення, В. Юринець доволі відверто засудив вульгаризацію розуміння бази і надбудови "механістами" й, по суті, офіційною наукою СРСР. Так, досліджуючи у статті "Останнє слово ревізійнізму Кавтського" "неправильні висновки Кавтського щодо суті бази й особливо щодо суті витворних сил", він, разом із тим, зауважив, що автор "Матеріалістичного розуміння історії" "дуже влучно вказує" в цій праці, що в марксистів у питанні "про базу й надбудову" "панує механічна схематизація". Закидаючи у публікації "Танок тіней (До історії ідеологічного розкладу II Інтернаціоналу)" О. Бауеру, як автору праці "Світогляд капіталізму", "шулятиковщину" – цю "найнепліднішу, найбезнадійнішу форму "марксієвського" спрощення й вульгаризації", В. Юринець наголосив: "Вона тим шкідливіша, що вона обманлива, що формально вона ніби надзвичайно марксієвська. Бо вона ж таки бачить в ідеологічних процесах відзеркалення економіки" [387, 192].

Підкреслюючи, що "шулятиковщина" "чужа й далека діалектиці" й, власне, "навіть їй ворожа", вчений так визначив її сутність: "Вона не розуміє цілого складного організму опосередкувань між окремими елементами ідеології і між базою та надбудовою. Забуваючи, що ідеологія зводиться тільки в останній інстанції (in letzter Instanz – Енгельс) до економіки, вона стає найгрубішою формою історіософського механізму. В кожному разі це не марксизм, а витончено-дика культура примітивізму" [387, 192]. Закидаючи М. Адлеру в статті "Про книгу Макса Адлера "Підручник матеріалістичного розуміння історії" бажання "відірвати історичний матеріалізм від діалектичного",

В. Юринець пояснив його так: "Цей відрив має представити відношення бази до надбудови, як відношення двох явищ психічних. Раз ми відкидаємо філософський матеріалізм, раз відкидаємо, – каже він, що психічний процес є продукт мозку, то тим самим ми можемо відкинути і думку, що надбудова є продукт економічної структури суспільства, бази. Таким чином, відкриваються можливості теоретично зфальсифікувати історичний матеріалізм і представити базу не як щось матеріальне, а як щось психічне" [382, 105]. Водночас, не раз висвітлюючи головні ідеї праць: "Господарство й суспільство" та "Соціологія релігії" М. Вебера, "Сучасний капіталізм" В. Зомбарта і, в основному, "Проблеми соціології знання" М. Шелера, він звернув окрему увагу на "ідеалістичне" пояснення ними рушіїв суспільного розвитку, яке, фактично, активно брав до розгляду і, з нашого погляду, багато в чому поділяв приховано.

Згадуючи у статті "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму", як і в деяких інших публікаціях, про М. Вебера як автора "гігантської (щодо ерудиції) і надзвичайно еkleктичної праці" "Господарство й суспільство", В. Юринець ілюстрував тезу про важливу історичну роль "ідеологічних ілюзій", їх щільний зв'язок із "матеріальною практикою" та активний вплив на неї на прикладі пояснення М. Вебером у праці "Соціологія релігії" зумовленості кальвінізмом поступу капіталістичних відносин: "Відомо, що одночасно з першим розквітом буржуазії, після відкриття Америки, у передових буржуазних країнах (Нідерляндах, частині Франції, Швейцарії) почав ширитися кальвіністський релігійний рух ... Що є основою кальвінізму? Як це прегарно виказав М. Вебер у своїй "Religionssoziologie", це є думка про передназначення ("предопределение") людини, гадка про якусь фаталістичну причинність усіх явищ і схильність до стоїчного ригоризму в життєвих справах. Ці дві думки були тоді для буржуазії, як кляси, зрозумілі і як суспільний факт, навіть без зв'язку з релігією. Гадка про сувору причинність була виразом реакції буржуазії проти економічної сваволі февдалів, виразом наукових метод у виробництві, переконання, що на основі стихійної гри сил новий ряд виробу мусить побити старий, і суворий ригоризм був виразом потреби ощадности, як одної з умов нагромадження..." [387, 36–37].

Тоді ж у полі зору вченого опинилась і "система соціології культури" М. Шелера, першому та, фактично, останньому комплексному дослідженню якої на "філософському фронті" УСРР В. Юринець присвятив осяжну статтю "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера". Цілеспрямовано, на нашу думку, популяризуючи у радянській науці ідеї та вчення цього "блискучого, талановитого, швидкого на синтезування" мислителя – "католицького Ніцше", В. Юринець, фактично, використав пояснення М. Шелером і В. Зомбартом суспільного поступу як прихований аргумент своєї тези про активний вплив надбудови на базис. Коментуючи тлумачення М. Шелером "реальних чинників", які "визначають певну культурну структуру", В. Юринець ось як з'ясував їхній зміст: "Є три такі основні чинники, які тут можуть мати значіння: расовий нативізм, що виявляється в певних спорідненнях крові, політизм, економізм. Питання стоїть так: чи серед цих головних реальних чинників діє на культурні процеси завжди тільки один і який серед них – чи всі три разом чи кожний зокрема в окремі історичні епохи. Шелер підходить тут до дуже важливого питання про рушійний принцип історії, як би сказали ми, марксистки. І зараз же він зазначає, що марксизм бачить таку пружину процесу на всьому протязі історії в одному чинникові – в економізмі (це поняття розуміє Шелер дуже сплутано й неясно). Шелер не погоджується з "історичним економізмом", хоч і не заперечує за ним значіння в певні епохи" [367, 12].

Докладно зупиняючись на критиці М. Шелером марксизму в світлі ідей В. Зомбарта, учений, що показово, досить пильно висвітлив суголосний своїй позиції їхній погляд на вплив надбудови на базис як дуже потужний чинник історії: " ... Великою заслугою Вернера Зомбарта є його аналіза виникнення сучасного капіталізму; його велика робота про "Сучасний капіталізм" доказала, на думку Шелера, всю безпідставність твердження Карла Маркса, буцім-то сучасний капіталізм виник шляхом економічних чинників; першу роль грали чинники політичні, політичної гегемонії й переваги (*Machtpolitisches Verhaltnis*), політика родила нам економіку, а не навпаки ... Нарешті, що до епохи розвиненого капіталізму Шелер погоджується з Марксом, що тут матір'ю всього являється економіка. Тим-то Шелер не

поділяє моністичного погляду на історію й твердить, що в питанні про основи культурно-ідеологічного розвитку треба відрізнити три фази, у яких за історичну пружину виступає один окремий і в кожному епоху відмінний чинник. Першу фазу, де незалежною перемінною являються кровні стосунки й інститути, що їх раціонально регулюють батьківське право, материнське право, форми сім'ї, екзогамія, ендогамія, племінні союзи, змішання рас; другу фазу, коли примат в історичному процесі переходить в царину політичних чинників влади, а власне – в руки держави; третю фазу, де кермом історії являється економіка" [367, 12–13].

Вказуючи, що, за М. Шелером, "помилка Маркса" полягає в тому, що "він все власне значення економіки, характерне для культур епохи капіталізму, узагальнює на всю історію", і не піддаючи цю думку критиці чи засудженню, В. Юринець панорамно висвітлює аргументацію автора "Проблем соціології знання" з цього приводу, зокрема апелювання до вчень Л. Гумпловича та Й. Шумпетера. Численні інвективи В. Юринця на адресу вчення М. Шелера, як і закидання йому у цілому шпенглерівського "історичного монадологізму", не завадили вченому визнати, що в цього "найяскравішого виразника ідеологічного атомізму сучасної буржуазії" є корисні для марксистів "безліч дуже вдалих спостережень" і "величезний фактичний матеріал". Показово, що В. Юринець звернув у цій статті головну увагу на надбудовчу проблематику – "взаємодіяння різних соціально-культурних проявів на всьому протязі історії", осмислюючи засновки історико-матеріалістичного вчення крізь призму думок М. Шелера про: "основні форми духової кооперації"; "реальні чинники", що "визначають певну культурну структуру"; "групові душі і духів"; "предметові сфери й сфери знання"; "форми світогляду" й т. д. Ретельно розкриваючи погляд автора "Проблем соціології знання" на ці питання і докладно пояснюючи у ряді публікацій розбіжності в оцінюванні провідними представниками марксистської думки у СРСР і за кордоном засад історичного матеріалізму, В. Юринець, власне, виявив виразну тенденцію їх плідного синтезування.

У своїх публікаціях останньої третини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. В. Юринець усе частіше, хоча й завуальовано, відзначав наростання значних розходжень між теорією та практикою соці-

алістичного будівництва в СРСР. Особливої уваги заслуговує промовисте відзначення у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" загрози "орієнтованості" в СРСР – "у нас, у системі пролетарської культури", що може призвести її, як і "буржуазну", до "позбавлення внутрішнього змісту": "Історичний матеріалізм учить нас, що всі ідеологічні ствердження мають за свою основу певну систему продукційних відносин. Але історичний матеріалізм, як філософія чину, в несправних руках може перемінитися на джерело нових фетишизацій. Виходячи з цього, що ідеологічні явища являються тільки надбудовними, можна легко попливти річищем специфічного епіфеноменалізму, розглядати їх як щось додаткове, незначне. Відси недалекокий крок до історичного автоматизму, до "економічного матеріалізму", небезпеку якого вже передбачав Плеханов. Все – економіка, ось яка філософія такого роду історичного матеріалізму" [362, 109–110]. Зауважуючи, що історичний матеріалізм – це "знаряддя незвичайно тонке", і що "воно вимагає цілих покладів конкретності й надзвичайної філософської культури", В. Юринець закликав відродити його саме "як філософію практики, чим він і був у всіх великих фундаторів світогляду пролетаріату".

Послідовно виступаючи у публікаціях "харківського" періоду проти "неправильного автоматизуючого розуміння історичного матеріалізму" й "гордовито-скромного кокетування марксистськими схемами", учений наголосив, що "ідея пролетарської культури, як певної епохи, не має бути пустим словом" і принципово визнав за неодмінну умову її досягнення "підймання на щораз вищий рівень" і "вщиплювання" в пролетаріат "складності всього культурного процесу" й "годування любови до цієї складності". В. Юринець, власне, був тим єдиним представником "філософського фронту" УСРР, який став на шлях розроблення свого – українського неомарксистського вчення, принципово ігноруючого доктринерство Й. Сталіна. Однак, того ж 1931 р., невдовзі після оприлюднення всіх цих міркувань, колегами В. Юринця з УІМЛ, із санкції ЦК КП (б)У й за активної участі його речника Є. Гірчака, було розпочато офіційну кампанію критики та засудження вченого. З огляду на це, у ряді його статей початку 30-х рр.

XX ст. – "Поворот на філософському фронті", "Український філософський фронт" і "Філософська генеза Маркса", було сплачено данину утвердженню "культу особи" Й. Сталіна загально-прийнятним тоді в СРСР його вшануванням як "найкращого учня Леніна", що "всебічно освітлює прожектором марксівської філософської дійової теорії" поступ соціалістичного будівництва в СРСР. Водночас, В. Юринець визначив у другій зі згаданих статей як виняткові місце й роль Генерального секретаря ЦК ВКП(б) у розвитку марксизму-ленінізму.

Вшановуючи ЦК ВКП(б) "на чолі з тов. Сталіним" як "живе, дійове, творче, переможне втілення марксо-ленінської філософії", він наголосив: "Великі битви тов. Сталіна з філософськими, методологічними основами правого ухилу, контрреволюційного троцькізму, з усякою фальсифікацією, перекрученням ленінізму, історії більшовизму, його незрівнянні "Питання ленінізму" дають нам найкращі взірці того, чим є і чим повинна бути марксівська філософія, як методологія активної зміни дійсності, знищення старого світу, світу визиску й клясового панування" [385, 182]. Висвітлюючи у наступній із цих публікації те, як "підходять до питання генези марксизму вожді пролетарської революції" В. Ленін і Й. Сталін, учений визнав другого з них за продовжувача "ленінової методи" у справі розгляду "генези марксизму та ленінізму як його вищого етапу". В. Юринець "урівноважив" у статті "Філософська генеза Маркса" цей лаконічний огляд внеску очільників ВКП(б) до вивчення марксизму значно ширшим висвітленням здобутків "фашистського" марксознавства на прикладі праць "Пролетарський соціалізм" В. Зомбарта й "Маркс як мислитель" М. Адлера. Змушений до прокламування виняткових місця і ролі Й. Сталіна – теоретика марксизму, учений замаскував цими пафосними тезами невпинно продовжуваний ним у підсумкових марксознавчих статтях комплексний розгляд історії марксизму в контексті найширшого кола здобутків західноєвропейських філософської та соціологічної думок модерну.

Виключно засуджуючи "фальсифікацію філософської генези марксизму" різними "фашистами і соціаль-фашистами", зокрема закидаючи їм "чисто академічне" трактування цієї проблеми – спробу "логічно-іманентно, в аспекті відірвано-ідеологічних

пов'язань і філіяцій" вивчати "філософську генезу Маркса", В. Юринець не раз показово декларував відповідаюче вимогам офіційної радянської науки визначення марксизму. Так, він вказав у статті "Український філософський фронт" на кардинальне розходження між "марксівською філософією", тобто методологією "активної зміни дійсности, знищення старого світу", і буржуазною філософською думкою – цим "продуктом кабінетної творчости, професійної засклеплености, споглядального дозвілля". Разом із тим, учений, на наш погляд, повсякчас залишався відкритим у своїх марксознавчих студіях до творчого осмислення з погляду "діалектиків" західноєвропейського марксознавства. Здійснений нами комплексний аналіз марксознавчого пошуку В. Юринця дозволяє упевнено стверджувати, що вчений не постулював кардинального протиставлення марксизму-ленінізму попередній світовій філософській думці, як кінцевий підсумок її історії, причому виключно в ленінському, або ж сталінському його тлумаченні. Оцінюючи це вчення як закономірний наслідок формування "буржуазної" науки ще у рецензії [350], В. Юринець вказав у ній, що вся "нова філософія, починаючи з Бекона", "силою логіки внутрішніх, іманентних їй протиріч" мала "прийти до діалектичного матеріалізму".

2.2.4. Учення В. Юринця про "марксівську форму філософії культури" та його концепція форми художнього твору

Активно розробляючи у другій половині 20-х рр. ХХ ст. своє бачення історико-матеріалістичного вчення, В. Юринець, водночас, не менш дієво осмислив у п'ятнадцяти публікаціях того ж періоду, починаючи від статті "З нагоди нашої літературної дискусії" й закінчуючи статтею "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", третій виокремлений нами умовний складник своєї філософії культури. Розглядаючи його як, власне, літературознавчу складову культурфілософського пошуку вченого, ми визначили три її головні аспекти: 1) переосмислення місця й ролі письменства в українському та зарубіжному, передусім європейському, культуротворенні; 2) визначення засад концепції форми художнього твору;

3) з'ясування настанов вчення про марксистську критичну думку як "марксівську форму філософії культури". Їх розробляння В. Юринцем, на наш погляд, було покликане розкрити винятково важливе значення художньої творчості як надбудовчої – вагомішої за ідеологію, активно перетворюючої економічний базис структури, у процесі вітчизняного й, узагалі, світового культуротворення. Тематика кожного з аспектів третього складника філософії культури вченого, як і зміст двох розглянутих, були актуалізовані ним під час і в контексті української літературної дискусії 1925–1928 рр., причому особливої уваги заслуговує ідейна суголосність згаданих аспектів постулатам українських літературних модернізму й авангарду, а саме засадам культурфілософій М. Євшана та М. Хвильового.

В. Юринець постійно заувальовував у 20-х рр. ХХ ст. своє, на наш погляд, у цілому позитивне ставлення до творчості й ідеології "молодомузівців" і "хатян", засвідчене деякими його поезіями зі збірки "Етапи", зокрема так критично оцінив у статті "З нагоди нашої літературної дискусії" співставлену із українською літературною дискусією 1925–1928 рр. полеміку теоретиків вітчизняних неонародництва і модернізму кінця ХІХ – початку ХХ ст.: "Ще так недавно вівся спір між "старими" та "молодими", між поклонниками традиційного українського письменства й "українським модернізмом". Кому не відомі хамські нападки Лозинського на "молодомузників", у націоналістичному "Ділі", полеміка на стовпцях львівської "Будучини", "Української Хати", весь цей шум навкруги Карманських, Твердохлібів, Євшанів і др. представників української дрібної буржуазії в літературі? А що вона дала? Які реальні факти лягли в основу цієї критики? Які були її результати? Чи був ним "Сон української ночі", бездарне наслідування романтичних мрій Висп'янського, поетичне побренькування нудних мелодій українського "національного" соціалізму, який, кінець-кінцем, довів автора до ідеалізації козаччини, чи бліда, мраморно-холодна поезія Твердохліба, чи пангуманітарні крикливі дифірамби Яцкова, чи туберкульозний естетизм Євшана" [364, 185]. Насичуючи цю та всі подальші українознавчі публікації критичними оцінками творців вітчизняного модерну, він, однак, не раз приховано солідаризувався із їхніми ідейно-художніми поглядами.

Окремої уваги, з огляду на це, заслуговують роздуми В. Юринця про чільного ідеолога "хатянства" М. Євшана як теоретика психологічного напрямку у вітчизняних літературній критиці й літературознавстві модерну. Вказуючи у публікації [384], що "зв'язуючим звеном" між українським модернізмом, який виріс на галицькому ґрунті, і народженим ним "хатянством" був саме М. Євшан, учений так стисло визначив ідейну еволюцію цього "найвизначнішого критика хатянства": прийшов "до хатянства від анархізму", "симпатизував із ніцшеанством" і мав спільний для "хатян" культ П. Куліша як "прототипа й апологета українського міщанства", а згодом "став трубадуром українських січових стрільців". Іронізуючи у тичинознавчій праці над "революційністю" в "патосі краси анархізуючого Євшана", він, однак, відзначив у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" потужний вплив М. Євшана-критика – цього "штирнеризуючого, анархомантуючого естета, уквітчаного чорними маками станіславського аристократизму", на "модернізм "Української Хати". У статті "Український філософський фронт" В. Юринець вказав на особливу роль "українського ніцшеанства", як, за його словами, "складового моменту у філософії всіх представників українського модернізму", у світогляді М. Євшана як "найбільш "філософського" з них, що в нього "ніцшеанство поєдналося із штирнеріанством у систему "анархістичного індивідуалізму" першого прорання ідеологічної махнівщини".

Неодноразове відзначення В. Юринцем М. Євшана з-поміж інших "хатян" і зацікавлення його внеском до українських літературної критики й літературознавства, хоч повсякчас прибране в шати критичних оцінок, ми визнали за свідчення тривкої уваги вченого, за його студентських років, до маючих тоді широкий громадський розголос виступів чільного публіциста "Української хати", не в останню чергу і на "молодомузівську" тему, що не могли не справити на нього чималий ідейний вплив. Окремої уваги, із нашого погляду, заслуговує й не раз засвідчене В. Юринцем докладне ознайомлення з творчою спадщиною А. Товкачевського як одного з провідних ідеологів "хатянства". Актуалізуючи в рецензії "Українська Жовтнева література в марксистському освітленні. Жовтнева література в освітленні

Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури"), а потім і в статті "Український філософський фронт", основні ідеї його центральної літературно-критичної праці "Утопія і дійсність (До характеристики української інтелігенції)", В. Юринець оголосив її "модерністичним маніфестом" "українського ніцшеанства". Як відзначено в першому розділі, учений гостро засудив у цих публікаціях засади "радянства" з модерністської позиції, хоч, разом із тим, піддав і її критиці з марксистського погляду. Цікаво, що єдину відому нині згадку про ідейну позицію В. Юринця в 10-х рр. ХХ ст. залишив саме М. Євшан, який, до речі, відзначив перебування вченого тоді під впливом ідеалістичної філософії модерну.

Засуджуючи у статті "Сучасна польська література і її вплив на нашу" (1912) пересічний загал тогочасних західноукраїнських письменників за їхню готовність перейнятися негативними прикметами сучасної польської літератури, він, що показово, виокремив із-поміж них якраз постать В. Юринця: "Коли ж ще взяти під увагу такі типи, які, начитавшись доволі в книгах сучасних польських "критиків", стають раптом визнавцями і соціалізму, економічного матеріалізму, Авенаріуса, Бергсона, Сореля, неокатолицизму і т. д., пишуть а Іа Бжозовський і Норвід – будемо мати бодай в приближенні картину того замотиличення, яке множитья в головах нашої молоді, – зрозуміємо, відки беруться у нас такі речі, як збірка Юринця з її вступним словом..." [139, 312–313]. Ці роздуми є, на нашу думку, важливим свідченням того, що ідейно-світоглядне формування В. Юринця протягом початку ХХ ст., перебуваючи під впливом польських письменства й літературознавчої думки епох Романтизму та модерну, тривало під знаком творчого осмислення ідей і вчень не лише засновників марксизму, а й: ідеологів неокатолицизму, Ж. Сореля, Р. Авенаріуса та А. Бергсона. Разом із тим, поезії В. Юринця 10-х рр. ХХ ст., у яких засвідчено їхню наснаженість ідеями праці "Присмерк богів" Ф. Ніцше й п'єси "Бранд" Г. Ібсена, стоять під знаком творчих пошуків поетів "Молодої музи" й "Молодої Польщі". На наш погляд, цей вектор світоглядних пошуків ученого в основному визначив напрям його культурфілософування в 20-х рр. ХХ ст.

Дієвий учасник літературного життя УСРР і РСФРР: член літературної організації "Західня Україна"; співзасновник "місячника марксистської критики та бібліографії" – журналу "Критика", і член його редколегії; редактор серії "Критика й теорія літератури" видавництва "Книгоспілка", у якій побачили світ, зокрема, і такі вагомі здобутки літературознавчої думки УСРР, як збірник статей "Силуети Заходу" А. Лейтеса та праця "Марксівська метода в літературознавстві" (1928) П. Петренка; співробітник "Літературної енциклопедії" Секції літератури, мистецтва і мови Комуністичної академії у Москві, – В. Юринець зробив суттєвий внесок до вивчення історії вітчизняного письменства ХІХ – першої третини ХХ ст. Послідовно виконуючи в українознавчих розвідках критичний аналіз творчої спадщини провідних представників вітчизняних письменства та літературної критики епох Романтизму й модерну, він пильно тримав у полі зору події на "літературному фронті" УСРР, а саме українську літературну дискусію 1925–1928 рр., у якій брав участь. У деяких рецензіях і статтях 1926–1927 рр. В. Юринець не лише полемічно осмислив серію публіцистичних виступів і художніх творів М. Хвильового та його колег по ВАПЛІТЕ О. Досвітнього та О. Слісаренка, а й побіжно висвітлив полеміку Я. Савченка і М. Зерова й, водночас, здійснив аналіз комплексного дослідження історії українських суспільно-політичної думки та письменства ХІХ – першої третини ХХ ст. у збірнику статей "Організація Жовтневої літератури" (1925) В. Коряка.

У 1927–1930 рр. побачили світ усі основні літературознавчі праці В. Юринця: стаття "М. Хвильовий як прозаїк", монографія "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", "Передмова" до роману "Записки Кирпатого Мефістофеля" В. Винниченка і стаття "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги Микола Бажан)", які засвідчили важливу роль ученого, як філософа-літературознавця, у справі закладання підвалин вітчизняних хвильовознавства, тичинознавства, винниченкознавства, бажанознавства та, у цілому, дослідження української літератури модерну й авангарду. На наш погляд, у цих розвідках, головним чином у останній із них, В. Юринець розробив і, фактично, апробував усі основні аспекти літературознавчої складової свого

культурфілософського пошуку. Показово, що їхнє розробляння на сторінках як цих досліджень, так і серії публікацій ученого в альманасі "Літературний ярмарок", чітко відображає, із нашого погляду, його перебування під впливом культурфілософії М. Хвильового – цієї найвідомішої та найрозробленішої української націонал-комуністичної марксистської утопії 20-х рр. ХХ ст. Піддаючи в цих публікаціях, як і М. Хвильовий у своїх циклах памфлетів 1925–1926 рр., критиці народницьку "давнішу українську літературу" як "вбогу на ідеї" "літературу нації низької суспільної структури" й, водночас, засуджуючи ідейно-художньо наслідуюче її в основній масі нове "пролетарське" письменство, він, як і автор "Думок проти течії", позиціонував себе як ідейний спадкоємець українського модернізму.

Уперше встановлюючи й системно аналізуючи у статті [64] вплив ідейних настанов літературно-критичної діяльності М. Євшана на філософію культури М. Хвильового, ми зауважили, що останній високо оцінив у циклі памфлетів "Думки проти течії" якраз М. Євшана, як "непересічне явище громадського значення на історичному шляхові пошуку вітчизняним мистецтвом найвищих естетичних цінностей", і, на загал, прямо визнав "хатянство" за "свого предка" як "потенціальне західництво". Послідовно проводячи крізь усі перші цикли своїх памфлетів розпочатий М. Євшаном критичний розгляд української інтелігентської думки ХІХ ст., а саме "українофілії" – "безнадійних міщан" і "ворогів непримиримих тої усїєї культури, яка йде з посвятити одиниць", М. Хвильовий, як і автор цих рядків, виступив проти українофільського культу Т. Шевченка з ідеєю вшанування П. Куліша – цього виключного в українській культурі взірця виконання "великої культурної місії" її європейської орієнтації. Дієво розвиваючи у вченні про "громадську людину", або тип "фаустівських" осіб – рушіїв соціокультурного поступу, ідею М. Євшана про формування в Західній Європі тигу "вищої" людини на основі "відділення" всіх "свідомих душ", а саме інтелігенції, у силу, яка прагне вищих духовних цінностей, він, як і провідний ідеолог "хатянства", засудив як перетворення мистецтва на "забавку з конечности", так і виразні загрозові тенденції вузькопартійно-політичної заангажованості вітчизняного культуротворення.

Коригуючи тезу М. Євшана про позапартійність і позакласовість мистецтва визнанням того, що митець є виразник інтересів свого класу, хоча його дійсна місія – це служіння революційному класу із загальнолюдською метою, М. Хвильовий, проте, як і М. Євшан, заперечив вульгаризаторське ототожнення мистецтва з ідеологією й визнав "психологічну" природу мистецтва. Убачаючи в ньому, як і провідний ідеолог "хатянства", "найвищий відсвіт" культури, пізнаваний завдяки надзвичайній інтуїції, високому рівню виховання й освіченості, він, слідом за М. Євшаном, виступив за створення нової української культури саме як "національної" під гаслом "заходячи в тісніші зносини з чужими літературами, не затрачувати оригінальних прикмет своєї". Принципово поділяючи всі ці погляди М. Євшана та М. Хвильового, В. Юринець, проте, виступив на початку "харківського" періоду з рядом завуальовуючих його ідейну позицію декларативних промосковсько-антиєвропейських заяв. Та досить скоро він залишив цей погляд і солідаризувався з культурфілософією М. Хвильового – визнав важливу роль світової культурної спадщини в розбудові соціалізму, апелюючи, як і автор "Камо грядеши", до суголосної цій тезі думки В. Леніна з виступу на III З'їзді Комуністичної спілки молоді: "Без ясного розуміння того, що тільки точним знанням культури, що її створив увесь розвиток людства, тільки перероблюючи її можна будувати пролетарську культуру – без такого розуміння нам цього завдання не розв'язати" [233, 9].

Проводячи думку про значущість і цінність, фактично, усіх досягнень історії культури майже крізь усі публікації "харківського" періоду, В. Юринець показово увиразнив її у тичинознавчій монографії на прикладі саме марксизму: "Так розуміли цю справу і Маркс, і Енгельс, і Ленін, коли вони говорили, що пролетаріят буде спадкоємцем усієї попередньої культури; так дивився на цю справу Енгельс, коли він твердив, що німецький робітничий рух є дитя класичної німецької філософії. Всі вони припускали культурну спадковість, але розуміли її не формалістично, а діалектично. Володіючи правильною методою аналізу історичних і культурних явищ, вони бачили в них життєві факти, а не ілюзії про ці факти ... дарма, що марксизм є щось невмо-

лимо нове в історії думки, в його жилах пливе кров і Рікардо, і Сміта, і Гегеля" [377, 110]. Яскраво ілюструючим ставлення класиків марксизму до світової культурно-мистецької спадщини і, водночас, прямо відсилаючим до філософії культури М. Хвильового – його заклику засвоювати й відновлювати традиції античного мистецтва, є наведений в цій праці погляд ученого на його культурне значення: "Бо ж неправда ... ніби пролетарська література не буде чіпати класичних тем, ніби мимо їхнього духового зору пройдуть колосальні процеси, що створили архітектуру Тірінса й Орхомена, діалектику Геракліта, скульптуру Праксітеля, геометрію Евкліда, політичну (зміст!) комедію Арістофана, аристократичний комунізм Платона" [377, 9].

Відзначаючи широчінь "історико-культурного почуття пролетаріату", В. Юринець, водночас, підкреслив, що важливим завданням робітничого класу як суб'єкта соціалістичного будівництва є "творчо засвоїти" світову культурну спадщину. Стверджуючи необхідність засвоєння сучасною пролетарською культурою всіх здобутків західноєвропейської і, по суті, світової наукової й культурно-мистецької спадщини, учений постулював цю тезу в виразно "західницькому" та, власне, цілком відповідному тлумаченню М. Хвильовим сутності європейського вектору процесу культуротворення в УСРР ключі: "Хто не заглиблювався з любов'ю, наприклад, у культуру, що породила "Максими Шамфора", гостро-дотепні, як кінець меча, в лабіринтові кружганку мудрости Піко-де-Мірандола, не блукав темними стежками диявольського хисту Раймунда Лулла або не кохався хоч на хвилину в гойданкових перспективах Фрагонара, мріючи одночасно бідофіолетові, небесно-голубі мрії Ватто. Всі ми ходили на острів Кітеру, і питання для марксиста стоїть тільки так: чи його завданням є лише розуміти всі попередні культури, відкопувати життя, що родило їх і задовольнившись цією археологічною роботою, кувати нові вартості, що ростуть із нашого сьогодні, – чи, відкривши за мертвими культурними фактами тепле життя, що кружляло в них, вливати його в пульс сучасності ... ніщо з попередньої культури, що було справжньою культурою, не повинно зникнути для пролетаріату, а засимілюватися, врости в м'ясиво його культури" [377, 108–109].

Ілюструючи цю тезу, що показово, на прикладі лише Західної Європи, він, у суголосних погляді М. Хвильового на роль Відродження в історії культури роздумах, з'ясував те, як "категорії" античності "давали імпульси" ренесансній культурі, та, по суті, підтримав точку зору М. Хвильового на ставлення пролетаріату до світової культурної спадщини: "Як відомо, революційна буржуазія, що народжувалася в Європі, почала свій культурний розквіт із відродження класичної культури. Епоха ця обіймала доволі довгий час і іскрилась дуже різноманітними й багатими культурними явищами. Історики культури вже давно звернули увагу, що це відродження не було відродженням класичної культури в буквальному розумінні цього слова, а що під старими формами крилося щось нове, як і звичайнісіньке поняття руху в Галілея не мало нічого спільного з ідеєю про рух Аристотеля. Зовнішня перспектива ренесансу назад була в дійсності перспективою вперед. Правові римські поняття, пристосовані до потреб селянина-товаровласника, переносились у світ товаровласника-буржуа. Старі категорії, зберігаючись, давали імпульси для нового змісту. Так поставиться до всієї попередньої культури пролетаріат. Метода історичного матеріалізму дозволить йому зрозуміти *життєве*, а не *ідеологічне* значіння кожного попереднього культурного явища, і цей життєвий його еквівалент він упряже в механізм своєї культури, підпорядковуючи його своїй перспективі й змінюючи його відповідно до її потреб" [377, 109–110].

Перебуваючи під впливом культурфілософії М. Хвильового, передусім засад її літературно-мистецького складника, В. Юринець, на наш погляд, творчо засвоїв і засновки її філософсько-антропологічної складової, а саме концепцію "психологічної Європи", тобто вчення про "класичний тип європейської громадської людини", яке він плідно використав під час розгляду місця та ролі письменства в українському й зарубіжному, передусім європейському, культуротворенні. Активно розробляючи у другій половині 20-х рр. ХХ ст. цей аспект третього складника своєї філософії культури у ряді літературознавчих праць, головним чином у статтях "М. Хвильовий як прозаїк" і "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")",

В. Юринець виходив у його осмисленні, на нашу думку, з доволі докладно висвітленого ним у публікації "З нагоди нашої літературної дискусії" тлумачення М. Хвильовим "ідеалу громадської людини" – "типу творіння", яке "робить історію": "Цей класичний тип ми мислимо в перманентній інтелектуальній, вольовій і т. д. динаміці. Це та людина, що її завжди й до вінців збурено в своїй біологічній основі. *Це – європейський інтелігент у найкрайшому розумінні цього слова ...* Класичний тип громадської людини вироблено Заходом. Як надбудова, він вплинув на економічний базис, на добробут феодалів і буржуазії. Він вплине й на добробут пролетаріату. Його соціальний сенс у його широкій та глибокій активності" [320, 468–469].

Двозначно оцінюючи ці ідеї у статті [364], як-от, з одного боку, вказуючи, що "вся конструктивна культура була тільки методом озброєння європейської психіки для грабежу, визиску", а з іншого, власне, явно визнаючи "глибоку неосвідомлену інтуїцію в поклику Хвильового до Європи" та, на наш погляд, приховано підтримуючи цей "протест проти нашої розмазаности, безініціативности" як "заклик до створення в нас", в УСРР, "героїчної, конструктивної, ясної психіки" замість "плаксиво-сентиментальної рабськи-поетичної", В. Юринець, отже, вже тоді звернув особливу увагу на концепцію "типу громадської людини" М. Хвильового. Показово, що невдовзі – саме в своїй основній хвильовознавчій публікації – статті "М. Хвильовий як прозаїк", учений зосередив значну увагу якраз на питанні з'ясування впливу діячів культури, головним чином письменників, на культуротворення від античності до модерну в контексті осмислення власного тлумачення історико-матеріалістичного вчення про базис і надбудову. Осмислюючи вагу впливу "великих творців" – видатних майстрів художнього слова, на весь соціокультурний поступ людства від античності до початку ХХ ст., і вбачаючи зміст цього впливу в творчому мистецькому розроблянні все нових "життєвих установок" – рушіїв формування суспільної свідомості, шляхом художнього вираження ідеологій надбудови, В. Юринець, на нашу думку, уособив у збірному образі цих діячів культури ідею "громадської людини" як головного суб'єкта розвитку надбудови і, отже, й базису.

Розкриваючи своє бачення цього феномену в контексті апелювання не лише до засад марксизму, але, що показово, і психоаналізу, учений наголосив: "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. Вглядаючись у складну, заплутану панораму сучасності, він відкриває її правдиву суть, відкидає все наносне, доповнює і поглиблює те, що не впадає зразу в вічі, і творчим синтезом дає нам героя, як предмет обожання і любови, засіб самооглядання якоїсь класи чи суспільної групи. Платонівський ерос завжди вітає над головами героїв справді великих митців. Великий творець дрижить за те, щоб якийсь, може бути, непомітний факт, якийсь маленький порух душі, що стався один раз у представника своєї класи, і який в своєму продовженні міг би стати підложем для конструктивних моментів в завзятій, невпинній, не-прощаючій нічого боротьбі суспільства з природою (внутрішньою і зовнішньою), – не пропав марно, не випав з арсеналу його класи, а став новою підоймою, архимедовою точкою, що з душевного хаосу, біологічної мряковини чоловіка вириває психичні скуплення, які запевнюють її суспільне переможне існування. Дійсно великий творець дбає за те, щоб як найбільша кількість *зоологічно-біологічних* фактів чоловіка, що переломлюється крізь призму економічної структури, стала *суспільно-культурними* фактами" [373, 253].

Пояснюючи цей погляд на прикладі європейського культуротворення від античності до модерну, він так з'ясував у його світлі тезу, що "література – це сувора спроба й критика історії", а історія є "останній критерій" дійсності літератури: "Чи візьмемо грецьку літературу в її великих представниках, Архілоха, або Аїсхія, чи новітню літературу, Кальдерона чи Корнеля, Свіфта чи Бомарше, Шеллі чи Китса, Бодлера чи Бальзака, всі вони творили певні типи життя, певні життєві установки, які видавалися їм цінними і які об'єктивно впливали на творення певного складу людей, що штовхав далі витворені економікою суспільні сили; в збірну психику вони додавали якийсь новий тон, що впливав нові струмені в біологічно-економічний організм суспільства: чи був

це палкий дух протесту, непримиренности, обурення грецької буржуазії, яка не могла вже вміститися в тісних рямцях феодальних відношень, чи протиставлення оргіастичних діонізійських культів спокійній, поміркованій "калокагатія" шляхти, чи могутній езуїтський патос контр-реформації, який своєю ідеєю пробабілізму старався втягнути всі елементи нових сил, що нагромаджувалися в лоні новітньої європейської буржуазії, – в старе тіло католицизму, щоб потім протиставити його тим силам і дати останній бій новій історії, чи нарешті класична витриманість, салонне вишколення і холодна енергійність представника версальських прав'ячих сфер, або повний релятивізм, іронічний жест на адресу цього класицизму, що в потоках humour'у топить котурновість старого світу й гордим блискам шаблі протиставляє свій плебейський кулак, – усюди поза хороводом слів борються певні суспільні дійсності, випробовується здатність до існування певної невиданої ще форми життя" [373, 255].

Продовжуючи осмислення цього аспекту своєї філософії культури і в трьох публікаціях з історії та теорії зарубіжної естетики XVIII – початку XX ст., а саме в кантознавчій, плехановознавчій і лессінгознавчій статтях, В. Юринець докладно ілюстрував, на прикладі аналізу соціокультурного буття Німеччини й ряду інших країн Західної Європи епох Просвітництва й Романтизму, дуже важливу роль у їхньому розвитку досягнень їх літератур і літературної критики. Висвітлюючи визначні місце і роль: Д. Мільтона, Г.-Е. Лессінга, Ф. Шіллера, Й.-В. Гете, Г. Ібсена й К. Гамсуна, у європейському і, власне, світовому культуротворенні, він, водночас, доволі докладно проаналізував у трьох згаданих публікаціях, головним чином другій із них, проблему пояснення явищ літератури і, у цілому, мистецтва, у західноєвропейській – французькій, німецькій і англійській, і російській естетиці XVIII – початку XX ст. Від висвітлення в публікації "Естетика Канта в марксистському освітленні (З нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта")" поглядів творців "раціоналістичної естетики Німеччини й емпіричної естетики Англії" XVII–XVIII ст.: Й. Вінкельмана, Г.-Е. Лессінга, Й. Гамана, Д. Юма та Е. Бйорка, В. Юринець перейшов у статті "Значіння Плеханова для марксів-

ської соціології мистецтва" до не менш докладного розгляду, у світлі праць з естетики Г. Плеханова, концепцій: Ж. де Сталь, Ф. Гізо, Ш. де Сен-Бьова, І. Канта, Ф. Шіллера, Г. Тарда, Г. Спенсера, І. Тена, Е. Гроссе, К. Бюхера, і деяких інших їхніх колег.

Зазначаючи, що саме Г. Плеханов "створив сталий фундамент, на якому може далі будувати марксистська естетика", він провів крізь ці дві публікації та статтю "Г. Е. Лесінг (З приводу двохсотріччя з дня народження)" відсилаючи саме до культур-філософії М. Хвильового настанову про особливе значення літератури й мистецтва як "могутнього знаряддя пізнання" – "пізнання класової психології й ідеології". Не раз вказуючи, що література та мистецтво – це для марксизму "одна з ідеологій", і, водночас, наголошуючи, що "тенденція як принцип" – це "заперечення мистецтва, перемога розмислового інтелектуалізму над фантазією і спогляданням", учений підкреслив, що "твір мистецтва" поширює межі особистого зацікавлення до ширшого – групового, класового, і, з огляду на це, ось як визначив завдання марксистської естетики: "Відкидаючи гасло грубої, схематичної тенденційности, вона з другого боку не повинна нехтувати активними, діяльними потенціями, що пливають з твору мистецтва, й ці потенції культивувати" [363, 119]. Принципово, хоч доволі завуальовано, заперечуючи здійснювану сталінським режимом тотальну політизацію соціокультурного буття СРСР засобами "каліграфічної моралі" – "без вникання в найглибші поклади класової психе", В. Юринець піддав у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" критиці "ідейний енциклопедизм" у письменстві й висунув тезу, що "ідеї в літературі не даються, як щось готове, а в їхньому динамічно-му розгортанні".

З'ясовуючи власне бачення прояву ідейності в художньому творі, він зауважив: "Ідейність повинна бути цим підґрунтовим потоком, що відтак виприскує каскадою художніх образів – синтези ідеї й її конгеніального емоційного просичення, повинна пульсувати в ритміці творів, викрисуватись у твердому кремінні опорі літературного прийому, вибухати, як резидуум вирівнювання композиційних, стилістичних, ритмічних, сюжетних напружень" [362, 114]. Настійно осмислюючи роль літератури й

мистецтва як потужних надбудовчих чинників соціокультурного розвитку в контексті проблематики української літературної дискусії 1925–1928 рр., зокрема дуже актуального питання співвідношення змісту та форми у художньому творі, В. Юринець вирішив розглянути у його світлі проблему способу художнього втілення ідейності у творах мистецтва як надбудовчої – активно-перетворюючої, структури. Визнаючи мистецтво і письменство за "*формотворчість*" і вбачаючи у ній запоруку їхнього спільного розвитку, він, по суті, ствердив, що основою цього процесу є розвиток форми як джерела культуротворення, а не покривання життєтворчої форми заформалізованим гевною ідеологією змістом. Цілком поділяючи бачення І. Іваньо такого підходу, як розуміння "художньої форми як внутрішньої структури змісту", висвітливо це розрізнення В. Юринцем "зовнішньої форми", яка "є предметом поетики і поетичної техніки", і, власне, постульованої ним "внутрішньої форми" – "предмету літературної критики" і "виразу змісту твору".

У своїх українознавчих розвідках 1926–1928 рр., насамперед у рецензіях "Українська жовтнева література в марксистському освітленні. Жовтнева література в освітленні Коряка. (З вводу книжки "Організація Жовтневої літератури")" і на альманахах "Вапліте" (1927) та в статті "М. Хвильовий як прозаїк", В. Юринець раз-у-раз актуалізував проблему співвідношення змісту та форми у художньому творі, невдовзі розроблену ним у тичинознавчій монографії. Відзначаючи в першій зі згаданих публікацій актуальність цієї проблеми для сучасної йому літературознавчої думки СРСР і, у цілому, солідаризуючись із критикою В. Коряком формальної школи у літературознавстві за, власне, "формальний" підхід її представників до марксизму, він, разом із тим, закинув В. Коряку нехтування проблеми форми на користь змісту. Проголошуючи несправедливим і констатоване ним визнання формалістами форми "усім" порівняно зі змістом, В. Юринець наголосив на нерозривності цих двох категорій – їхньому перебуванні у вічному діалектичному взаємовпливі. Закликаючи в рецензії на альманах "Вапліте" до реалізації "пролетарського становища" в новій естетиці та постулюючи невіддільність естетики від ідеології, він звернув окрему увагу на

категорію форми, як, за його словами, одну з суттєвих частин літературного твору, але в жодному разі не форму "для себе" чи "чисту" форму та, що важливо, визнав себе "формалістом" тільки в такому розумінні.

Невдовзі, у статті "М. Хвильовий як прозаїк", В. Юринець постулював у цілому основні положення своєї концепції форми художнього твору: "Треба зараз таки підкреслити, що аналізуючи суспільне, класове значіння якогось твору, ми ніяк не можемо обмежитись його *змістом*, не тільки зміст сам по собі, але й спосіб, як він передається, має велике суспільне значіння, тому що він впорядковує в певному напрямку наші психичні змісти, вкладає їх в певну систему, надає їм своєрідного стилю; твір не тільки передає нам свій зміст, своєю формою, структурою викликає в нас нові змісти. Кожне художнє слово чи образ має велику асоціативну здібність; і значіння твору залежить і від того, якого типу асоціації він викликає і через свою форму. Ці побіжні уваги вже говорять, що під формою не можна розуміти тільки зовнішньої форми, що зміст є теж форма, і що по суті мистецтво є *формотворчість*" [373, 255]. Докладно розкриваючи вказані постулати в тичинознавчій монографії, В. Юринець поєднав поглиблений розгляд співвідношення змісту та форми у художньому творі з дослідженням феномену лірики як "поетичної форми" саме на прикладі раннього – виразно модерністського, періоду поетичної творчості П. Тичини. Проголошуючи його, як автора "Сонячних кларнетів", "ліриком вищої форми", він прямо протиставив розуміння й розробляння цієї форми П. Тичиною "формалізму" загалу інших його радянських колег-поетів з УСРР.

Ілюструючи цю тезу, В. Юринець писав: "Це "культурництво" Тичини, ця уперта праця над відшукуванням адекватного, точного вислову свого переживання, цей ліричний "матеріалізм" і є причина того, що проблема форми стає в нього більш, ніж у інших сучасних українських поетів у центрі його змагань і дум (формалізм інших поетів є вульгарна раціоналістика, панування рефлексії над творчим процесом, а не сама динаміка цього процесу), що власне на творчості Тичини ми дедалі більше переконуємось, що проблема поезії є власне проблема форми, а не щось інше ... поняття форми не треба брати в такому зовнішньому значінні

цього слова, як це звичайно робиться. Не треба її розуміти механістично" [377, 5–6]. Таке розкриття вченим засад концепції форми художнього твору виключно поставлено під знак показового та символічного протиставлення постаті П. Тичини як пересічному загалу тогочасних вітчизняних, передусім "пролетарських", письменників і, водночас, особі М. Хвильового, так і класикам української літератури Т. Шевченкові та І. Франкові. Вказуючи, що зміст і форма "створять єдність протилежностей і взаємопроникаються", а їх протиставлення – лиш "наслідок рефлексії", В. Юринець зауважив: "...у процесі досліду ми йдемо, звичайно, під гаслом аналізу, штучно відмежуємо різні явища, що в дійсності створюють одно ціле; в процесі викладу ми їх синтезуємо, відбудовуємо знову ціле; відпадає все допоміжне рештовання рефлексії, і зміст, і форма, покриваються" [377, 7].

Як це впливає з наведеної цитати, яка, разом із наступною, і є, із нашого погляду, ключовою в розкритті В. Юринцем концепції форми художнього твору, він однозначно заперечив метафізичне, зумовлене специфікою абстрагування під час літературознавчого аналізу протиставлення формі художнього твору позбавленого будь-якої форми його змісту. Вбачаючи принципову різницю між формою – предметом поетики й поетичної техніки, і формою як предметом літературної критики, він визнав художню творчість за формотворчість і постулював цим діалектичну єдність форми та змісту під назвою "форми" у самому творі. Відкидаючи ототожнення змісту твору з соціологічним його аналізом, В. Юринець протиставив аналіз самого соціального змісту твору та аналіз породжуючого цей зміст соціального тла: "... ми ще раз з усією силою стверджуємо, що художня творчість має справу тільки з формою, що зміст твору – оце і є його форма ... 9/10 творів, де оспівують пролетаріят, не є пролетарська література, і ніяка література взагалі, бо цілковитий брак внутрішньої напруженості, що становить, власне, форму твору, ставить їх зразу поза рямки всяких літературних категорій. Коли ми з незвичайною впертістю виступаємо проти формалізму неокласиків, то робимо це не тому, що вони культивують форму або черпають зміст для своїх творів із минушини, з другого типу суспільного життя, а тому, що форма їхньої творчості є

спосіб ставлення до всіх явищ, як до предмету чистого споглядання, де людська воля є непотрібна й шкідлива..." [377, 8–9].

Далі В. Юринець предметно розкрив власне бачення суспільно активізуючого впливу літератури на прикладі розгляду формотворчої ролі лірики як "революційного значення поезії". Вбачаючи практичне значення лірики у культуротворенні в тому, що вона сприяє визволенню багатьох можливих соціальних установок суспільної психології "збірної людини" для активного переходу від пасивного споглядання до суспільної дії, він констатував революційне значення поезії, а саме формотворчої ролі лірики, у залученні особи до активної ідейної формотворчості та, отже, плідної участі в суспільному житті. Виходячи з підсумків публічної дискусії представників рефлексології і реактології у радянській психології першої третини ХХ ст. і здобутків широкого спектру зарубіжних класиків психологічної думки, у першу чергу: В. Джемса, З. Фрейда, А. Бергсона та Т. Рібо, В. Юринець так висвітлив у тичинознавчій монографії своє розуміння впливу поетичних образів та емоцій на психічне життя особи: "Отже, по-перше: немає чистих форм уявлення, фантазії, понять, емоцій; вони більшою або меншою мірою мають свій моторний, руховий еквівалент ... Кожний процес у сірій корі нашого мозку є вже потенціяльний початковий рух не в загальному значінні цього слова (бо тоді кожен процес буде рухом), а в значінні нашої практичної реакції що до оточення ... У такому аспекті лірика, як певна система образів, сильно насичених емоціями, має колосальне практичне значіння, вона визволяє масу можливих установок збірної людини до світу" [377, 13].

Піддаючи критиці ту думку, що "лірична емоція – щось пасивне, тільки егоцентричне", і прямо вказуючи на винятково важливу – "практичну", роль цих же емоцій у культуротворенні, вчений підкреслив: "Лірика не діє на нас своїм змістом у буквальному розумінні цього слова, а здатністю збагачувати наші практичні установки, схеми діяння ... в цьому – її велика культурна вага, коли під культурою розуміти багатство можливих складних реакцій" [377, 14]. Виходячи з такого розуміння практичного значення лірики у культуротворенні та вказуючи, що на ці культуротворчі реакції впливають і зовнішньо формальні

моменти лірики, В. Юринець ось як розкрив "революційне" значення поезії у світлі пояснення формотворчої ролі лірики як збудника психічної активності особи: "Можуть бути випадки, коли форма своєю складністю, непередбаченістю мусить раніш "розвихрити" наш психічний світ, розірвати тривкі ланцюги категорій нашої психіки, відшлямувати, відмухати буру накупів нашого зшаблонізованого, буденно-соціального "я", щоб мати спромогу для чистого несфальшованого сприймання, до гармонії на вищому шаблі, що відрізняється від гармоній рівноваги нашого щоденного життя, яке ускладняючись, таких нових гармоній вимагає. Фактичне "збігання" "форми" й "змісту" може бути, отже, формальним "розбіганням". У цьому і є революційне значіння поезії, щоб усьому байдужому надати форми, шукати її там, що до тепер видавалось неформальним" [377, 14–15].

Вказуючи далі на важливу роль літератури, передусім поезії й саме лірики, у тому, щоб "відкрити" та "розбудити" ті "глибокі сили колективу, які не вийшли ще поза стадію соціальної психології", зокрема "зісхематизовані" "позиції, установки класи", В. Юринець так у цілому узагальнив свої думки з цього приводу в "Діялозі останньому": "Пролетарський письменник повинен ставити собі за мету вивчити всі наслідки, які виникають із певного комплексу психічних станів і переживань для збільшення потужності своєї класи. Цього він може досягнути таким чином, що він, йдучи шляхом поетичної логіки, доводить даний стан до всіх його можливих консеквенцій, конфронтуючи його з другими можливими станами і створюючи шляхом такого їх переплітання у читача непокій, що порушує в бажаному напрямку підсвідомі елементи психіки читача. Це є те, що ми називаємо формою твору" [361, 279]. Обстоюючи таке, піддане згодом гострій критиці багатьма його колегами – учасниками антиюринцівської кампанії, тлумачення художньої форми, він, разом із тим, пов'язав із ним не менш оригінальне пояснення літературної критики. Підкреслюючи, що для вченого художня творчість – це "великою мірою є філософія *in fluenti*", тому він художню критику чітко "тракує як форму філософії культури, методологічною основою якої є діалектичний та історичний матеріалізм", І. Іваньо наголосив, що В. Юринець розуміє художню критику як "своєрідну прикладну філософію".

Розвиваючи у виступі [355] на агітпропнаradі при ЦК КП(б)У в 1928 р. розпочату в статті "З нагоди нашої літературної дискусії" критику стану розвитку літературної критики в УСРР, учений наступного року оформив ці роздуми у "Діалозі другому" у вчення про марксистську критичну думку як "марксівську форму філософії культури": "Наша критика є чимось так проблематичним, неважким, що годі про неї говорити. Хіба згадувати ці гори пасквільів, що продукується щоденно... Критика – це діалог між критиком і творцем, вороже змагання, в якому стільки розуміння й пошани. Критика – це найвища форма філософії, філософія культури. Коли вона родиться нарешті? У нас немає поняття про те, що таке літературний факт, що таке поетичне переживання, завдяки яким силам твориться тяглість у поетичному творі" [360, 157–158]. Показово, що взірцевий збірний образ представника вітчизняної літературної критики за соціалістичної епохи асоціювався в роздумах В. Юринця аж ніяк не з особами класиків марксизму-ленінізму, зокрема Й. Сталіна, чи літературознавців СРСР і згаданих ним класиків літературознавства XIX ст., як-от: Ш. Сент-Бева, У. Патера, В. Белінського та Г. Плеханова, але з постаттю активно досліджуваного вченим у другій половині 20-х рр. XX ст. видатного діяча німецьких науки і культури Г.-Е. Лесінга: "А найважливіше: де є цей медіум, через який енергія кляси вливається в літературу і, навпаки, література ворохобить найглибші поклади клясової психології. Коли нарешті з'явиться пролетарський Лесінг?" [360, 158].

Конкретизуючи своє бачення цього образу, В. Юринець зауважив: "Родиться він із надр пролетаріату, тісно зв'язаний з його обичаєвістю й цим його визріванням, що веде його, нарешті, до свого заперечення й створення типу вільного працівника безклясового суспільства ... з глибоким знанням ленінізму, не в певних догматичних засохлих вже схемах, а в його діалектичній, животворчій гнучкості з широкою філософською культурою, яка є *conditio sine qua non* інтелектуального єднання з митцем, ґрунтовним знанням психології – науки, яка іще не існує, з гарячим жеврінням тоски, вічно невдоволеної, ніколи не зформованої остаточно, все сприймаючої невтомним прагненням доповнення, шукання, *die ewige Unruhe des Werdens*, як мовляв

старий Гегель" [360, 158]. Зауважуючи невдовзі, уже у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", що "*філософія править за суттєвий і складовий момент критики*", а "*критика мусить стати марксіівською формою філософії культури*", В. Юринець знов апелював до постаті Г.-Е. Лесінга: "Нам певно зроблять закид переоцінки значення філософії для критики. На це можна відповісти, що 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. Я покличусь на приклад *Лесінга*. Яке велике значення для німецького класицизму мав "Лаокоон"! Хто забув, як висловився Гете про появу "Лаокоона"?" [362, 113].

Уперше двічі згадуючи Г.-Е. Лесінга ще у статті "З нагоди нашої літературної дискусії", зокрема поруч із Арістотелем, Н. Буало, Ф. Брюнет'єром та І. Теном, як теж, як і вони, автора "повної теорії мистецтва", а вже у плехановознавчій публікації відзначаючи "велетенську постать Лесінга" як "протагоніста революційно-німецької буржуазії", він докладно висвітлив у статті "Естетика Канта в марксистському освітленні (З нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта")" і лесінгознавчій публікації велике значення Г.-Е. Лесінга в процесі "повільного наростання ідеології німецької буржуазії" XVIII ст. на широкому колі матеріалів його творчого доробку. На наш погляд, особа Г.-Е. Лесінга, як, на думку В. Юринця, "одного із найшляхетніших просвітників у Німеччині" – "великого революціонера" та "ворога всякого філістерства", стала для вченого не лише ідеалом культурно-просвітнього діяча, але й виразно засвідчуючим європейський вектор його культурфілософування символом, згідно з філософією культури М. Хвильового, "громадської людини" – людського типу виразника "героїчної конструктивної психіки Європи". Обґрунтовуючи у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" ідею критики як окремого літературного жанру та його "близькості до філософії", В. Юринець звернувся й до праць знах російських філологів і літературознавців кінця XIX – першої третини XX ст. – М. Марра, Л. Гросмана й М. Бахтіна.

Пояснюючи своє бачення зв'язку літературної критики та філософської думки у світлі тези, що "філософія діалектичного матеріалізму мусить стати за пропедевтичний вступ до марксистської критики й наситити її", він порушив проблему співвідношення літератури та дійсності. Відкидаючи вульгарно-соціологічне тлумачення письменства як "вірного відбивання" дійсності" і прямо визнаючи цей погляд за "махістський", В. Юринець обґрунтував свій погляд, у тому числі, й ідеями "яфетичної теорії" М. Марра – опозиційного класичній індоєвропейській лінгвістиці вчення про розвиток усіх мов від яфетичної системи мов кавказьких народів шляхом їхнього схрещування та переходу від розмаїття до єдності: "Історія говорить у нас у кожному найдрібнішому факті, сам факт є продукт історії ... Тим більш, що факт сприймається й відзеркалюється шляхом слова, у якому *дрімає вся попередня історія суспільства*. Кожне слово – це вже теорія, кожне слово – це плетіння соціальних сил, змагань, напружень, захватів, випадків волі, гливого глею бруду, тисячолітнього шамотання людини із природою. Коли ми так підійдемо до проблеми слова, то вже не парадоксом буде брентити, коли ми скажемо, що філософія була і є великою мірою словотворчістю, що естетика, як наука про художнє слово (в одній своїй частині) є частина філософії. Глибокі дослідження Мара, що обіцяють такі далекі обрії, коли на їх відшукання вибереться компетентна і смілива думка, конкретно й відчутно доказують, які широкі поклади хрусталів і павутинних ниток історичних ствердінь осіли на кожному слові" [362, 112].

Учений, на наш погляд, засвідчив у наведеній цитаті обізнаність із засадничою ідеєю вчення М. Марра про еволюцію мовлення людства від "кінетичного" – первісної мови жестів і міміки із чільною роллю в ній людської руки, до звукового мовлення, яке, під впливом економічного розвитку первісних колективів, переходило від полісемантизму перших слів до сучасних мов. Виходячи із висвітленого вище бачення конкретно-історичної зумовленості зв'язку літературно-критичної та філософської думок, учений, водночас, звернув предметнішу увагу на осмислення та аргументування цього зв'язку в працях визначних представників "літературознавчого фронту" РСФРР 20-х рр. ХХ ст.

Л. Гросмана і М. Бахтіна. Особливої уваги заслуговує відносно докладне аналізування В. Юринцем у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" відкриваючої збірник літературознавчих досліджень "Боротьба за стиль. Спроби із критики та поетики" (1927) публікації "Жанри художньої критики" першого з них і написаної підданним у СРСР критиці М. Бахтіним і тому виданої під прізвиськом його колеги П. Медведева праці "Формальний метод у літературознавстві. Критичний вступ до соціологічної поетики" (1928). Вказуючи, що в статті Л. Гросмана підкреслене значення літературної критики як окремого, а не службового літературного жанру, та висунуто "ідею філософсько-критичного", він проілюстрував уривком із неї, де йдеться про виняткову роль критики у підтриманні "зв'язку між шедевром та новими поколіннями", своє бачення призначення марксистської критичної думки.

Попередньо аналізуючи вплив ідей Л. Гросмана на В. Юринця, ми так у цілому з'ясували його сутність: "Солідаризуючись із низкою основних ідей статті "Жанри художньої критики" першого з них, а саме: "критика, як окремий, а не службовий тільки літературний жанр" і окрема роль у її становленні в тому числі й філософського пізнання, – учений визнав слушність розуміння Л. Гросманом літературної критики як "справжнього відтворення відображеного життя" та "живої творчості", що є творчо перетворюючим соціокультурну дійсність дієвим чинником надбудовчих структур. Пропонуючи критичний аналіз, за його словами, традиційного розуміння критики в Росії як "нижчого виду писання, не вартого входження до справжньої "літератури", Л. Гросман піддав критиці заперечення творчого характеру літературної критики і визнав її за особливе словесне мистецтво, завданням якого є судити про властивості художнього об'єкта в літературі й інших царинах художньої творчості. Зауважуючи, що теорії літературної критики, як розробленої системи "історичної поетики російської критики", ще не існує та підкреслюючи, що її розробка входить до кола чергових завдань радянської літературної науки, Л. Гросман навів у своїй статті в загальному вигляді настанови власної "теорії критичних жанрів", як-от укладений ним їх пере-

лік у складі сімнадцяти основних "самостійних критичних форм" включно із "філософською спробою-есе" [66, 135–136].

Спіраючись на ці роздуми Л. Гросмана, зокрема протиставляючи розуміння ним літературної критики, як "живої творчості", її цілеспрямованій вульгаризації у СРСР кінця 20-х рр. ХХ ст., як от зведенню до рівня "агітки, найгіршого сорту "производственной пропаганды" у публікаціях В. Перцова та всього загалу "пролетарських критиків", В. Юринець виступив із гострою критикою цього явища.

Розвиваючи своє бачення критики як "марксівської форми філософії культури" й наголошуючи, що визнана ним близькість літературної критики до філософії переходить щораз більше до центру марксистської свідомості, він ілюстрував та обгрунтував ці тези у контексті розгляду праці М. Бахтіна [216]. У центрі його уваги постало висвітлення М. Бахтіним проблеми ролі філософського знання в гуманітаристиці початку ХХ ст., зокрема і критичний аналіз культурфілософського пошуку науковців кінця ХІХ – початку ХХ ст. у царинах мистецтвознавства, мовознавства й літературознавства. Розгляд першої частини цієї праці засвідчив перегук усіх її основних тем із настановами вчення В. Юринця про марксистську критичну думку й дозволяє припустити вплив на нього досліджених у цій розвідці таких проблем, як: розробляння, у світлі марксистської "науки про ідеології", соціологічного вчення про специфіку усіх сфер ідеологічної творчості та критичний аналіз кризи ідеалістичної "філософії культури" й гуманітарного позитивізму.

Підкреслюючи, що літературознавство – це "одна з гілок обширної науки про ідеології", охоплюючої всі "сфери ідеологічної творчості людини" – науку, мистецтво, мораль і релігію, М. Бахтін відзначив необхідність їхнього докладного вивчення на підставі розробки згаданої науки про ідеології – історико-матеріалістичного вчення про базис і надбудову, у вигляді соціологічної теорії: "Між загальною теорією надбудов та їх відношення до базису та конкретним вивченням кожного специфічного ідеологічного явища існує немов би ... якась імліста і непевна царина, крізь яку кожний дослідник просувається на свій страх і ризик, а часто й просто перестрибує її, закриваючи очі на

всі труднощі й неясності. Внаслідок цього або страждає специфічність досліджуваного явища ... чи під ... нічого спільного із соціологією не маючи аналіз його штучно підганяється економічний базис. Не вистачає саме розробленого соціологічного вчення про специфічні особливості матеріалу, форм та цілей южної зі сфер ідеологічної творчості ... Нівелювати всі ці розбіжності, за-нехавши суттєву множинність ідеологічних мов менш за все може бути властивим марксизму" [216, 3–4]. Аналізуючи й піддаючи критиці ідеалістичну філософію культури та позитивістичні гуманітарні науки, натуралізм і прагматизм за ігнорування ідеологічного середовища, він, водночас, закинув марксистам СРСР те ж саме, чим, на його думку, зумовлений їх невиправданий прямий перехід від ідеологічного явища до базису – до "умов виробничого соціально-економічного середовища".

Констатуючи близькість ідейних позицій В. Юринця і М. Бахтіна, ми так пояснили її з цього приводу: "Виступаючи проти догматизації та уніфікації творчого пошуку письменника набором певних ідеологем, зокрема і з боку літературної критики, за ідейний плюралізм у художній творчості й, по суті, у громадському житті, М. Бахтін, на наш погляд, виступив проти заідеологізованості радянської літературно-критичної думки. Визнаючи за її основну роль посередництво між соціальними та загальноідеологічними вимогами епохи, з одного боку, і літератури – з іншого, між письменником і читацькою аудиторією, а те реалізацію політичного замовлення державної влади, М. Бахтін виступив як один із опонентів сталінської версії марксизму-ленінізму і критиків тоталітаристського нівелювання значення ідеологічної надбудови на користь економічного базису. З цих позицій тоді ж виступив і В. Юринець, який теж піддав критиці догматизацію історико-матеріалістичного вчення, його 'автоматизацію" та, як і М. Бахтін, виступив із критикою думки про пряму зумовленість базисом надбудови. Звертаючи, на відміну від М. Бахтіна, особливу увагу на царину літературної критики і відзначаючи важливу роль у її розвитку, як "марксівської форми філософії культури", філософської думки, він наголосив на важливому значенні філософськи насаженої марксистської літературної критики у культурфілософському аналізі здобуків літе-

ратурного процесу і, крізь призму їх вивчення, усіх сфер соціокультурного буття" [66, 136–137].

На наш погляд, активне апробування В. Юринцем, у переважній більшості його українознавчих публікацій, ідеї створення "феноменології українського суспільства в нову добу" в контексті розгляду історії вітчизняного письменства на матеріалах художньої й науково-публіцистичної спадщини його провідних творців епох модерну й авангарду, і стало практичним втіленням вчення про марксистську критичну думку саме як "марксівську форму філософії культури". Уперше у філософії УСРР здійснюючи "огляд з марксистської точки зору всієї новітньої української літератури", щоб "пов'язати окремі великі й переломові літературні школи з глибокими соціальними перемінами українського народу", на основі філософсько-літературознавчого аналізу як "українських історично-політичних програм" – провідних вітчизняних буржуазних "літературно-суспільних течій" ХІХ – початку ХХ ст., так і художньої творчості знакових постатей вітчизняних модерну й авангарду – П. Тичини, В. Винниченка, М. Хвильового і М. Бажана, В. Юринець підбив його підсумки в циклі з трьох діалогів [360, 361, 379]. Утілюючи у формі уявної дискусії класиків світової літератури ХVІІІ–ХХ ст. і майстрів художнього слова УСРР засновки літературознавчого складника своєї культурфілософії, він прокламував у цьому українсько-західноєвропейсько-північноамериканському диспуті про розвиток світової культури антисталінську й, власне, антитоталітаристську гуманістичну ідею "глибокого сенсу культури майбутнього" – "космос як велику сім'ю", наскрізну для частково розкритого в цих діалогах і остаточно розглянутого в статті [362] учення про "тип соціалістичної культури".

2.2.5. Вчення В. Юринця про "тип соціалістичної культури"

Присвячуючи у середині 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. значну увагу тлумаченню вчення про базис і надбудову в контексті вивчення марксизму й інших класичних учень ХVІІ–ХХ ст. про суспільство, державу та право й, водночас, осмис-

ленню вчень про "марксівську форму філософії культури" та форму художнього твору, В. Юринець розпочав у той же "харківський" період його науково-педагогічної діяльності розроблення ще одного – не менш важливого за згадані, складника власної культурфілософії, – учення про "тип соціалістичної культури". Як постулювання вченим його засаду статті "З нагоди нашої літературної дискусії", й, згодом, докладніше їх опрацювання на сторінках уміщених у "Літературному ярмарку" діалогів, так і остаточне висвітлення у вигляді наведеного вже в статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" вчення про "стоїчний" і "гедонічний" типи "соціалістичної культури", тривали в контексті багатоаспектного осмислення В. Юринцем основних етапів історії вітчизняної й зарубіжної культур від первісності до першої третини ХХ ст. Здійснюючи аналіз історії українського та західноєвропейського культуротворення й інтерпретуючи історико-матеріалістичне вчення з виразно антисталінської позиції, він, згідно з висновками проведеного нами в статті [65] дослідження, активно розробляв з того самого погляду протягом згаданою періоду й своє вчення про "тип соціалістичної культури".

Виконане нами його попереднє комплексне вивчення дозволяє виокремити три основні аспекти учення В. Юринця про "тип соціалістичної культури": 1) аналіз здобутків та перспектив соціалістичного будівництва в УСРР і, у цілому, у СРСР; 2) дослідження явища соціалізму та критичний аналіз широкого спектра вітчизняних і зарубіжних соціалістичних учень; 3) концепція "стоїчного" й "гедонічного" типів "соціалістичної культури". У полі активної уваги ученого протягом 1925–1931 рр., а саме в рецензіях 1926 р. і кількох інших публікаціях, передусім статтях "Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня" і "Національне питання на Х з'їзді КП(б)У", опинився процес радянського соціалістичного будівництва в УСРР та в СРСР узагалі. Раз-у-раз зупиняючись у згаданих вище й інших перших українознавчих дослідженнях, зокрема статтях: "З нагоди нашої літературної дискусії", "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" і "М. Хвильовий як прозаїк", на актуальній проблематиці вітчизняного національно-культурного будівництва саме в "українській соціалістичній

державі" – УСРР, В. Юринець постійно аналізував її з принципової української націонал-комуністичної позиції. Приховуючи у всіх цих публікаціях свої юнацькі українські проєвропейсько-модерністські націонал-патріотичні ідейні настанови, він публічно завуалював їх винятковим узалежненням "українського ренесансу" виключно від "політичного союзу з Москвою".

Найдокладніше розкриваючи свій погляд на розвиток радянського соціалістичного будівництва в СРСР і, зокрема, УСРР за епохи непу в приурочених до X з'їзду КП(б)У та десятої річниці жовтневого заколоту в Росії 1917 р. статтях "Національне питання на X з'їзді КП(б)У" й "Наука СРСР в перше десятиріччя Жовтня", учений виконав у них порівняльний аналіз соціокультурних пріоритетів капіталістичного та соціалістичного суспільних устроїв. Безапеляційно протиставляючи у першій із них засудженій ним моделі буржуазної демократії "систему Радянської влади", В. Юринець відзначив чималі здобутки українського радянського національно-культурного будівництва. Компонуючи цю публікацію як культурфілософський коментар-аналіз виступу на згаданому з'їзді Генерального секретаря Політбюро ЦК КП(б)У Л. Кагановича, він зосередив у першій її частині головну увагу на розгляді "української національної проблеми на тлі міжнароднього становища". Гостро засуджуючи повне заперечення "імперіялістами" "політичного буття" УСРР, В. Юринець так пояснив своє бачення відмінності між капіталістичним і соціалістичним устроями у світлі розкриття думки Л. Кагановича про Україну як "державу українську з інтернаціональними завданнями пролетарської революції та будівництва соціалізму": "Бо система Радянської влади, державного будівництва України в тому, що до нього втягається мільйонові маси; вони розв'язують державні питання, а не купка парламентарів, як у буржуазних державах, що за спиною трудящого люду роблять свої темні політичні діла" [375, 52].

Переходячи у заключній частині статті "Національне питання на X з'їзді КП(б)У" до розгляду підсумків проведення політики українізації у науковому, культурно-мистецькому й суспільно-політичному житті УСРР, В. Юринець піддав критиці засуджені ЦК КП(б)У прояви "руського й українського націоналізму та

шовінізму" в УСРР із визнаної вченим за втілення ленінської національної політики та підтриманої ним позиції ідеологів українізації. Відзначаючи "колосальні досягнення в справі українізації, зростання української соціалістичної культури", він так пояснив своє бачення відмінності у вирішенні національного питання в соціалістичних і капіталістичних країнах: "І вся справа в тому, що в капіталістичних умовах неісторичні нації, що їм вдалося з винятково сприятливих причин стати за історичні, стали за такі в атмосфері ворожнечі і роздору з іншими націями, як, наприклад, чехо-словаки. У нас же цей процес перебігає на засадах братерства й солідарності трудящих. Але національне питання не обмежується справою українізації, що є за дуже важливе явище, але ще не за все. Національна проблема має в собі величезний процес розвитку української пролетарської культури, що йде на зміну давній буржуазній культурі. Не легка ця справа, тут бо треба йти новими шляхами, що їх не бачила ще історія. Її основа – це народня освіта, її верхівлі – це марксистський світогляд, який пронизував би своїм промінням ділянки науки, мистецтва, літератури" [375, 54].

Виходячи із цих постулатів, В. Юринець продовжив у статті "Наука СРСР в перше десятиріччя Жовтня" співставлення капіталістичного та соціалістичного суспільних устроїв у вигляді історико-порівняльного аналізу зумовленості капіталістичним і соціалістичним способами виробництва економік і наукового потенціалу країн Західної Європи та СРСР. Констатуючи в цілому позитивний характер формування радянської наукової думки за умов планової системи соціалістичного господарювання, учений прогнозував основні тенденції її поступу в ряді галузей природничих і гуманітарних дисциплін, наприклад зауважив, що соціалістична епоха, на відміну від капіталізму, як періоду розквіту наук механічно-фізичних, має бути етапом розквіту біологічних, медичних і психологічних дисциплін. Присвячуючи основну частину публікації характеристиці соціалістичної революції як такої та вивченню специфіки виокремлених ним її ідеологічного, політичного, економічного і технічного етапів у СРСР, В. Юринець, разом із тим, розглянув у вступі засадничі соціокультурні пріоритети капіталістичного та соціалістичного

устроїв. Характеризуючи у цілому "капіталізм в його останній фазі імперіялізму", він відзначив, що цей лад "не завжди зацікавлений в технічному прогресі", бо "заволодів монополюю внутрішнім ринком", а "зникнення конкуренції в лоні великих трестів мало стимулює стремління до зниження собівартости продукції шляхом технічних удосконалень".

Вказуючи на цілковито протилежний підхід до вирішення цієї проблеми у СРСР, В. Юринець підкреслив: "Соціалізм, що змагається по мірі можливости, зберігати робочу силу й весь "тягар" продукування перенести на мертву машину, створює дуже сприятливу атмосферу для розвитку техніки й технології, а тим самим і наук, що становлять їхню теоретичну основу" [374, 96]. Відзначаючи незацікавленість капіталізму "в зберіганні живої робочої сили" й пояснюючи це "механізмом капіталізму", що "пролетаризував широкі шари селянства і міської дрібної буржуазії" і "викидав щоденно на ринок нові загони робочих рук", він зауважив, що соціалізм, всупереч цьому, змагає до "визволення робочої сили з під влади людей і речей" і її "як найдалшого зберігання". Разом із тим, В. Юринець вказав і на невіддільність процесів соціального й національного визволення за соціалістичного устрою: "Соціалістична революція, яка дає водночас і національне визволення і підіймає на історичну поверхню "неісторичні" "малі нації", дає їм спромогу творити національні культури, виявить на денне світло й своєрідності цих націй, що виражаються й в їхній мові і в їхній народній творчості" [374, 98]. Написані на початку проведення в СРСР індустріалізації і колективізації, ці статті відображають, чималою мірою, позитивне враження вченого від перших здобутків радянського соціалістичного будівництва.

В. Юринець не раз відзначав і високо оцінював у публікаціях другої половини 20-х рр. ХХ ст. висунутий засновниками марксизму ідеал соціалістичного майбуття людства, як-от у статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму": "Ніхто інший, як Маркс і Енгельс, звеличали на сторінках "Комуністичного маніфесту" гігантську епопею новочасної буржуазії, що змінила обличчя землі ... всю дотеперішню історію вони називали преісторією й говорили, що тільки від соціалістичної рево-

люції почнеться дійсна історія людства" [387, 228]. У цій же статті він навів у полеміці із Д. Донцовим розгорнуту апологію засад національної політики В. Леніна, у межах якої цілком підтримав бачення останнім розвитку радянського соціалістичного будівництва. Розглядаючи "справжнє соціалістичне державне будівництво" як таке, що засноване на "ініціативішироких працюючих мас", займаючих "місце уламків старої бюрократії" й долаючих "гранітні скелі казенщини", В. Юринєць убачав його мету в досягненні "епохи далекого комунізму". Згодом, у статті "Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера", учений оцінив соціалістичну епоху як "вимірний вік", про який "Гердер, Фіхте, Гегель говорили як про царство розуму", а "Маркс, Енгельс – як про неминучий стрибок до свободи". Разом із тим, у ряді центральних культурфільософських публікацій останньої третини 20-х рр. ХХ ст. В. Юринєць послідовно засвідчив розчарування в теорії й практиці соціалістичного будівництва в СРСР епохи реконструкції.

Узагальнюючи у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" не раз висловлені ним у підцензурній – свідомо напівприхованій, і, водночас наголошеній формі критичні міркування про численні недоліки соціокультурного буття СРСР у серії непрямих, однак надтс промовистих застережень, він відверто вказав на загрозу формалізації й дегуманізації тодішнього процесу радянського культуротворення. Ілюструючи на прикладі літературного процесу в УСРР, із його "безумовною бідністю на *idei*", і літературно-критичної думки СРСР із її, доволі часто, "грубим нерозумінням психології наростання клясової свідомости" й "невмінням піти дльше агітки", виразну тенденцію профанування і, по суті, цілеспрямованої політизації всіх царин радянського духовного життя, особливо на початку епохи сталінської реконструкції, В. Юринєць раз-по-раз застерігав від загрози "автоматизуючого розуміння історичного матеріалізму". Засуджуючи намагання "плекати й підіймати мораль продукції й продуцента каліграфічною мораллю" саме "без вникання в найглибші поклади клясової психе", він закликав "відкрити живу людину" всупереч "страшно революційним і абсолютно пустим" намірам "найвульгарніших інтелектуалістів і

демагогів". На наш погляд, на прикладі звинуваченого ним у цих недоліках літературного критика П. Перцова, В. Юринець, по суті, піддав гострій критиці засади ідеології сталінізму і, власне, здійснюваний Й. Сталіним у СРСР проект "соціалізму".

Накреслюючи ще в тичинознавчій монографії обриси соціалістичного майбуття в СРСР і в світі, В. Юринець ось так лаконічно визначив його власне найзагальніше бачення: "Пролетаріят створить своє величне, якого контурів ми зараз і передбачити не можемо; в усякому разі і воно не матиме екстенсивного характеру, не буде апотеозом камінних мішків, бо містами-садами будуть міста епохи розвиненої пролетарської архітектури, що стремітиме наблизити місто до села, перемогти "ідіотизм села". І фабрики матимуть інший вигляд, коли їх годуватиме централізована електрична енергія і кожний варстат матиме свій мотор" [377, 57]. Водночас, учений, виходячи із осмислення феномену фетишизму буржуазної культури, розпочав саме в цій праці за-судження сталінського бачення індустріалізації як, власне, антимарксистського й антисоціалістичного, прямо продовжуючого традиції капіталістичної експлуатації, антигуманного засобу державотворення диктаторського режиму в СРСР: "І зараз ми б хотіли бачити в нас соціалістичну зверх-Америку, мільйони димарів, могутній ритм праці Херсону, Одеси, Маріуполя. Цей зверх-індустріальний поетичний настрій, що бачить тільки речі, не хоче бачити людини, величної в своїй дрібній праці. Наші поети хотіли б, у нервовій нетерплячці, перескочити через необхідне, марнуючи по дорозі ці блискучі брильянти повільної перебудови, передусім мільйонів людей. Це – фетишизм, хвороба орічевлення суспільних взаємин, спадщина буржуазної психіки" [377, 56].

Конкретизуючи далі свою позицію, В. Юринець зазначив: "Все машина" – бренть монотонний і нудний рефрен у Андрєва, але це рефрен епохи капіталізму. Наш рефрен інший: все людина, що корить собі машину" [377, 68]. Разом із тим, він був змушений завуалювати цю тезу в захисні шати сталінської політичної риторики епохи реконструкції: "Індустріалізм це – не тільки ряди фабричних корпусів, але й інтенсифікація, машинізація нашого сільського господарства, яка є *conditio sine qua non* соціалізму" [377, 68]. Прямо застерігаючи згодом, у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола

Бажан")", від уже здійснюваної загрози подібного фетишизування новостворюваної пролетарської культури СРСР, наслідком чого було б, і таки стало, її "позбавлення внутрішнього змісту" й "перевтілення", В. Юринець недвозначно пов'язав цю перспективу саме з початком епохи сталінської реконструкції. Відкидаючи в цій статті ідею "економічного матеріалізму" з його гаслом "все – економіка" та пропонуючи, натомість, "відкрити живу людину" – "відкрити живі сили епохи", він, по суті, виступив, хоча і непрямо, проти ідейно-світоглядного обґрунтування та проведення Й. Сталіним і його поплічниками у 30-х рр. ХХ ст. у СРСР індустріалізації й колективізації – цих невід'ємних елементів внутрішньої політики сталінського державного масового антинародного терору.

Як і М. Хвильовий, В. Юринець, фактично, протиставив офіційно утверджуваному в ті роки пропагандою СРСР, зокрема радянськими мистецтвом і літературознавством, образу "класової людини" гуманістичний ідеал "живої людини" – цілковито відмінний від сталінських візій тип всебічно розвиненої особистості якісно нового – соціалістичного, суспільства. Червоною ниткою у статті "М. Хвильовий як прозаїк", тичинознавчій праці та "Діялозі другому" і "Діялозі останньому" проведено позначену виразно антитоталітарним гуманістичним пафосом думку про появу "типу людини майбутнього" – "вільного робітника" з "конструктивною психологією", який "без натиску зверху" працюватиме "на найвищому рівні витворчих сил" і сприйматиме працю лише як "необхідний інстинкт". Розглядаючи цю особистість як "вільного працівника безкласового суспільства", позбавленого будь-якої експлуатації повноправного свідомого співтворця й учасника вже нового соціалістичного громадянського суспільства, учений визнав її формування за мету соціокультурного розвитку пролетаріату. Наголошуючи, що пролетаріат є "могильщиком" буржуазії, свідомим організатором техніки й економіки, В. Юринець так з'ясував його історичне призначення: "Бо ж і сенс історичної місії пролетаріату такий: зруйнувати всі причуди й зигзаги, бароковість історії, зробити історичну справу однією справою, справою боротьби з природою. Впаде все, що затемнює цю справу, і тоді буде можлива велика пряmlinійність культури" [379, 124–125].

Показове визначення засудженого В. Юринцем форсованого – фаталістичного, сталінського "соціалізму", виведене з ряду популярних політичних гасел "реконструктивної" епохи, вмістили у своїй статті І. Премислер і Т. Степовий: "Індустріалізація, колективізація, застосування машинової техніки в сільському господарстві, перетворення сільськогосподарської праці на відміну індустріальної праці, розвиток культурного будівництва на селі – все це створює передумови для ліквідації різниці між містом і селом. Протягом другої п'ятирічки буде також створено передумови для ліквідації розриву між фізичною і розумовою працею. Ця ліквідація вже тепер підготовлюється через політехнізацію школи, висування робітників, різні форми учби робітників тощо. Друга п'ятирічка, намітивши велетенський розвиток продуктивних сил, цим самим створює перспективи нечуваного піднесення пролетарської соціалістичної культури. Кляси будуть остаточно зліквідованими, буде подолано пережитки капіталізму в економіці й свідомості, підійметься втричі виробництво предметів споживання, житлова й комунальна справа стане на невиданому рівні, буде остаточно зліквідовано економічну й культурну відсталість окремих націй – словом, буде остаточно побудовано соціалізм в СРСР, і ця всесвітньоісторична перемога, стимулюючи боротьбу пролетаріату в капіталістичних країнах, приведе з неминучістю природного закону до перемоги соціалізму у світовому масштабі, до комуністичної культури майбутнього" [251, 89].

Критично оцінюючи сталінську технократично-мілітаристську практику "соціалістичного" будівництва з позиції тлумачення соціалізму згідно з К. Марксом, Ф. Енгельсом і В. Леніним у світлі настанов українського націонал-комунізму, В. Юринець жодного разу не згадав і не пояснив тлумачення Й. Сталінін марксистського вчення про соціалізм. Разом із тим, солідаризуючись у осмисленні розбудови соціалістичного ладу в СРСР, багато в чому, із його ленінським баченням в прочитанні А. Деборінім, учений, як це впливає із усіх відомих нам пояснень ним соціалізму, в основному поділяв його бачення лідером "діалектиків": "Соціалістичне суспільство *оволодіває* умовами власного життя людини, *свідомо* регулюючи їх відповідно до потреб колективу й

законів його розвитку. Влада соціалістичного колективу над природою і суспільним розвитком має за свою безпосередню мету створення умов щасливого людського буття і на цій основі небачений ще в історії розквіт людської творчості в усіх царинах *культури*, тобто всебічний розвиток усіх сил і здатностей, закладених у людині. Марксизм становить, таким чином, єдину наукову теорію культури. Марксизм відкрив закони краху капіталізму і наперед вказав незворотній наступ соціалізму, вищого можливого за наявних історичних умов *культурного перевороту*" [99, 16]. Підтримуючи це гуманістичне розуміння устрою СРСР, В. Юринець поділив і визнання А. Деборіним його загальнолюдської й атеїстично-природоборчої сутності.

Підкреслюючи, що "будівництво *соціалізму*" – це "будівництво *нової культури*", яка набуває "всесвітньо-історичне значення", А. Деборін ствердив її "інтернаціональний", "комуністичний" та "атеїстичний" характер і так пояснив бачення його сутності: "Вона буде базуватись на засновках *чисто наукових*, емпірико-раціональних і буде вільною від усього містичного, надприродного і надчуттєвого, бо, завдяки розквіту техніки, завдяки незвичайному, небаченому ще розвитку виробничих сил, людський колектив ще ближче "зрідниться" з природою, яка стане для нього не чимось чужим, непізнаваним, а увійде, так би мовити, складником до культури. Поскілки природа у величезному масштабі охоплюється людською діяльністю і стає *предметом людської практики*, з неї зривається серпанок таємничості, і вона все більш і більш "раціоналізується". Якщо, таким чином, природа "культується" і цивілізується, то й культура "натуралізується". Бо культура означає боротьбу з природою, але в цілях використання її людиною. Тому діалектика культури є такою, що боротись із природою можна лише за посередництва самої природи, тобто за *посередництва знарядь праці* ... Природа – не застигла, мертва, незмінна маса матерії, а процес постійного взаємоперетворення форм матерії й енергії" [99, 15–16]. Водночас, В. Юринець не раз солідаризувався із визнанням А. Деборіним надкласового й наддержавного характеру соціалістичного ладу.

Вивчаючи явище соціалізму, В. Юринець, як нами встановлено, не обмежився розглядом його тлумачень засновниками марксизму та їхніми чільними офіційними апологетами у СРСР, але, водночас, приділив чималу увагу й дослідженню широкого спектра вітчизняних та зарубіжних соціалістичних учень XV – першої третини XX ст. Протягом другої половини 20-х рр. XX ст., починаючи від перших українознавчих публікацій "З нагоди нашої літературної дискусії" й "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" та закінчуючи двома останніми марксознавчими статтями "Філософська генеза Маркса" і "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму", він не раз повертався до розгляду широкого спектра питань з історії та теорії світової соціалістичної думки. Виходячи з настанови, що ідея соціалізму полягає у взаємопроникненні світів міста та села і в розбудові пролетаріатом безкласового суспільства працюючих згідно з засадами марксистсько-ленінського вчення, зокрема на основі ленінської національної політики, В. Юринець піддав у цих публікаціях критиці широкий спектр вітчизняних і західноєвропейських соціалістичних учень XVIII – першої третини XX ст. Чітко виступаючи вже в перших українознавчих публікаціях з обстоюваної ідеологами українізації позиції українського націонал-комунізму, він засудив у них теорію та практику "українського соціалізму", насамперед драгоманівський "дрібноміщанський", чи "дрібнобуржуазний", соціалізм.

Критично оцінюючи на початку статті "З нагоди нашої літературної дискусії" "поетичне побренькування нудних мелодій українського "національного" соціалізму" у творчості В. Пачовського, В. Юринець підтримав у публікації "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" ряд інвектив Д. Донцова на адресу "соціально-демократизму українського" й "українського соціалістичного міщанства". Висвітлюючи критичне оцінювання автором "Націоналізму" засад соціалістичної ідеї, у тому числі в інтерпретації її "українським соціалізмом", він визнав "повну рацію" позиції Д. Донцова в цьому відношенні, хоча, водночас, і закинув йому "фарисейство" – некритичне ототожнення засудженого ним "українського соціалізму" з "революційним марксизмом". Головну увагу В. Юринця з-поміж інших соціалістичних учень привернули концепції визнаних ним за "ідеологів

дрібнобуржуазії із властивими їй нездатністю до самостійної політики, схильністю до "впорядкувального" логіцизму" М. Драгоманова та П.-Ж. Прудона. Зауважуючи, що драгоманівське громадянство – його "неясна теорія спілок громад" і "напівпрудоністський анархізм", – це "більше інтелігентське водолиття, ніж якась продумана теорія", він солідаризувався з "різкою характеристикою Драгоманова" Д. Донцова й підкреслив, що "драгоманівський інтелектуалізм був колись у свій час поступовим явищем на тлі українофільства й галицького рутенства", проте "не міг перетворитися в революційне знаряддя", адже ж "зрісся з дрібнобуржуазним оточенням і далі його не пішов".

Вважаючи післяжовтневу епоху "добою соціалістичних революцій", за якої світ, "шляхом революції" та "нечуваних громадянських війн", цілком "переміниться в суспільство працівників" – "безкласове суспільство", і визнаючи його, як і К. Маркс, за початок "дійсної історії людства", В. Юринець критично пояснив із цього погляду чимало західноєвропейських соціалістичних учень. Висвітлюючи в цій самій статті критику Д. Донцовим засад соціалістичної ідеї, він згадав її інтерпретування і "феодальними соціалістами", як представленим групою французьких легітимістів і організацією "Молода Англія", фактично, провідним напрямом західноєвропейської соціалістичної думки 30–40-х рр. XIX ст. Учений також відзначив у публікації "Німецька ідеологія Маркса й Енгельса" у зв'язку з деякими питаннями діалектичного й історичного матеріалізму" ідейні напади на К. Маркса та Ф. Енгельса з боку різних утопічних чи дрібнобуржуазних шкіл соціалізму, а згодом, у статті "Останнє слово ревізійнізму Кавтського", лишив ряд їхніх критичних оцінок. Засуджуючи "зраду" марксизму К. Каутським, як-от його повернення до ідей утопічного соціалізму початку XVIII ст. і принципову установку на конструктивний соціалізм, гільдейський соціалізм та інші "соціологічні течії дрібнобуржуазії", В. Юринець відзначив, у тому числі, нахил К. Каутського до етичного соціалізму, який "вийшов ідеологічно від Канта", і дрібнобуржуазної ідеології у цілому.

Згодом, аналізуючи у статті "Філософська генеза Маркса" критичне оцінювання К. Марксом французького соціалізму, він навів панорамну характеристику кількох провідних соціалістичних і комуністичних учень другої половини XIX ст.: "...різні

ненаукові комуністичні течії стали щораз більше опановувати низи, сектантські вчення взаємно поборювали й ослаблювали силу натиску пролетаріату. В німецьких емігрантських, ремісничих і робітничих колах добував щораз більше послуху *Вайтлінг*, і така геніяльна людина як Маркс могла бачити, що його "система" сплетіння німецької спекуляції, прудонізму й стихійного бунтарства не може дати пролетаріатові зброї для керівництва. У Франції робітничий рух роздирався сектами Кабе, Дезамі, фур'єристів, уламків сенсімонізму і особливо Прудона, який щораз більше потопав у намулі чистої спекуляції. А тим часом буржуазні представники серед робітничої кляси заходилися вже навколо створення реформістичного кубла; вже виростав "сальоновий", "панський" соціалізм проти "плебейського" комунізму; уже *Люї Блян* говорить "про організацію праці", старається звести революційний, пролетарський рух на манівці катедр-соціалізму у французькому стилі. Отара буржуазних лжепророків серед робітництва побільшується, і навіть відростки старих комуністичних чи соціалістичних течій перекочують на ялові піскивища буржуазного легалізму чи опортунізму (сенсімонізм, фур'єризм)" [386, 109].

Коментуючи уже у статті "Значення "Німецької ідеології" Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму" розгляд засновниками марксизму вчень творців "французьких комуністичних ідей", як-от критику К. Марксом французького комунізму – "комунізму типу Кабе, Ру, Дезамі, а також Фур'є", В. Юринець зауважив: "Щодо, зрештою, самих систем, то вони всі майже виникли на початку комуністичного руху і правили тоді для пропаганди як народні романи, які відповідали цілком нерозвиненій ще свідомості пролетарів, що переходили власне до руху. Сам Кабе називав свою Ікарію філософським романом і його треба оцінювати не з його системи, а з його полемічних робіт, і взагалі з його діяльності як шефа партії. Деякі з цих романів, наприклад, система Фур'є, написано з дійсно поетичним надхненням, інші, як Оуена і Кабе, без усякої фантазії, з купецьким вирахуванням або з юридично-хитрим пристосуванням до поглядів кляси, що на неї впливали. Ці системи втрачають при розвитку партії усяке значення і залишаються щонайвище номінально, як назва. Кожна система утопічного комунізму відповіда-

ла певному станові розвитку пролетаріату й даним конкретним міжкласовим умовам даної країни" [365, 218]. У тій же публікації він піддав критиці "істинний соціалізм" "учнів Фюєрбаха" М. Гесса та К. Грюна, які намагались "об'єднати його з Прудоном", зокрема їх ідею, що "Німеччина не переживе капіталістичної системи" та "перейде одразу до фюєрбахівського комунізму любови".

Зауважуючи, що "фюєрбахівське поняття *вселюдської любови*", на думку цих мислителів, мало "заступити позасвітіві релігійні фантазії" й "створити щільний зв'язок між членами суспільства" за соціалізму, В. Юринець навів таку важливу, на наш погляд, для розуміння витоків його вчення про "тип соціалістичної культури" оцінку "істинного соціалізму": "Істинні соціалісти" розрізняли між соціалізмом і комунізмом. Комунізм, – казали вони, – це чисто французький продукт. Він визначається чисто політичним забарвленням і є централістичний і деспотичний. Як такий, він є реакція проти французької держави розпорощених і розатомізованих крамарів ... Увесь "істинний" соціалізм на кожному кроці виявляє це своє дрібнобуржуазне походження, особливо же твердження, що комунізм має встановити рівновагу між працею й насолодою – ідея філістерського міщанина. Цей дрібноміщанський характер виступає ще більше на тлі нехоті "істинного" комунізму до всякої політики, ненависти до політичного характеру французького комунізму. Дрібнобуржуазний німецький істинний соціалізм багато мудрує над суттю "неправдивої" капіталістичної власності й "правдивої" власності в епоху комунізму; ці всі мудрування є випадки прудонізму" [365, 218]. Змушений засуджувати настанови "істинного соціалізму" в статті, опублікованій у розпал антиюринцівської кампанії в УСРР, учений, як впливає з аналізу його концепції "типу соціалістичної культури", плідно використав у ній ідеї Л. Фейєрбаха, М. Гесса та К. Грюна.

Виходячи з настанов марксистського вчення, осмисленого ним крізь призму "істинного соціалізму" й кількох інших концепцій, В. Юринець і розробив оригінальну марксистську соціалістичну утопію – вчення про "тип соціалістичної культури", протиставлене ним сталінському баченню соціалістичного устрою СРСР. Ще 1926 р., виступаючи на сторінках статті "З нагоди нашої літературної дискусії" із критикою культурфілософії

М. Хвильового, учений уперше публічно постулював загальне бачення концепції "стоїчного" та "гедонічного" типів "соціалістичної культури", осмисленої як ідея сюжету письменства соціалістичної епохи – конфлікт між "гедоністичним" і "трагічним" "розумінням життя" за "епохи соціалізму": "Пролетаріят буде рвати в мистецтві з усім, що дала буржуазна культура, бо перерив тяглости є основний закон історії. Чи шукати нам в Європі сюжетів? Наша революція, наше соціалістичне будівництво дає нам тисячу сюжетів, що своєю глибиною, широтою шкали, грандіозністю перевищують усе, що дала нам, що може дати буржуазна Європа. Ось хоч би основний сюжет: конфлікт між гедоністичним розумінням життя в епоху соціалізму, що виникає з усилення техніки, зі зменшенням необхідного робочого суспільного часу – і трагічним розумінням життя, що виникає із суворости, невиможности процесу праці – чи тут, в цьому конфлікті, що буде глибоким, плодовитим культурним конфліктом епохи соціалізму, не можна найти сюжету для нової драми глибоких надхнень" [364, 192].

Українським побіжно висвітлюючи розробляння цієї ідеї в кількох українознавчих дослідженнях останньої третини 20-х рр. ХХ ст., зокрема в тичинознавчій монографії, В. Юринця приділив їй значно докладнішу увагу в серії публікацій: пролозі "Convivium transtemporaneum", "Інтермедії" й ще трьох діалогів, – у альманасі "Літературний ярмарок". Написана, як і наступна його стаття, що розвиває цю тему, – "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", у 1929 р. чи "році великого перелому", який ознаменував утвердження сталінської диктатури у СРСР, ця серія публікацій В. Юринця занадто яскраво вирізняється на загальному фоні переважно замовних заполітизованих досліджень представників "філософського фронту" УСРР. Учений виразно окреслив у ній контури своєї соціалістичної утопії у формі культурфілософської дискусії шістнадцяти учасників уявного міжнародного – українсько-західноєвропейсько-північноамериканського, "літературного віче" 20-х рр. ХХ ст. у Криму. Неодноразово гостро засуджена опонентами В. Юринця вже на початку 30-х рр. ХХ ст., ця, за його ж словами, "доволі чудернацька розмова декількох наших письменників

з письменниками других клас і епох", унаочнила не зашорену сталінськими ідеологемами принципову відкритість ученого до досягнень світової, головним чином "буржуазної", культури минулого і сучасності.

Сполучаючи у високосимволічних незаформалізованих розмовах провідних майстрів світової та вітчизняної літератур класичну форму античного філософського діалогу з вишуканою стилістикою художнього й наукового стилів модерну, В. Юринець, по суті, відмовився в них від монологічного заідеологізованого коментування ідей марксизму-ленінізму в його сталінській інтерпретації на користь діалогічно-творчого переосмислення тенденцій вітчизняного та світового культуротворення з позиції плюралістичного синтезування різних ідейно-світоглядних позицій. Майже двома роками пізніше, піддаючи цілком вимушеній критиці в статті "Поворот на філософському фронті" свої "роботи" "*на літературно-критичні та культурні теми*", В. Юринець, по суті, цілком підтвердив відзначений нами виразно антисталінський характер змісту та форми цієї полеміки. Закидаючи циклу публікацій в "Літературному ярмаркові" "*чистий естетизм*" і суб'єктивізм, він, у підсумку, прямо визначив представлену в них міжкультурну культурфілософську дискусію як позакласово-інтернаціональну за характером: "В інтермедіях не було проведено *класового принципу* в літературі: діалог на літературні теми ведуть без різниці представники усіх течій в сучасному українському письменстві – пролетарські письменники і попутники різних мастей, аж до найправіших (Яновський). Крім цього, я ввдоджу цілу ланку європейських буржуазних поетів і письменників, які дають поради пролетарським письменникам" [381, 79].

Вимріюючи цю, триваючи в "Вальпургієву ніч віків, епох, перекликів", феєричну дискусію класиків світової літератури XVIII–XX ст.: Й. Гете, Д. Конрада, В. Уїтмена, О. де Бальзака, Ч. Діккенса й Стендаля, і відомих письменників УСРР, як-от М. Бажана, В. Сосюри й М. Хвильового, В. Юринець конкретизував обриси вчення про "тип соціалістичної культури", а саме висвітлив сутність її "бігунів"-полюсів – "стоїчного" й "гедонічного". Не згадуючи в цих п'яти публікаціях жодного з класиків російської літератури, якщо не брати до уваги репліку про поеми

В. Маяковського, і, у підсумку, цілковито ігноруючи культурну спадщину Росії в розмовах згаданих письменників, він запропонував у трьох діалогах, по суті, винятково плюралістичний диспут знакових постатей "буржуазних культур" Німеччини, Великої Британії, Франції й США із "фалангою молодих творців" УСРР про культурний поступ людства посткапіталістичної епохи. Ця, повністю позбавлена будь-яких посилань на провідних ідеологів марксизму-ленінізму, зокрема Й. Сталіна, уявна дискусія, на наш погляд, стала переведеним на значно вищий інтелектуальний рівень своєрідним продовженням закінченої вже тоді української літературної дискусії 1925–1928 рр. Висвітлюючи погляди учасників цієї вимріяної полеміки на перспективи цивілізаційного поступу на основі культурфілософського тлумачення їхніх художніх і публіцистичних творів, В. Юринець інтерпретував їх у формі науково-художнього обґрунтування власної проєвропейської ідейної позиції.

Накреслюючи в тичинознавчій монографії окремі характеристики "стоїчного" типу культури, зокрема пізніше оформлену ним у тезу про "стоїчне" "римське відношення" в соціалістичному суспільстві до "всіх суспільних проявів" думку, що "ставлення до суворості закономірності соціалізму" робітників "має певні римські, велично-сухі риси" й це є "темою для нового класицизму", В. Юринець торкнувся цієї теми в "Першому діялозі" і "Діялозі останньому". Наводячи у першому з них від імені Й. Гете "заповіт" пролетарським літераторам – апологію класичного стилю в літературі й мистецтві, учений згодом вказав у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" на "чар шляхетного класицизму", який зумовлюватиметься, на думку В. Юринця, "певною навмисною вбогістю на зовнішні засоби експресії" "стоїчного" типу соціалістичної культури. Згадуючи вже в "Діялозі останньому", від імені Ю. Яновського, про "культівізований епізм", учений, на наш погляд, невдовзі розвинув цю ідею в згаданій бажанознавчій публікації в тезу про "ригористичний, зосередкований, зімкнутий епізм", як стиль саме "стоїчного" типу соціалістичної культури. У тичинознавчій монографії також ідеться й про ряд рис "гедонічного" типу соціалістичної культури, зокрема "пролетарську казковість", що, на думку В. Юринця, "буде прапором революційної експансії" за соціалізму.

Значно більше аналогій і, власне, прямих паралелей дає співставлення аналізу В. Юринцем "гедонічного" типу соціалістичної культури у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" і реплік, наведених ученим у "Діялозі другому" від імен: В. Сосюри, В. Уїтмена, В. Поліщука, О. Слісаренка й Г. Шкурупія. Їхньою наскрізною темою є, на наш погляд, виразно гуманістичне й антисталінське за характером утопічне культурфілософське бачення В. Юринцем синтезу культур народів світу та формування вселюдської надкласової космічної культури під знаком обстоюваних у бажанознавчій статті ідей "біологічної й космічної грайливості", "прекрасного сенсуалізму" та "анакреонтизму". Відображаючи ці ідеї, зокрема дослівно останню з них, репліка від імені В. Сосюри прикметна тлумаченням мистецтва як гри й "геніального лінивства", що явно перегукується з пізнішим визнанням мистецтва в тій самій статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")" за "царину чистої забави" та передбаченням розробки теорії мистецтва як гри. Підбиваючи підсумки цих високохудожніх утопічних культурфілософських візій у промові від імені Г. Шкурупія, В. Юринець ось як доповнив та уточнив невдовзі висвітлене у згаданій статті бачення перспектив поступу соціалістичної культури цим прозрінням історичної мети людства: "Космос як велика сім'я – ось глибокий сенс культури майбутнього, пролетарської літератури..." [360, 156].

Узагальнюючи у статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", у контексті філософсько-літературознавчого аналізу поетичних творів одного із протагоністів письменницького діалогу на сторінках "Літературного ярмарку" – М. Бажана, культурфілософські роздуми про *"велику проблему типу пролетарської культури"*, В. Юринець оформив їх у вигляді концепції "стоїчного" й "гедонічного" типів "соціалістичної культури". Виходячи із "діалектичного" переосмислення засад вчення про базис і надбудову, він постулював діалектичну єдність двох виокремлених ним типів, або, інакше, протилежних "бігунів"-полюсів соціалістичної культури – "стоїчного", чи "гезіодівського", і "гедонічного", чи "анакреонтичного". Вказуючи на передбачувану ним виняткову зумовленість змісту й

розвитку першого з цих типів соціалістичної культури невпинно-планомірною виробничою діяльністю людства, а саме працею, як "суворим, невблаганним процесом змагання людини з природою", В. Юринець пов'язав формування "стоїчного" типу з тотальними соціалізацією особи, високою технократичністю та наскрізним сцієнтифізмом. Цьому типу культури з його "світло-настроєм колективної тихої сапи" – "трагічним, а не песимістичним світоглядом", що сформований "ритмікою збірної праці" й матеріалізований у символі цієї епохи соціалізму – "продукті"- "речі", як "конденсації певної, свідомої своєї мети волі", він протиставив "гедонічний" тип культури, становлення якого зумовлять машинізація праці й "нечуване звільнення людської енергії".

Підкреслюючи на початку осмислення явища "соціалістична культура", що "основна побудова" її форм буде "хитатись" між умовно названими ним "стоїчним" і "гедонічним" "бігунами", які спільно матимуть свою основу в економічній структурі соціалістичного суспільства, але віддзеркалюватимуть лише окремі її моменти, В. Юринець, водночас, визнав ці "бігуни" за окремі типи культури. Зауважуючи, що перший із них поступово трансформується в другий непомітними переходами – шляхом зовнішніх наближень, споріднень і діалектичних протиріч, він зазначив: "Я думаю, що вони не будуть чергуватись, а співіснувати в різних формах напруження і взаємодії, будуть основною полярною канвою культурного стимулювання, на якій кожний окремий історичний момент (бо історія буде тоді вперше дійсно історією культури, процес змагання людства з природою буде падати шораз нижче обрії суспільної свідомості) буде інтерференційно вплітати своєрідні узорі" [362, 117]. Конкретизуючи бачення сутності "стоїчного" типу, він зауважив: "Спираючись на факт, що основною стихією соціалістичного суспільства є *праця*, як суворий, невблаганний процес змагання людини з природою, він із цього факту черпатиме дальші висновки. Його стиль буде стилем ригористичного, зосередкованого, зімкнутого епізму; характеризуватиме його певна стилева суворість, римське, спартанське відношення до всіх суспільних проявів" [362, 115].

Удаючись до історико-культурних паралелей, В. Юринець так з'ясував специфіку суспільних буття та свідомості творців

цього типу, що, "очевидно, буде збігатись із великими зламами у техніці й науці": "Лаконізм дії, виразу буде пронизувати всі його вияви, свідомість труднощів – опору буде сухим металічним дзвоном відзиватися у його продуктах. Домінуватиме в ньому думка про можливості вичерпання світових ресурсів енергії, і тому далекогозапаблїгливїсть нуртуватиме в глибоких прошарках цього типу культурної свідомості. Німа вимовність, як на велетенських творах єгипетської архітектури й скульптури, які по суті є реєстром єгипетської економіки, буде вітати над гігантськими масами його витворів. Певна навмисна вбогїсть на зовнішні засоби експресїї, що матиме своє джерело в психологїї праці, яка знає завжди тільки *одинокий прийом*, як оптимальний, і не знає приближень і півтонів, буде їй придавати чару шляхетного клясицизму. Ритмика збірної праці буде вироблювати в ньому *їдеї циклізму*, які стануть за внутрішню душу його витворів і все культурне змагання полягатиме в тому, щоб із цієї повторности елімінувати момент механічної рівнодушности, палити в ньому чавун героїчної любови, полюбити понурїсть, почуття скорботи підняти на рівень гордого космічного солїпсизму; і знову у цьому солїпсизмі не шукати романтики а la Shelley, не розтягати його патосу в ширину, а всі його нитки скерувати до людини і в констатації цього солїпсизму шукати спокійного ентузіазму, завзятої космічної експензїї" [362, 115].

Розглядаючи тематику та сюжети письменства цієї сцієнтифічної епохи як один з її найпоказовїших проявів у суспільній свідомості, він зазначив: "Висока наукова культура дасть поживу для виникання сцієнтистських *трагедій*, що будуть мистецьким виразом такого змагання. Це піднесення наукової культури, про яке я тільки що говорив, поширить діяпазон естетичного сприймання. Витворяться сюжети, про які ми сьогодні не можемо мати поняття. Я не знаю, наприклад, ліричного твору, який віддавав би красу інтегралі Фур'є, теореми Бріаншона, Максвелівських зрівнянь електромагнетного поля, або геометрії Рїмана. Вони зараз майже неможливі, тоді будуть звичайним явищем. Великі наукові теорії знайдуть своє художнє оформлення, не на манїру *Франса*, чи естетів союзу монїстів, які хотять дати в руки "широкого читача" нову біблїю, а з вказанням передусім *труд-*

нощів творення наукової структури світосприймання. Великі переживання дослідництва, винахідництва, ненаписана драма історії науки, не з зовнішнього боку тверджень, гіпотез, теорем, а з боку її знаходження, скриті, замовчані скарби наукової фантазії, наукового дотепу, наукова авантюристика, яка вітає навколо таких неавантюрних препаратів і інструментів, – стане матеріалом нового психологізму, перешикованого з психологізму в першу чергу еротики" [362, 115–116]. Оцінюючи так у цілому "стоїчний" світогляд, В. Юринець наголосив, що він буде "дійсно трагічним" і "виникатиме із почуття обмежености пізнавчих здібностей людини, при все більшаючій обсягові пізнання".

Водночас, він підкреслив, що "стоїчний" тип, "шляхом діалектичних заперечень", викликатиме до життя "гедонічний", зокрема світогляд останнього з властивими йому: "літературою, як цариною чистого відпочинку" і "мистецтвом, як цариною чистої забави", "культури приємних форм" і "бадьорим сміхом" у літературній творчості як "самоцілі". Припускаючи, що поступ "гедонічного" типу культури супроводжуватиме перехід праці в інстинкт, В. Юринець так визначив історичну специфіку суспільних буття та свідомості його суб'єктів: "Із яких економічних передумов буде виростати цей другий тип? Відповідь ясна. Родитиме його надзвичайне піднесення техніки, безупинне міцнення продукційних сил, що буде щораз більше скорочувати необхідний робочий день і звалювати тягар праці з людини на машину (аж тоді вперше почне "працювати" машина)" [362, 117]. Виходячи із цих тез, він так визначив загальну специфіку "гедонічного" типу: "Це доведе з одного боку до нечуваного звільнення людської енергії, з другого боку, створить почуття легкості, позірної незалежності від сил природи, почуття біологічної й космічної грайливості. Свідомість опору оточення буде падати, й питання про безмежний прогрес буде тільки проблемою людського дотепу. Тоді вперше покладені будуть суспільні підвалини під теорію мистецтва, як гри (вона в ідеалістів не була неправдива абстрактно, абсолютно, а не дійсна суспільно й тому неправдива історично)" [362, 117].

Зауважуючи, що "цей "повітряний" характер людського життя викличе прекрасний сенсуалізм, як головну рису культури", В. Юринець так пояснив походження другої назви "гедонічного" типу": "Література прийме анакреонтичний характер. Я знову повторюю, що користуюсь цим словом в умовному, а не історичному сенсі, бо дійсного Анакреонта, герольда буржуазної грецької життєрадісності можна розуміти тільки як pendant до ліричної тернини Архільоха, песимізму Алькая, зловивої людиноненависти підленького Феогніда. Тут "анакреонтизм" буде чимось безвідносним, він буде творитись інстинктивно..." [362, 117]. Вважаючи, що такий тип культури "мерехтів вже перед очима одного із найвидатніших представників утопічного комунізму Фур'є", він провів пряму паралель між його "теорією гармонії" і власним баченням "гедонічного" типу культури: "Коли я говорю про Фур'є, я, очевидно, не маю на увазі кучерявих завиванок його думок, зв'язаних із фривольною Art d'aimer; тут складена була нашим утопістом данина романтичній свідомості того часу ... а думки другі, зв'язані з його теорією гармонії. У них горить вогонь якогось негасанного південного сенсуалізму, цього чорного чаду чистої естезії ... Сам змісловий світ фарбів, запахів, звуків видається Фур'є не даним, а витвореним плодом гармоній між природою й визволеною людиною. Взагалі цей фур'єрівський сенсуалізм, за винятком тих місць, де він навмисне шаржує pour epater les bourgeois приймає характер стильної грації, радісної посеїбчності" [362, 117–118].

Відзначаючи, що "Фур'є займався багато проблемою переміни праці в забаву", причому, як він пише, "розсипав стільки емпіричних психологічних спостережень, що в порівнянні з ними блідніє наша психотехніка", В. Юринець, у той же час, наголосив: "Безсумнівно, гедоністичний сенсуалізм буде одним із культурних стилів майбутнього суспільства, очевидно, не в фур'єрівській формі (приклад Фур'є я привів тому, щоб показати, що він є природний для тих, що думають про комуністичну культуру), бо буде він мати свої економічні основи" [362, 118]. Ця цитата, як і, власне, зміст концепції "типу соціалістичної культури" ученого й, особливо, стиль її викладу, яскраво виявляють, на наш погляд, принципову відмінність розглянутого тексту, та, по суті, кожної з праць В. Юринця, від розвідок пере-

січного загалу представників "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Жодного разу не посилаючись у контексті цих своїх роздумів на засновників марксизму і їх провідних радянських апологетів, за виключенням двох одиноких згадок про К. Маркса й В. Леніна, В. Юринець, проте, згадав, під час аналізу "гедонічного" типу: "сучасних теоретиків естетики типу Фолькельта", "Фройдову теорію про амбівалентність почуттів", художні твори Ф. Рабле, Ж. Б. Мольєра та вчення Н. Буало. Доволі далека від стилістики розглянутих праць тих самих І. Очинського й Т. Степового, ця публікація вченого засідчила цілковито відмінний від взірців знеосібленого канонічного коментування в СРСР ідей класиків марксизму індивідуальний – винятково оригінальний і принципово гуманістичний, науковий підхід.

Цікаво, що сам В. Юринець, під час зумовленого проведення в УСРР офіційної кампанії його критики і засудження вимушеного критичного аналізу власних "робот" "*на літературно-критичні та культурні теми*", прямо констатував у публікації "Поворот на філософському фронті. Стаття самокритична" припущення ним у розглянутій бажанознавчій статті тих же, що й у тичинознавчій монографії та циклі публікацій у "Літературному ярмарку" – спільних, своїх помилок: "*Настроєвість чистого естетизму є канва цього твору. Стаття написана метафізично-абстрактно, поставить проблему культури зразу в безкласовому суспільстві, без усіх її перипетій, зв'язків і переходів, в умовах загострення класової боротьби, ліквідації куркульства як класу на основі суцільної колективізації, закінчення побудови фундаменту соціалістичної економіки, творення нових робітничих кадрів, нових форм наукової і літературної праці, зникання різниці між містом і селом, між розумовою і фізичною працею, словом без ніякого соціально-класового підґрунтя і конкретної аналізи нашого етапу. Друга основна її методологічна помилка полягає в тому, що я приймаю чергування двох основних типів соціалістичної культури, стоїчного і гедонічного цілковито повільно, вводячи в проблему чисто механістичний елемент полярності. Культурне роздертя буржуазного світу, наслідок класових протиріч я переносу методологічно цілком невірною в соціалістичну культуру*" [381, 79–80].

Змушений чітко визнати, що його культурфілософське вчення ігнорує сталінську позицію, і, водночас, є спробою незадогматизованого аналізу марксистсько-ленінської соціалістичної утопії, учений вказав на "певні відгуки буржуазних впливів" у ньому, підкреслюючи: "Стаття написана безперечно під безпосереднім впливом "Феноменології" Гегеля і робіт Гюйо. Культурні явища на манір логіки Гегеля розгортаються самі" [381, 80]. У "Автобіографії" В. Юринець згадав, що видана перед Першою світовою війною його збірка поезій "Етапи" була створена "в роді Гюйо", а в статті "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" побіжно засвідчив своє знайомство з художнім і науковим доробком цього відомого в другій половині ХІХ ст. французького вченого – "моністичного натураліста" Ж.-М. Гюйо: "...Гюйо, автор багатьох соціологічних і літературно-критичних праць і філософських поем. Він говорить справді про волеву напруженість життя, про переливання життєвої енергії, але власне для угрунтування альтруїзму, а не для суспільного й національного зоологізму" [387, 231]. Імовірно, що назви "бігунів" "типу соціалістичної культури", що уособлюють, фактично, протилежні вектори етичної думки – стоїчний та гедонічний, власне епікурейський, були обрані В. Юринцем під впливом, у тому числі, знайомства з етикою Ж.-М. Гюйо, а саме з його монографіями "Стоїцизм і християнство. Епіктет. Марк Аврелій. Паскаль" і "Мораль Епікура і її зв'язок із сучасними ученнями".

Один із ідейних предтеч Ф. Ніцше, який високо оцінив його антирелігійні дослідження "Нарис моралі без обов'язку й санкції" та "Безвір'я майбутнього", Ж.-М. Гюйо виявив значну залежність від учення Л. Фейєрбаха і висунув ідею людства, що вже поза будь-яким релігійним культом дійде "своєї внутрішньої самостійності та все збільшуваної свободи думки й духу" внаслідок постійного розширення всепротяжного "життя". Вказуючи, що "все є життя, яке постійно перебуває в процесі еволюції", він вбачав її вищий – соціальний, прояв у вселюдській "солідарності" – суспільстві, яке являтиме собою спілку різних вільних асоціацій однодумців – "асоціацій чуттів", "асоціацій розумів" і т. д. Таке тлумачення Ж.-М. Гюйо явища життя було визнане А. Бергсоном за, власне, прообраз розуміння ним феномену

"життєвого пориву". Прямий теоретичний попередник "філософії життя" й інтуїтивізму, він, безперечно, був ідейно близьким симпатизуючому їм у студентські роки В. Юринцю, зокрема як поету, й, водночас, чимало рис концепції Ж.-М. Гюйо просотують роздуми В. Юринця-вченого про "тип соціалістичної культури". Разом із тим, у нас є ряд підстав припустити серйозний вплив на розвиток цієї концепції знайомого вченому, із нашого погляду, не лише зі сторінок "Німецької ідеології" К. Маркса та Ф. Енгельса "істинного соціалізму", до представників якого засновників марксизму на початку ХХ ст. зараховували у своїх, цілком ймовірно добре знайомих тоді В. Юринцеві, працях Г. Адлера й інші "ревізіоністи".

Не може не звернути на себе увагу наведене вище тлумачення вченим засад "істинного соціалізму" у статті "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези марксизму", чітко вказуюче, на наш погляд, як і ряд інших його посилань, зокрема в тичинознавчій монографії, на давню прихильність В. Юринця до зумовлюючого появу близьких йому марксизму та "філософії життя" феєрбахіанства. Звертаючи окрему увагу на ідею "істинних соціалістів" про те, що "комунізм має встановити рівновагу між працею й насолодою", яка, по суті, є чільним мотивом його роздумів про співвідношення двох полюсів майбутньої "соціалістичної культури", В. Юринець, власне, світоглядно дуже близький до здійсненого М. Гессом і К. Грюном синтезу концепції Г. Гегеля, етичного вчення Л. Феєрбаха та французького утопічного соціалізму. Показово, що згадування прізвища й концепції чи не найяскравіше репрезентуючого останній Ш. Фур'є, наведені вченим на останній сторінці праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" і, водночас, наприкінці статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", унаочнюють проведення В. Юринцем цікавих паралелей між "фур'єрівськими утопічними ідеями суспільних гармоній" і "давніми Тичининими ідеями музичних гармоній". Згадуючи Ш. Фур'є як одного з предтеч ідеї "гедонічного" типу "соціалістичної культури", учений звернув особливу увагу саме на його "теорію гармоній" і погляд на проблему "переміни праці в забаву".

Приховуючи в бажанознавчій статті згодом засвідчене ним самим у публікації "Поворот на філософському фронті. Стаття самокритична" використання, під час висвітлення концепції "типу соціалістичної культури", ідей Ж.-М. Гюйо, В. Юринця цим, фактично, тільки додатково підтвердив цілковиту її невідповідність дозволеному тогочасною офіційною радянською наукою знеосібленому викладу та коментуванню погляду на цю проблему Й. Сталіна й дозволених класиків марксизму-ленінізму. Попередньо аналізуючи це вчення В. Юринця, ми звернули окрему увагу на його семантичну багатозначність – досі не розшифрований символізм, як-от використання імен давньогрецьких письменників Гесіода й Анакреонта для позначення "стоїчної" та "гедонічної" форм майбутньої культури. Використані, імовірно, як символи двох типів світовідношень, вони, разом із тим, відсилають нас і до ряду імен не менш відомих класиків давньогрецького поетичного слова, уособлюючих у роздумах В. Юринця певний історико-культурний перегук між античністю і соціалістичним устроєм. Водночас, роздуми вченого про "стоїчну" форму "типу соціалістичної культури" із визнанням її подібності до ще давнішої – давньоєгипетської, цивілізації, цілком можуть натякати на добре зрозумілу його сучасникам критичну паралель між Давнім Єгиптом та соціалістичним суспільством з праці "Занепад Європи" О. Шпенглера. Ураховуючи загальну антисталіністську спрямованість учення В. Юринця, ми запропонували і такий ключ до його тлумачення.

Розкриваючи його зміст, ми вказали: "Чи не проглядають у образних роздумах ученого про "стоїчний" тип соціалістичного майбуття конкретні риси тільки розпочатої тоді у СРСР сумнозвісним "роком великого перелому" епохи сталінської реконструкції з її запущеним у дію тотальним механізмом обезличуючого відчуження засобами державної політики масового терору, індустріалізації, колективізації і, у цілому, мілітаризації соціокультурного буття, людини від її самості? Чи не з оточуючого його радянського буття початку 1930-х рр. робив чіткий зліпок В. Юринця, пишучи про "ригористичний, зосередкований, зімкнутий епізм" як стиль "стоїчного" типу, про "римське, спартанське" ставлення в ньому до всіх суспільних проявів і про

необхідність підняти у ньому почуття скорботи на рівень "гордого космічного соліпсизму"? Інтонаціями щирого, непідробного захоплення чи сповненої життєвим досвідом іронії просякнуте філософування про *"прекрасний сенсуалізм"* як головну рису світлого гедоністичного майбутнього з його *"повітряним"* характером людського буття та легким і всеохоплюючим почуттям *"біологічної й космічної грайливості"*? Що були покликані ілюструвати піднесені послання В. Юринця на "золотисті снопи геніяльних думок" великих утопістів початку ХІХ ст. – дієву віру в прийдешнє "світле майбутнє" чи іронічне констатування марності його очікування, його одвічну утопійність? Усі ці питання для нас залишаються поки що без однозначної відповіді" [65, 100–101].

2.3. Наукові здобутки В. Юринця як об'єкт критики й засудження в УСРР: 1930–1935 роки

Невід'ємним складником дослідження культурфілософського вчення В. Юринця, як і всієї його наукової спадщини, є, на наш погляд, вивчення розпочатої з негласної санкції ЦК КП(б)У в 1930 р. кампанії офіційних критики й засудження вченого як "меншовикуючого ідеаліста", яка тривала до 1935 р. і, по суті, перервала на стрімкому злеті його науковий, зокрема культурфілософський, пошук. У центрі нашої уваги в цьому підрозділі опинився процес офіційних критики й засудження в УСРР науково-педагогічної діяльності В. Юринця, умовно поділений нами на такі чотири етапи: 1) перший, або перший "партійно-літературознавчий" (травень – серпень 1930), 2) другий, або перший "партійно-філософський" (січень – травень 1931), 3) третій, або другий "партійно-літературознавчий" (травень 1931 – червень 1933), 4) четвертий, або другий "партійно-філософський" (червень 1933 – березень 1935). Ця класифікація зумовлена визначенням нами головної ролі під час кожного зі згаданих етапів ряду провідних суб'єктів антиюринцівської кампанії: представників вищої партійної й державної влади УСРР та відомих діячів її "літературознавчого" і "філософського" "фронтів".

Активними учасниками вказаної кампанії були багато колег і знайомих В. Юринця "харківського" періоду: представники й речники Політбюро ЦК КП(б)У, члени партосередку КП(б)У філософсько-соціологічного відділу УІМЛ і комуністичної фракції ВУСПП, керівництво УІМЛ і ВУАМЛІН і відомі літературознавці та філософи УСРР.

Майже всі вони, як і вчений, стали згодом черговими жертвами сфабрикованих владою СРСР політичних процесів епохи реконструкції. Науковий доробок В. Юринця був об'єктом критики у виступах на офіційних політичних і наукових заходах, у наукових статтях і офіційному листуванні таких провідних представників вищої державної й партійної влади УСРР, як: генеральні секретарі Політбюро ЦК КП(б)У Л. Каганович і С. Косіор, члени Політбюро ЦК КП(б)У М. Скрипник і П. Постишев, секретар ЦК КП(б)У М. Попов і Є. Гірчак. Критичні оцінки наукового пошуку вченого, зокрема і його культурфілософських ідей, є в ряді постанов ЦК ВКП(б) і Політбюро ЦК КП(б)У, а також у кількох резолюціях партійних осередків КП(б)У в УІМЛ, Інституті Червоної Професури філософії і ВУСПП. Водночас, чи не найактивнішу участь у розгортанні антиюринцівської кампанії брали чимало філософів – колег ученого з УІМЛ і ВУАМЛІН, передусім: О. Бервицький, Ф. Беляєв, В. Бон, О. Васильєва, М. Іваненко, Р. Левік, М. Логвин, О. Мілославін, М. Шовкопляс, Е. Штейнберг, – і, крім того, багато інших представників "філософського фронту" УСРР. Чималу увагу предметному критичному аналізу наукової діяльності В. Юринця, не в останню чергу його філософії культури, приділили і відомі літературознавці УСРР, насамперед очільники та провідні теоретики ВУСПП останньої третини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. – відомі літературні критики: Б. Коваленко, В. Коряк, І. Микитенко, В. Сухино-Хоменко та С. Щупак.

Виходячи у своїх, відверто замовних і заідеологізованих, – інспірованих вищою державною й партійною владою УСРР, виступах і публікаціях із цілеспрямовано розробленої у Політбюро ЦК КП(б)У та з його подання ряду політичних наклепів на В. Юринця як науковця, згадані критики вченого висунули на його адресу доволі широкий спектр закидів і звинувачень: від

проголошення "меншовикующим ідеалістом", "плагіатором" і "лже-вченим" до прямого визнання за "основного теоретика українського воєнничого фашизму в умовах диктатури пролетаріату" й "українського націоналіста". Розпочата незадовго до скликання в червні 1930 р. XVI з'їзду ВКП(б), або з'їзду "розгорнутого наступу соціалізму на всьому фронті", і, в основному, завершена вже напередодні проведеного в січні – лютому 1934 р. XVII з'їзду ВКП(б), відомого як "з'їзд переможців", ця кампанія критики і засудження В. Юринця, власне, невідповідно збіглася в часі з першим етапом "реконструктивного періоду". На зміну непу вже надходив період колективізації, індустріалізації та, в цілому, всебічної мілітаризації радянського суспільного буття за умов утвердження в СРСР диктатури Й. Сталіна. Вкрай важливим елементом планомірного проведення в життя в УСРР програми внутрішньопартійної боротьби та політики антинародного терору другої половини 20–30-х рр. ХХ ст. під керівництвом Л. Кагановича й С. Косіора була активна боротьба з багатьма так званими "антирадянськими ухилами" на "фронтах радянського соціалістичного будівництва", не в останню чергу "літературознавчому" та "філософському".

Зумовлена постановами XVI конференції ВКП(б) (1929) і XVI з'їзду ВКП(б), санкціонуючими індустріалізацію, колективізацію та масштабні "чистки" й перевірки членів і кандидатів у члени компартії, активізація цієї боротьби знайшла яскравий прояв у "викритті" в УСРР ряду міфічних "контрреволюційних шкідницьких організацій", як-от "Народної революційно-соціалістичної партії" та "Спільки визволення України". У контексті засудження "СВУ" і, разом із тим, ВАПЛІТЕ, "Пролітфронту" та їхніх видань, у тому числі й альманаху "Літературний ярмарок", Є. Гірчак і розпочав у промові "За більшовицьку консолідацію пролетарських літературних сил" на травневому пленумі Ради ВУСПП 1930 р. публічну критику українознавчого доробку В. Юринця, а саме його центральних культурфілософських розвідок: тичинознавчої праці, публікацій у альманасі "Літературний ярмарок" і статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")". У виступах на цьому ж пленумі І. Микитенка і Б. Коваленка містились побіжні, проте критичні згадки про В. Юринця саме як автора публікацій у вже

засудженому на той час "Літературному ярмарку". Ініціатори згаданих критичних виступів врахували підсумки як завершеного в квітні того ж року процесу "СВУ", у протоколах допитів фігурантів якої не раз було згадане й прізвище вченого, так і протистояння на Всесоюзній філософській конференції (1930) груп М. Мітіна та А. Деборіна, на боці другого з яких в УСРР чи не найактивніше виступав саме В. Юринець.

Є. Гірчак, безумовно не без обов'язкового погодження з М. Скрипником і ЦК КП(б)У, порушив у згаданій промові питання про припинення членства В. Юринця у ВУСПП на підставі критики його культурфілософських досліджень як "не марксистських" і як, власне, таких, що є "еклектикою, в якій ідеалістична концепція перемагає марксистську". Ця обставина, як і наступний розвиток подій, прямо свідчать, із нашого погляду, про негласне "призначення" керівництвом КП(б)У В. Юринця одним із "відповідальних" на "філософському фронті" УСРР за особисто "виявлений" Й. Сталіним "меншовикуючий ідеалізм" як "ухил" "деборінської групи" від марксизму-ленінізму. Завершальним акордом антиюринцівської кампанії на першому її етапі була пов'язана із виступом Є. Гірчака і, на наш погляд, таємно санкціонована ЦК КП(б)У резолюція "За гегемонію пролетарської літератури" комуністичної фракції ВУСПП від десятого серпня 1930 р. [143], у якій закиди Є. Гірчака отримали "політичну конкретизацію". Автори резолюції у її третьому пункті закинули розкритикованим Є. Гірчаком українознавчим розвідкам В. Юринця не лише "формально-ідеалістичні помилки", але й "вияви правого опортунізму", зокрема звернули окрему увагу на засудження пленумом Ради ВУСПП публікації вченого "Convivium transtemporaneum" як "право-опортуністичної по суті". Цим вони, власне, прямо пов'язали В. Юринця із засудженням на липневому Пленумі ЦК ВКП(б) 1928 р. так званим антипартійним ухилом "правих капітулянтів" – членів Політбюро ЦК ВКП(б) М. Бухаріна, О. Рикова і М. Томського.

Другий етап антиюринцівської кампанії ввійшов до історії під знаком офіційного звинувачення вченого партосередком КП(б)У філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, із санкції ЦК КП(б)У, у "меншовикуючому ідеалізмі" та "ревізії марксизму-ленінізму". Підставою цих закидів на адресу В. Юринця в

резолуції "Про стан та завдання на філософському фронті" від двадцятого березня 1931 р. [253] згаданого партосередку виявились підсумки критики науково-педагогічної діяльності вченого, не в останню чергу саме українознавчих розвідок, і, хоч надто загально, засад його культурфілософії, М. Скрипником, Є. Гірчаком, колегами з УІМЛ і членами делегації московського Інституту філософії Комуністичної академії на чолі з М. Мітіним на проведеній у січні 1931 р. у Харкові Республіканській нараді марксистсько-ленінських науково-дослідних закладів УСРР. Цей так званий "філософський диспут" в УІМЛ був доволі значущою подією на вітчизняному "ідеологічному фронті" – важливою ланкою реалізації задуманого Й. Сталіним "повороту" на "філософському фронті" СРСР: офіційної публічної дискредитації А. Деборіна й "деборінців" як ідеологів "меншовикуючого ідеалізму", – із метою заміни цієї, патрованої до того ЦК ВКП(б), групи ідеологів радянської філософії на особисто віддану Й. Сталіну та виконуючу його ідеологічне замовлення групу "мітінців".

У центрі уваги учасників диспуту, що проходив під гаслом ведення "рішучої боротьби на два фронти" – "проти механістичної ревізії марксизму-ленінізму, як головної небезпеки, і проти ідеалістичної ревізії його", або проти "механізму" та "меншовикуючого ідеалізму", опинились постаті С. Семковського та В. Юринця як провідних представників на "філософському фронті" УСРР цих двох "збочень від діалектичного матеріалізму". Хоча головну критичну увагу на диспуті й було спрямовано на С. Семковського, як "виразника своєрідної відміни механістичної ревізії марксизму-ленінізму", визнаний за чільного представника в УСРР "яскраво визначеної ідеалістичної ревізії марксизму-ленінізму" В. Юринець був підданий не менш гострій критиці. Звинувачення вченого в "меншовикуючому ідеалізмі", уперше висловлене у вступній доповіді керівником філософсько-соціологічного відділу УІМЛ Р. Левіком у формі чіткого визнання В. Юринця "відвертим і яскраво виявленим представником деборіанства на Україні", було, по суті, одноголосно підтримано та, разом із тим, доповнено багатьма учасниками вказаної наради. Крім М. Скрипника та Є. Гірчака, перший із яких закинув В. Юринцеві "залишки безпосередніх впливів буржуазних теорій", а другий звинуватив вченого в "буржуазному ідеалізмі", вкоріненому "глибоко в австро-німецькому

марксизмі" та в "політичному опортунізмі", його науковий пошук послідовно піддали критиці: В. Бон, С. Львович, П. Демчук, Е. Штейнберг, О. Мілославін, Т. Степовий, Я. Блудов, Ф. Беляєв, М. Іваненко та П. Юдін.

В. Юринець виступив на цьому диспуті із самокритикою, зокрема визнав себе за "меншовикуватого ідеаліста" й наголосив, що в чотирьох "тематичних відділах" його доробку: 1) "критика сучасного ідеалізму", 2) "критика течій в II Інтернаціоналі", 3) "критика українського фашизму", 4) "літературні роботи", "виявляється деборінщина в своєрідній формі". Звеличуючи увесь "гігантський процес нашого соціалістичного будівництва" та висвітлюючи сутність сучасної "Ленінової доби в марксівській філософії", він проголосив "напрямок Деборіна" "ворогом Ленінової доби в філософії" – "втіленням ворожих ленінізмові класових сил", і зосередив свою увагу на впливі "меншовикуватого ідеалізму" на власний науковий пошук. В. Юринець обмежився, у цілому, аналізом вказаного впливу у присвячених "критиці сучасного ідеалізму" його працях, засуджуючи власні методологію та стиль, але вкрай побіжно згадуючи свої "помилки" в культурфілософських розвідках, наприклад "повне забуття класових засад" у "інтермедіях" у "Літературному ярмаркові". Водночас, саме ці "помилки" ученого опинились у центрі критичної уваги Є. Гірчака у промові "За марксистсько-ленінську партійність у філософії", де вченому, як автору статей "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму" і "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", було закинуто "спробу довести безбуржуазність, безкласовість української нації" й ігнорування класової боротьби як "основної рушійної сили" історії українського народу.

Зауважуючи, що "в деяких ділянках своєї літературної роботи Юринець провадив ворожу пролетаріятові роботу", зокрема засуджуючи його тичинознавчу монографію як "наскрізь схоластично-ідеалістично-містичну" й таку, що в ній "на кожному кроці відчуваються відгуки Бергсона й Гусерля", Є. Гірчак вдався до вибіркового коментуючого аналізу роздумів ученого про "гедонічну" форму "соціалістичного типу культури". Залишаючи поза увагою основний зміст цієї концепції і культурфілософ-

ського пошуку В. Юринця в цілому, він обмежився вкрай лаконічним і дуже упередженим їх тлумаченням: "Далі, товариші. Ця стаття зветься "До проблеми соціалістичної культури". Тут Юринець говорить про майбутню соціалістичну культуру. Як він собі її уявляє? "... повітряний характер людського життя викличе прекрасний сексуалізм, як головну рису культури. Література прийме анакреонтичний характер" ("Червоний Шлях", № 2, 1930 р., стор. 117.). Анакреонт був грецький поет, який оспівував кохання, вино, жінок, сексуалізм. Це ідеал т. Юринця для соціалістичної культури (Сміх у залі)" [78, 107]. Є. Гірчак не оминув увагою й міркування В. Юринця про сутність і шляхи розвитку "пролетарської літератури" в УСРР із засудженої пленумом Ради ВУСПП публікації "Convivium transtemporaneum", визнаючи їх за "закінчений ідеалізм". Виступ Є. Гірчака та його висновки підтримали ті виступаючі на цьому диспуті, які також приділили окрему увагу критиці культурфілософії В. Юринця.

Т. Степовий, який, наприклад, у своїй промові відзначив наведену Є. Гірчаком "хорошу характеристику т. Юринця як буржуазного ідеаліста", теж піддав критиці культурфілософські роздуми вченого про пролетарське письменство й літературну критику як "найвищу форму філософії" – "філософію культури", з "Діялогу другого". Цитуючи з нього монолог "Невідомого" – В. Юринця із прихвальною критикою розвитку марксизму в СРСР і критично оцінюючи цей, за його словами, "власний автопортрет" вченого, він засудив ідейну індіферентність В. Юринця, "пасивне" сприйняття ідеалізму та марксизму і їх, по суті, примирення ним. Визнаючи його, у свою чергу, за явного "деборінця", який "нездатний був провадити марксо-ленінську лінію в філософії", а "в критиці буржуазних ідеалістів" навіть "потрапляє до них у полон", М. Іваненко зауважив: "Перед т. Юринцем з усією гостротою стоїть питання про те, що тип філософа, подібний до нього, не можна терпіти в лавах партії: для пролетарської диктатури потрібен філософ комуніст, що всю роботу свою підпорядковує завданням партії" [162, 223]. Убачаючи в культурфілософських роздумах вченого з "Нотаток мандрівника" про соціокультурне життя Німеччини кінця 20-х рр. ХХ ст., а саме у погляді на втілення в ньому настанов практичної філософії І. Канта, "мову відвертого ідеаліста", який "губить все від марксизму", він лаконічно

відзначив і "націоналістичні збчення" В. Юринця "в питаннях національно-культурного будівництва".

Солідаризуючись із засудженням Є. Гірчаком ученого саме як "буржуазного ідеаліста", який "не тільки не розуміє в чому полягає марксизм-ленінізм", а й "не дійшов ще до Маркса – Леніна", Ф. Беляєв закинув В. Юринцю "буржуазний естетизм", за прояв якого він визнав тлумачення "суспільної психології" у праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи". Закидаючи ученому також і пропагування "безкласового чистого сприймання", він, у зв'язку із цим, відзначив виключність, на його думку, тільки і саме класового сприймання – сприймання "лише через призму класової психології". Ці закиди того ж року знайшли продовження й розвиток у статті Ф. Беляєва "Філософський фронт на Україні", у якій він вказав В. Юринцю, що той "в опрацюванні проблеми національно-культурного будівництва" "пішов стежкою еkleктичної методології буржуазного естетизму" й, по суті, "став на шлях антимарксизму, не розуміючи ленінської партійности в філософії". Ф. Беляєв проілюстрував цю тезу знов на прикладі "низки немарксівських тверджень суто-ідеалістичного характеру", зокрема "визначення суспільної психології" та "теорії чистого сприймання", із тичинознавчої монографії В. Юринця. Пропонуючи в цій статті панорамний розгляд формування всіх галузей філософської думки УСРР 20-х рр. XX ст., Ф. Беляєв присвятив її розділ "Проблема культури та національно-культурне будівництво" першій фаховій комплексній оцінці засад культурфілософії В. Юринця на матеріалах його тичинознавчої праці, публікацій у "Літературному ярмарку" та, головним чином, статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")".

Підкреслюючи, що в усій теоретичній, зокрема філософській, роботі в УСРР особливе значення має саме національно-культурне будівництво, а філософське керівництво УСРР не збагнуло всієї важливості цієї роботи, він так негативно оцінив внесок до неї, головним чином, В. Юринця: "Не можна, звичайно, сказати, що у нас не було жодних спроб взяти участь (на жаль лише участь) в розробленні цих проблем; але ці спроби треба

визнати за абсолютно незадовільні, бо їх проваджено переважно не з марксо-ленінських позицій. До таких невдалих спроб можна й треба віднести роботи т. Юринця, присвячені проблемам соціалістичної культури та літературній критиці" [22, 51]. Вказуючи, що "соціалістичну культуру майбутнього" вчений уявляє "з аналогії зі стилями й культурами Греції та Риму, феудалізму та капіталізму", абстрагуєчись від "процесів культурної революції, що відбуваються нині в СРСР", Ф. Беляєв визнав його культур-філософію за "не позбавлені містичного присмаку" "утопійні мрії": "В наслідок такого недіалектичного підходу соціалістична культура малюється в т. Юринця, як культура, що складається з окрушин культур минулого. І даремне т. Юринець намагається базувати цю мозаїчну культуру на "економічній структурі", і, зокрема, на "основній стихії" (??) соціалістичного суспільства – праці та "надзвичайному піднесенні техніки". Суті справи це не міняє, через відірваність від дослідження тих процесів і тенденцій, що на їх основі можна накреслити *основні* риси (підкреслюю лише *основні*) соціалістичної культури майбутнього" [22, 51].

Лаконічно піддаючи критиці наведені в бажанознавчій статті В. Юринця характеристики типів майбутньої "соціалістичної культури" і оцінюючи їх лише як "тарабарщину", Ф. Беляєв підкреслив, що в дослідженому ним "викладі бракує одного – як культура майбутнього виростає з сучасности". Закидаючи В. Юринцеві відсутність "аналізи культурної революції, яка відбувається в нашій країні, що буде соціалізм", він протиставив його поглядам своє бачення змісту цього процесу: "Ми не відкидаємо культури і культурних досягнень минулого, але й не беремо їх у тому вигляді, в якому вони склалися в тій чи іншій добі. Процес нашого культурного будівництва є процес перетворення культури попередніх епох та будування нової культури, культури пролетарської. Але й цього замало; не можна обмежитись тільки отакою констатацією цього, бо цей процес перетворення проходить як процес загостреної боротьби старого й нового, як процес жорстокої класової боротьби на фронті культурної революції. Тов. Юринець, на жаль, не бачить цього; культуру майбутнього він складає з окремих культур минулого, беручи

їх у тому вигляді, в якому вони зложилися за доби тієї чи іншої соціально-економічної формації. Та для Юринця таке перетворення й неможливе, бо він розглядає соціалістичну культуру не з позицій пролетаріату, який уже нині в країні Рад будує елементи культури майбутнього безкласового суспільства, а з позицій своєрідного буржуазного естетизму" [22, 52].

Закидаючи В. Юринцю "ідеалістичну ревізію марксизму-ленінізму", він, водночас, присвятив майже весь розділ "Розроблення проблем історії філософії" критиці інших "збочень" ученого, зокрема "антимарксівської боротьби з ідеалізмом", зумовленої "захопленням" методом іманентної критики. Звертаючи окрему увагу і на думки В. Юринця з "Нотаток мандрівника" про соціокультурне життя Німеччини, Ф. Беляєв так визначив своє бачення його ідейної позиції: "Тов. Юринець спостерігав життя Німеччини не як пролетарський революціонер ... марксист-ленінець, а як звичайнісінький ліберал, який намагається в суспільному житті бачити не класову боротьбу, а гармонію класових інтересів" [22, 50]. Наведені в цій статті та на "філософському диспуті" в УІМЛ закиди на адресу вченого, що в підсумку звелись до обвинувачення його в "меншовикуючому ідеалізмі", були незабаром конкретизовані в значній мірі підбиваючій підсумки другого етапу антиюринцівської кампанії статті "За рішучий поворот на українському філософському фронті" (1931) М. Логвина. Не вдаючись до висвітлення і критики культурфілософії ученого, М. Логвин приділив увагу системному розгляду "помилки" В. Юринця як "меншовикуючого ідеаліста", у тому числі закинув йому "ревізійністський" перегляд "діалектичної методи й марксизму в цілому". Своє продовження ця критика вченого як "меншовикуючого ідеаліста" отримала в кількох поодиноких випадках його колег із ВУАМЛІН протягом наступного етапу антиюринцівської кампанії.

Водночас, основний зміст третього, чи другого "партійно-літературознавчого", етапу кампанії офіційних критики й засудження В. Юринця становить проведена під контролем ЦК КП(б)У й за активної участі проводу ВУСПІ пропагандистська акція дискредитування вченого як науковця на "літературознавчому фронті"

УСРР. Впродовж травня 1931 – червня 1933 рр. у журналах "Критика" та "За марксо-ленінську критику" побачила світ серія замовних статей відомих представників ВУСПП – літературознавців: В. Сухино-Хоменка, Б. Коваленка, С. Щупака, Д. Сокаля і В. Коряка, які конкретизували й розвинули у ній спільно підтримане не раз згадане всіма ними звинувачення В. Юринця в "меншовикуючому ідеалізмі". Основна частка цих публікацій, а саме: "Критика (За реконструкцію критичного фронту)" В. Сухино-Хоменка, "В країні ідеалістичної абстракції. Коріння методології В. Юринця" Б. Коваленка, "Формалізм на службі в українських буржуазних та дрібнобуржуазних еkleктиків" С. Щупака і "Методологічні позиції М. Доленга" Д. Сокаля, були видані протягом травня – грудня 1931 р. у журналі "Критика". На їхніх сторінках ученого було проголошено "меншовикуючим ідеалістом" і піддано критиці як "формаліста" та "псевдомарксиста" в літературознавстві на підставі серії упереджених "аналізів" його українознавчих розвідок другої половини 20-х рр. ХХ ст., передусім тичинознавчої праці.

Солідаризуючись із підсумками "філософського диспуту" в УІМЛ, В. Сухино-Хоменко здійснив у своїй публікації перший літературознавчо-філософський аналіз філософії культури В. Юринця, критично визнаного ним за "чистої ідеалістичної води синкретика" й "епігона буржуазної філософії навіть без найменшого впливу марксизму на нього". Украй саркастично вбачаючи місію "яскравої, озброєної найновітнішими досягненнями світової науки філософичної постаті" вченого в спробі "філософично тлумачити й на путь істини спрямовувати сьогодишню українську літературу", В. Сухино-Хоменко насамперед піддав гострій критиці вчення визнаного ним "снобом від культури" В. Юринця про "тип соціалістичної культури" та про "марксівську форму філософії культури". Визнаючи роздуми ученого з бажанознавчої публікації про "роботу критика й аналітика культури" за "ідеалістичну нісенітницю", В. Сухино-Хоменко, власне, проголосив його противником ідей соціалістичного будівництва та пролетарської літератури. Приписуючи В. Юринцю тлумачення соціалістичного будівництва в СРСР як "сірого, шаблянового життя", а радянської культури як його "продукту"

– "кошлявої, недосконалої копії, одноденки-недоноска", він зауважив: "Тобто В. Юринець не просто проти, а особливо проти літератури, сповненої ідей нашого творчого будівництва, особливо проти літератури, що йде пліч-о-пліч із пролетаріяттом, включається в мільйоновий рух мас до соціалізму" [301, 9].

Докладно аналізуючи бачення вченим змісту "стоїчної" форми "типу соціалістичної культури", її стилю та світогляду, В. Сухино-Хоменко критично оцінив цю культурфілософську візію як прояв "дрібнобуржуазної обмежености" та наголосив, що "пролеткультури майбутнього" В. Юринець "залишає лише зречення всього й сухий стукіт металевий у продуктах культури": "Стиль соціалістичної культури буде "стилем ригористичного, зосередкованого, зімкнутого епізму" ... Чи не почуваються тут нотки тої дрібнобуржуазної обмежености? Вона інакше, як за ригористичний, стиль пролетарського мистецтва вважати не може; для неї свобода соціалістичного суспільства нічого іншого, як пута (для її патологічного індивідуалізму), собою не являє, їй наше майбутнє інакше, як сухим металевим дзвоном, не відбивається в психіці..." [301, 10–11]. За прояв тієї ж "дрібнобуржуазної обмежености" він, разом із тим, визнав тлумачення В. Юринцем змісту "гедонічної" форми "типу соціалістичної культури", іронічно зводячи його до тези про "сенсуалізм прекрасного й анакреонтичного дзвону бокалів, вина, кохання й жінок". Водночас, автор статті піддав не менш гострій критиці й тичинознавчу монографію вченого. Закидаючи В. Юринцю, як її автору, "традиційно-обмежений хуторянський націоналізм", передусім високу оцінку постаті П. Куліша як діяча української культури, В. Сухино-Хоменко знов протиставив культурфілософію вченого ідейним засадам радянського національно-культурного будівництва.

Розкриваючи цю тезу, він наголосив: "Саме на цій основі де-хто розвиває й своєрідну теорію опанування культурної спадщини, під цією спадщиною розуміючи спадщину саме й лише українську, в тому числі хуторянсько-українську, а не ту спадщину, що ми її мусимо взяти, як досягнення всього людства, всієї земної культури після буржуазії ... Ми – спадкоємці всіх вершків людської культури, що їх переймаємо від буржуазії, яку

скидаємо; й цю спадщину ми використовуємо для будівництва своєї культури, а не кожний для себе й лише або виключно свою..." [301, 13–14]. Приписуючи В. Юринцю використання методів та підходів: неокантіанства, інтуїтивізму А. Бергсона, вульгарного механізму і "формальної естетики" Й. Ф. Гербарта, він спостеріг у його вченні про форму художнього твору ідеалістичний формалізм і ревізіонізм: "До поцінування літературного явища В. Юринець підходить, як справжній неокантіянець, для якого предмет стає дійсністю, дістає буття від методи пізнання, що його, мовляв, оформлює. Звідси – й найвульгарніший формалізм В. Юринця, ціла філософія естетичного формалізму в душі Гербарта. Для Юринця: *"художня творчість є форматворчість par excellence"* ... Форма підпорядковує собі все, вона є "мета і суть композиції", повна й неподільна господиня творчості ... Марксизм, поставлений на голову! Вірніше – взагалі ніякий марксизм, а чистісінький ідеалізм неокантіянського гатунку, гербартіянська естетика форми..." [301, 14–15].

Відгомонам цих інвектив В. Сухино-Хоменка стало побіжне згадування ним у статті "Форсоцівство під тогою марксизму" (1931) "формалістичних перлів" тичинознавчої монографії В. Юринця і його "махрово-ідеалістичних концепцій". Наступною, досить таки прикметною, подією антиюринцівської кампанії стала доповідь "В країні ідеалістичної абстракції. Коріння методології В. Юринця" Б. Коваленка на пленумі Секції літератури і мистецтва народів СРСР й Секції методології московського Інституту літератури та мови Комуністичної академії. Констатуючи, як само собою зрозуміле, належність В. Юринця до "апологетів меншовиствующого ідеалізму в галузі літературознавства", і закидаючи насамперед його українознавчим розвідкам, у першу чергу тичинознавчій монографії: формалізм, "воронщину" та "химерну методологічну плутанину діалектичного ідеалізму з механістичним матеріалізмом і буржуазним ідеалізмом", Б. Коваленко підтримав засудження В. Сухино-Хоменком В. Юринця як "еклектика" і "буржуазного ідеаліста". Беручи активну участь в українській літературній дискусії 1925–1928 рр., зокрема, як і В. Сухино-Хоменко, виступаючи затятим опонен-

том М. Хвильового й письменницьких організацій ВАПЛІТЕ, Пролітфронт та видавничої групи альманаху "Літературний ярмарок", Б. Коваленко ще у виступі "Ще про стилі" на пленумі Ради ВУСПП у травні 1930 р. побіжно згадав про В. Юринця як одного з авторів останнього з цих видань, теоретично й практично "спрямованого проти пролетарської літератури".

У центрі уваги автора статті "В країні ідеалістичної абстракції. Коріння методології В. Юринця" постала тичинознавча праця останнього, визнана Б. Коваленком за приклад сполучення "меншовиствующого" ідеалізму "філософського" з "літературознавчим". Підкреслюючи, що цей аналіз "загалом пересипано опортуністичними і просто сумбурно-ідеалістичними висловлюваннями на політичні теми" щодо поезії П. Тичини, а В. Юринець, "за звичкою меншовиствующих ідеалістів, намагається по змозі підмінити ідеологічну аналізу психологічною", Б. Коваленко так розкрив зміст цього закиду: "П. Тичину В. Юринець бере, як ізольований творчий індивідуум із суто психологічними особливостями, характеризованими специфічною мовою ідеалістичної абстракції (ця мова теж характерна для В. Юринця й цілком пасує до його методи). Увага В. Юринця скерована не на те, щоб подати соціальне тло, класові умови, які створили постать типу П. Тичини, а на те, щоб з перших сторінок поєднати абстрактно-психологічну характеристику П. Тичини з такими ж абстрактними й дуже численними гелертерськими історико-культурними висловлюваннями, які мають "оглушити" читача удаваною "науковістю" аналізу" [180, 16]. Зауважуючи, що вчений свідомо підминив "діалектично-матеріалістичне тлумачення класової природи ідей Тичини" "псевдонауковими схоластичними, формалістичними паралелями між Тичиною і рядом різноманітних філософів", він визнав В. Юринця за "меншовиствующого" формаліста.

У світлі цієї тези, він засудив, як і В. Сухино-Хоменко, вчення В. Юринця про форму художнього твору. Заперечуючи її чільну настанову – "зміст твору – оце і є його форма", Б. Коваленко так пояснив її зміст: "Отже, форма уперто "поглинає" зміст і разом з тим перетворюється на спосіб сприймати матеріал. Саме

сприймати, а не трактувати його з погляду відмінної класової ідеології і відмінної ж класової творчої методи, що базується на відмінній філософській основі" [180, 17]. Не обмежуючись критикою методології В. Юринця-літературознавця, Б. Коваленко навів на його адресу й ряд закидів політичного змісту, наприклад звинуватив ученого в пропагуванні "загальнонаціональної", або "націоналістичної концепції" з огляду на використання ним понять "українська революція" та "українське" "відродження" щодо українських національно-визвольних змагань першої третини ХХ ст. Зазначаючи, що В. Юринець виявив у цих своїх публікаціях "обличчя буржуазного ідеаліста й еkleктика", хоч і "спритно маскує буржуазну суть своєї методології під марксизм" методами "меншовиствуючого ідеалізму", Б. Коваленко так критично визначив ідейні засновки методології ученого: "При ближчому розгляді ця Юринцева "науковість", прихована шкарлупою порожньої історико-філософської деклямації, виявляє справжню свою суть вульгарної еkleктичної мішанини, детермінованої "науковим" рівнем ревізійністської методології і класовою природою дрібнобуржуазного опортунізму" [180, 28].

Осмыслюючи у статті "Формалізм на службі в українських буржуазних та дрібнобуржуазних еkleктиків" оприлюднені В. Сушино-Хоменком і Б. Коваленком закиди на адресу В. Юринця, С. Щупак визнав його за експлуатуючого формалізм літературознавця-еклектика та "псевдо-марксиста". Гостро критикуючи ученого як представника групи літературознавців УСРР – "марксистуючих" воронщиків, переверз'янців", тобто як ідейного аполгета літературного критика О. Воронського, він здійснив порівняльний аналіз розроблених В. Юринцем у тичинознавчій монографії ідей із настановами праці "Мистецтво бачити світ" О. Воронського. Приписуючи її авторові солідаризацію із "естетським поглядом на мистецтво" І. Канта, С. Щупак закинув його поділяння й В. Юринцю: "Воронський категорично стверджує, що мистецтво позбавлене вузькоутилітарного характеру ... Юринець, наслідуючи Канта і Воронського, захоплений з того, що Тичинина поезія вільна від будь-яких домішок "проповідництва" та впевняє, що хороша ... лірика вільна від усякої "тенденції"

[348, 29]. Закидаючи В. Юринцю і О. Воронському, що "їхня апологетика "об'єктивної правди" є "надклясова" й "ідеалістична", він, водночас, відзначив спільний вплив на них А. Бергсона як "великого ворога інтелекту в системі пізнання взагалі та в системі мистецького пізнання". Ці висновки узагальнив у своїй статті "Методологічні позиції М. Доленга" Д. Сокаль, який закинув "меншовикуючому ідеалісту" В. Юринцю "ідеалізм", "формалізм", "буржуазний естетизм" та "інтуїтивізм".

Протягом двох наступних років у журналі "За марксо-ленінську критику" побачили світ ще дві статті – "По сторінках історії української Жовтневої літератури" (1932) В. Коряка й "Проти націоналізму в літературі" (1933) С. Щупака, які виразно засвідчили перехід антиюринцівської кампанії на якісно новий, значно вищий, рівень. Після оприлюднення відкритого листа Й. Сталіна "Про деякі питання історії більшовизму" до редакції журналу "Пролетарська Революція" й постанови ЦК ВКП(б) "Про перебудову літературно-художніх організацій" від двадцять третього квітня 1932 р., які знаменували уніфікацію й стагнацію культурно-мистецького життя СРСР, звинувачені в численних "помилках" та "ухилах" провідні діячі ВУСППУ, як-от В. Коряк і С. Щупак, перейшли до засудження В. Юринця вже за політичні "помилки", зокрема як "буржуазного націоналіста" за працю "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи". Протиставляючи "основні табори" у письменстві й літературно-критичній думці СРСР епохи реконструкції – пролетарський і буржуазно-націоналістичний, В. Коряк ілюстрував другий із них на прикладі тичинознавчої праці В. Юринця, якому закинув "намагання залишити за всяку ціну" автора "Сонячних кларнетів" у "буржуазному таборі": "У визначенні творчості Тичини критика буржуазного табору охоче порівнювала поета до Верлена і Рембо ... Дослідники, що підносили над усе "шукання нової форми", захвалювали Тичину за формальну досконалість ... подібним особам і тепер не подобається "Чернігів" Тичини ... з декларативною, покищо, маніфестацією переходу на рейки матеріалістичної діалектики" [192, 23].

Перехідною ланкою від цього до заключного – четвертого, етапу кампанії офіційних критики й засудження В. Юринця якраз і стала згадана вище стаття С. Щупака. Звертаючи увагу на вченого саме як автора не лише "естетської" та "формалістичної", а й "націоналістичної" праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", він прямо засудив його ідейну позицію як антимарксистську та буржуазно-націоналістичну: "Книжку В. Юринця "Павло Тичина" ... ми критикували лише, як естетську й формалістичну працю. Між тим, ця книга є крім всього іншого націоналістична ... Навіть фразеологічно книжка "виримана" в душі буржуазного естетизму, формалізму й націоналізму" [346, 30–31]. Цікаво, що останній, чи другий "партійно-філософський", етап антиюринцівської кампанії був, із нашого погляду, одним із кроків розгортання, по суті, оголошеної Й. Сталіним у промові "Підсумки першої п'ятирічки" на січневому об'єднаному Пленумі ЦК і ЦКК ВКП(б) 1933 р. нової хвилі державного антинародного терору. Провідну роль у дієвій реалізації цього процесу в УСРР, головний період якого припав на проміжок між червневим і листопадним пленумами ЦК КП(б)У 1933 р. і мав за мету публічне дискредитування экс-наркома освіти УСРР М. Скрипника й остаточне згорання українізації, відіграв призначений за вказівкою Й. Сталіна постановою ЦК ВКП(б) другим секретарем ЦК КП(б)У і першим секретарем Харківського обкому та міському КП(б)У П. Постишев.

Із підсумками червневого Пленума ЦК КП(б)У та, передусім, промовою П. Постишева із засудженням "помилко" М. Скрипника, пов'язані критичні події 1933 р. у долі В. Юринця. Після його "викриття" як "апологета буржуазної ідеології" у виступі президента ВУАМЛІН, академіка О. Шліхтера "Про чергові завдання культурного фронту у зв'язку з постановою червневого пленуму ЦК КП(б)У і промовою т. Постишева" на зборах парторганізації ВУАМЛІН 3 липня 1933 р., учений був звинувачений у "фашистсько-націоналістичній контрабанді" в науковій діяльності й визнаний за "плагіатора" в доповіді секретаря ЦК КП(б)У М. Попова "Про націоналістичні ухили в лавах української парторганізації і про завдання боротьби з ними" на зборах хар-

ківського партактиву КП(б)У дев'ятого липня 1933 р. А вже невдовзі парторганізацією Інституту філософії ВУАМЛІН було односторонньо ухвалено виключити В. Юринця з КП(б)У, що й було підтверджено постановою ЦК КП(б)У "Про націоналіста та плагіатора В. Юринця" від сімнадцятого липня 1933 р. Такі центральні її положення, як-от визнання вченого за "прихильника буржуазно-ідеалістичної філософії", "плагіатора" і "лжевченого", що "твердив про безбуржуазність нації і потреби орієнтації на західну культуру", знайшли вдячний ґрунт для фахової розробки у публікаціях колег В. Юринця з Інституту філософії ВУАМЛІН у "Прапорі марксизму-ленінізму" – анонімній передовій "На рівень сучасних завдань!" (1933) і статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" (1933) О. Бервицького.

Формулюючи дві групи закидів на адресу В. Юринця, насамперед звинувачення у плагіаті й ревізіонізмі марксизму у його працях 1932–1933 рр. на природничо-філософську і теоретично-філософську тематику, анонімний автор першої публікації закинув йому "пропагування" "буржуазної ідеалістичної філософії", як-от учення Г. Гегеля, із позицій неогегельянства, та "ідеалістичне перекручення" "вихідних, принципів положень діалектичного матеріалізму" у виданні [127]. Визнаючи В. Юринця за "безумовного представника буржуазно-ідеалістичної, в основному неогегельянського, фашистівського гатунку філософії", тоді як його науковий стиль дуже критично оцінюючи як "талмудистсько-вичурно-схоластичний", невідомий критик звинуватив вченого і в "контрреволюційному націоналізмі". Побіжно згадуючи у публікації дві "головні націоналістичні роботи" В. Юринця: тичинознавчу працю і статтю "Новий ідеологічний маніфест українського фашизму", він пов'язав цей "контрреволюційний націоналізм" вченого з уже засудженою в УСРР "яворщиною" – із "контрреволюційним націоналізмом" М. Яворського та, головним чином, П. Демчука: "...Юринець, разом з Демчуком, мріяв про ренесанс націоналізму під стягом "Великої Соборної України", обвинувачуючи Донцова за те, що він недосягає вдало пов'язує "наш ренесанс націоналізму" із західноєвропейським націоналізмом ... Юринець цілковито приєднується до завдання відродження українського націоналізму..." [224, 10].

На наш погляд, прямим продовженням цього критичного аналізу та, власне, відповіддю на прикінцевий заклик автора статті "На рівень сучасних завдань!" "розворушити й викрити до кінця буржуазно-ідеалістичні та націоналістичні, в основному неогегеліанського гатунку, твори Юринця", у яких він "стоїть на націоналістичних позиціях", стала публікація "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" О. Бервицького. Висвітлюючи й конкретизуючи в цій статті більшість розглянутих вище політичних та інших звинувачень на адресу В. Юринця в комплексний філософський "вирок" усій його науково-педагогічній діяльності, не в останню чергу саме філософії культури, він визнав ученого за "класового ворога" радянської влади на "філософському фронті" УСРР. Як і автор статті "На рівень сучасних завдань!", О. Бервицький сформулював і розглянув дві умовні групи закидів на адресу В. Юринця, спільно підпорядковані ним головному звинуваченню вченого в розроблянні "філософії українського фашистського неогегельянства в умовах диктатури пролетаріату": 1) плагіат і ревізіонізм марксизму-ленінізму в розвідках на природничо-філософську та теоретично-філософську тематику, включно із засудженням "методу іманентної критики" вченого; 2) "український буржуазний націоналізм", як-от "фашистська теорія месіанізму української нації", "ідея "соборності України" та погляд на "культуру націоналістичного майбутнього".

Оцінюючи неогегельянство як "філософську зброю фашизму" на підставі політично упередженого розгляду наукових ідей його провідних представників у Італії й Німеччині: Д. Джентіле, Р. Кронера, А. Ліберта і Т. Шпана, – О. Бервицький вказав на В. Юринця як їхнього ідейного послідовника на "філософському фронті" УСРР. Зазначаючи, що сутність "особливого типу неогегельянства" вченого, як і інших "представників українського фашизму в філософії", полягає у пристосуванні "до обстанови диктатури пролетаріату" із "видимістю вірності філософії діалектичного матеріалізму" й украй потрібному для "протягання буржуазних ідей" "доведеному до крайності еклектизмі", він оголосив головними теоретичними джерелами "фашистського неогегельянства" в УСРР філософські та суспільно-політичні погляди Д. Чижевського й

Д. Донцова. Зауважуючи, що В. Юринець та інші представники "фашистського неогегельянства" в УСРР "черпали свої основні ідеї" й "розвивали систему своїх поглядів", виходячи із засад "націоналістичної схеми історії філософії на Україні" Д. Чижевського й "ідеї ренесансу українського біологічного націоналізму, "національної волі" Д. Донцова, "угрунтовуваної" останнім "неогегельянською "діалектикою" з додатком елементів фіхтевського волюнтаризму", О. Бервицький визнав за об'єднуючу цих науковців "основну і властиву їм" рису "ідею націоналізму".

Зауважуючи, що В. Юринець "проповідує" "*наш ренесанс націоналізму*", і визнаючи це за "*ядро філософії фашизму*", що його "центральною ідеєю" є "угрунтування" відриву України від СРСР", він так визначив сутність позиції вченого: "Юринець уже давно висунув ідею про потребу утворення і угрунтування *особливої філософської системи українського войовничого фашизму, при тім не емігрантського, а українського фашизму, що перебуває в умовах диктатури пролетаріату* і орієнтується на "Соборну Україну" [6, 40]. Розвиваючи цю тезу, О. Бервицький додав: "Його філософія по суті є не що інше, як філософське попури з різних буржуазних ідеалістичних мотивів, з домішкою меншовикуючого ідеалізму, що править йому лиш *за прикриття* його справжньої суті, як представника та ідеолога українського войовничого фашизму. Але все ж філософія Юринця, не будучи моністичною, тече в берегах одного основного річища, має один основний стрижінь ... випробуване знаряддя фашизму – *неогегельянство*" [6, 41]. Звинувачуючи вченого в розроблянні та популяризації: "теорії безбуржуазності української нації", "націоналістичної теорії орієнтації на буржуазний Захід", ідей "націонал-більшовизму" й "українського матеріалізму", О. Бервицький звернув особливу увагу на його культурфілософський пошук у праці "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" та статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")".

На підставі критичного аналізу цих публікацій, він визнав вченого за розробника концепції "українського войовничого фашизму", представленої, на його думку, такими складниками, як-от: 1) "фашистська теорія месіанізму української нації",

2) теорія "Великої Соборної України" і 3) погляд на "культуру націоналістичного майбутнього". Оцінюючи працю "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи" як спосіб оформлення В. Юринцем двох перших із цих його "націоналістичних теорій", О. Бервицький зосередив погляд на проведенні вченим "ідеї соборності України" – "від Візантії, через київську епоху до наших часів", крізь тлумачення ним "трьох головних поетичних мотивів" поеми "Золотий гомін": "час, грецький хронос", "золотий патос Лаври й Софії з постаттю Андрія Первозванного" та "Чумацький шлях": "За перший опорний пункт "обґрунтування" національного "відродження" Юринець вважає ідею *надісторичності*, вічності національного відродження, яке існує поза часом, як платонівська ідея в царстві космоса, втілюючись у націях землі, як недосконалий відбиток вічної ідеї ... Чумацький шлях – це символ контрреволюційного українського національного руху, "українського відродження", що його оспівує Юринець" [6, 44]. Автор статті узалежнив це, на його думку, ідеалізування вченим історії України та його роздуми про культуру майбутнього в бажано-знавчій статті саме як "націоналістичні погляди" на вітчизняне минуле й майбутнє.

Оцінюючи концепцію "типу соціалістичної культури" як складник "філософії українського войовничого фашизму", О. Бервицький наголосив: "...Юринець намагається яскравими фарбами змалювати культуру націоналістичного майбутнього ... у культурі майбутнього бачить основу в тім, що метою життя будуть почуттєві насолоди (гедонізм) ... Такий є ідеал майбутньої культури у нашого націоналістичного героя" [6, 45]. Як ця стаття О. Бервицького, так і висвітлююча її зміст його ж публікація "Філософське "кredo" українського фашизму" (1933) у газеті "Комуніст", стали заключним акордом активної фази останнього етапу антиюринцівської кампанії. Цікаво, що в 1934–1935 рр. культурфілософія В. Юринця, власне, вже залишалась поза увагою його критиків – очільників Інституту філософії ВУАМЛІН. Якраз після згадування П. Постишевим ученого, як "філософа" українського націонал-фашизму", у доповіді

"Піднести роботу марксистсько-ленінських інститутів України на рівень вимог нашого великого соціалістичного будівництва" на зборах парторганізації ВУАМЛІН у січні 1934 р. і затвердження того ж року січневою сесією ВУАН постанови Президії ВУАН про виключення В. Юринця з дійсних членів ВУАН саме як: "одвертого пропагандиста буржуазної ідеалістичної філософії", "обгрунтовувача антирадянських концепцій та прагнень", "відвертого підсобника нацдемівських національно-фашистських концепцій та прагнень", "псевдо-вченого і плягіятора", розпочалась заключна фаза останнього етапу антиюринцівської кампанії.

До переліку її найприкметніших подій нами зараховано ряд публікацій колег В. Юринця із ВУАМЛІН: "Розгромити до кінця рештки контрреволюційних націоналістів і троцькістів" А. Сенченка й Т. Постолювської, "Проти націоналістичної фальсифікації матеріалістичної діалектики" О. Васильєвої та "Шкідництво класового ворога в галузі філософії" А. Сараджева і М. Шовкопляса, які піддали критиці, переважно, розвідки ученого у виданні [127]. Головною метою цих учених – очільників Інституту філософії ВУАМЛІН, було, по суті, замовне філософське обгрунтування обстоювання В. Юринцем "українського націоналізму", як і "контрреволюційного троцькізму", з огляду на розробляння НКВС УСРР у 1934 рр. серії замовних політичних справ антирадянських підпільних троцькістських груп, зокрема міфічних "Всеукраїнського троцькістського центру" і "Троцькістської терористичної групи" Інституту філософії ВУАМЛІН. Так, А. Сараджев і М. Шовкопляс засудили написаний ученим відділ "Матеріалістична діалектика як філософська наука" цього підручника як "документальний вираз блоку націоналістів і троцькістів в філософії" і так пояснили цей закид: "Націоналіст Юринець не тільки пише в одному підручнику з троцькістами, але послідовно й систематично протягує ідеологію контрреволюційного троцькізму, єдиним фронтом з троцькістами захищає платформу контрреволюційного блоку, бореться проти принципів марксизму-ленінізму, даючи по суті виклад філософії фашистського неогегельянства, намагається дискредитувати соціалістичне будівництво та політику партії" [263, 75].

Визнаючи цей же відділ за працю, що в ній "український націоналізм" в УСРР "в найбільш розгорнутій формі фальсифікував матеріалістичну діалектику", О. Васильєва, у власну чергу, оцінила ученого як "ідеолога фашизму", що "фальсифікував матеріалістичну діалектику в дусі націоналістично-неогегельянського ідеалізму", аби "найлегше протягати фашистські націоналістичні ідеї". Закидаючи В. Юринцю спробу "солідаризуватися з націоналізмом Донцова і його програмою і протягти донцівщину в нашу літературу", вона прямо наголосила: "Під виглядом критики Донцова, Юринець цілком одверто протягає фашистські принципи ... Юринець і його надхненник Донцов всі ці розмови про національну ідею, про українців взагалі і т. ін. свідомо скеровують проти марксівського вчення про класову боротьбу, обґрунтовують ідею самостійного розвитку України й політику, скеровану на відрив України від СРСР" [42, 94]. Виходячи у цих та й інших інвективах на адресу В. Юринця, на нашу думку, головним чином, із тез розглянутої публікації О. Бервицького, О. Васильєва, в основному, вдалась до їх скороченого переказу.

Підсумки офіційних публічних критики й засудження В. Юринця були, фактично, підбиті у двох статтях – "Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів у галузі філософії" (1935) і "До підсумків боротьби на філософському фронті України" (1936), заступника директора Інституту філософії ВУАМЛІН М. Шовкопляса. Зараховуючи В. Юринця до групи "викритих" у цьому інституті "націоналістів і фашистів", М. Шовкопляс засудив вченого за "націоналістичну і троцькістську фальсифікацію філософії марксизму", зокрема за "свідомий відрив теоретичної роботи від практики соціалістичного будівництва" та "перекручення суті ленінського етапу в розвиткові діалектичного матеріалізму", – і, у підсумку, визнав В. Юринця за "націоналіста" та "фашиствуючого неогегельянця". Він також побіжно торкнувся проблеми визначення ідейних засад культурфілософії В. Юринця в контексті засудження вченого та його колег за популяризування ідей мислителів української діаспори, а саме, із його погляду, за прийняття та пропагування ворожої марксистівської схеми історії філософії на Україні: "Відомо також, що критика

націоналістами Біликом, Демчуком, Юринцем відомих українських фашистів і білогвардійців – Донцова і Чижевського, – була формою протягання концепції Донцова і Чижевського" [336, 79–80]. Змушений на той час вже кілька років співпрацювати з ДПУ УСРР як секретний співробітник, не раз отримуючи завдання провокувати своїх колег і знайомих із вітчизняних наукових, культурно-мистецьких і суспільно-політичних кіл та обмовляти їх у антирадянській діяльності, В. Юринець улітку 1937 р. був заарештований Третім відділом УГВ НКВС УСРР і в жовтні того року розстріляний. Не зважаючи на ініційовані на початку 60-х рр. ХХ ст. дирекцією та партбюро Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР заходи, ученого й досі офіційно не реабілітовано.

* * *

Вихованець найвідоміших вишів Західної Європи, зокрема Львівського (1908–1910) і Віденського (1910–1913) університетів, у другому з яких він отримав науковий ступінь доктора філософських наук, академік ВУАН, професор філософії В. Юринець став одним із провідних творців харківської філософської школи і зробив, із нашого погляду, найбільший внесок до становлення філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Уперше системно досліджуючи місце й роль ученого в історії вітчизняних філософії та філософії культури, ми вдалися до реконструювання головних аспектів його науково-педагогічної діяльності. Поділяючи її на два основні умовні періоди, а саме: 1) "московський" (1920–1925), пов'язаний із навчанням, науковою і викладацькою діяльністю В. Юринця в кількох вишах РСФРР, 2) "харківський" (1925–1935), тобто науково-педагогічна робота вченого в УІМЛ і створених на його основі в 30-х рр. ХХ ст. філософських установах ВУАМЛІН, – ми розробили власну бібліографію праць В. Юринця. Уперше класифікуючи його друкований науковий доробок – більш ніж шістьдесят публікацій, на два умовні масиви: 1) дослідження з історії та теорії зарубіжної наукової думки, 2) українознавчі дослідження, – ми системно дослідили пред-

ставляючі їх умовні тематичні групи праць. Перший із цих масивів, у складі тридцяти двох досліджень з історії й теорії різних гуманітарних та природничих наук, поділений нами на умовні тематичні групи праць з історії і теорії зарубіжних: 1) філософії від античності до першої третини ХХ ст. і 2) естетики, соціології та фізики ХVIII – першої третини ХХ ст.

Найрепрезентативнішим здобутком цього масиву є 23 публікації В. Юринця з історії зарубіжної – ідеалістичної та матеріалістичної, філософії ХІХ – першої третини ХХ ст., зокрема перші в філософській думці УСРР комплексні критичні дослідження вчень Е. Гуссерля, З. Фрейда, М. Шелера. Разом із тим, українознавчий доробок ученого – це дві умовні тематичні групи праць з історії та теорії українських: 1) літературного процесу першої третини ХХ ст., 2) філософії та суспільно-політичної думки того ж самого періоду. Особливої уваги з них заслуговує, на наш погляд, ряд основних культурфілософських розвідок В. Юринця – монографія "Павло Тичина. Спроба критичної аналізи", п'ять публікацій у альманасі "Літературний ярмарок" і стаття "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")". Засвідчуючи в них чимале зацікавлення історією та теорією світового культуротворення, зумовлене засвоєними у студентські роки сімома комплексами знань про вітчизняні та зарубіжні наукове, культурно-мистецьке й суспільно-політичне життя: "українським", "польським", "німецьким", "австрійським", "французьким", "англійським" та "античним", – В. Юринець розробив у контексті їхнього дослідження культурфілософське вчення. Його осмислення тривало впродовж усіх виокремлених нами етапів розвитку тематики наукового пошуку вченого, насамперед "московського" (1920–1925), чи етапу досліджень з історії та теорії зарубіжних філософії і психології від античності до першої третини ХХ ст., і, головним чином, трьох заключних – "харківських", етапів.

Ці етапи: 1) "перший уїмлівський" (1925–1926), чи етап досліджень з історії та теорії зарубіжних філософії і естетики від Просвітництва до модерну та українських письменства і суспільно-політичної думки ХІХ – першої третини ХХ ст; 2) "другий

уїмлівський" (1927–1930), чи етап досліджень з історії і теорії зарубіжних літератури, філософії та суспільно-політичної думки від Просвітництва до модерну і українських філософії й літератури XIX – першої третини XX ст. і 3) "вуамлінівський" (1931–1935), чи етап досліджень з історії й теорії зарубіжних та українських філософії і природничо-наукової думки від античності до першої третини XX ст., – припали на час поглиблених культур-філософських пошуків В. Юринця. Упродовж якраз цих трьох "харківських" етапів він, на наш погляд, розробив виокремлені й досліджені нами чотири головні умовні складові його культур-філософії: 1) осмислення основних тенденцій українського й зарубіжного культуротворення від первісності до модерну; 2) інтерпретування марксистської історико-матеріалістичної концепції в контексті аналізу марксизму та класичних учень XVII–XX ст. про суспільство, державу й право; 3) визначення засад вчення про марксистську критичну думку як "марксівську форму філософії культури" та вчення про форму художнього твору; 4) розробка вчення про "стоїчну" й "гедонічну" форми майбутньої "соціалістичної культури".

В. Юринець став єдиним представником філософської думки УСРР епохи "Розстріляного Відродження", який розробив власну філософію культури, причому в контексті аналізу широкого кола проблематики філософії й інших гуманітарних наук на основі сполучення підходів марксизму-ленінізму й багатьох течій, напрямів і шкіл західноєвропейської, в основному німецької, філософської думки XIX – першої третини XX ст. Розбудовуючи свою філософію культури на історико-матеріалістичному вченні засновників марксизму, він докладно осмислив його в контексті культурфілософських концепцій: радянських і зарубіжних апологетів К. Маркса і Ф. Енгельса; засновників неогегельянства, психоаналізу, інтуїтивізму, "філософії життя" й українських мислителів модерну та авангарду. Неодноразово аналізуючи основні тенденції світового культуротворення від первісності до першої третини XX ст., зокрема пропонуючи культурфілософські нариси європейського соціокультурного поступу від Середніх віків до Нового часу, В. Юринець звернув особливу увагу на формування буржу-

авних суспільства й культури від Нового часу до модерну в Західній, Центральній і Східній Європі. Ілюструючи на прикладах Італії, Нідерландів і Німеччини зміну "етапів розвитку буржуазного суспільства" – від "піднесення та гуртування сил" буржуазії в "боротьбі з феудалізмом" до "сучасної епохи імперіялістичних воєн і пролетарських революцій", він, водночас, здійснив культурфільософський аналіз вітчизняних націо-, державо- і культуротворення від первісності до першої третини ХХ ст.

Визнаючи увесь цей процес, із виразної української націонал-патріотичної позиції, за безперервну історію "української нації" з властивими їй "національною ідеєю" та "національним "духом", В. Юринець, разом із тим, підкреслив, як, власне, український націонал-комуніст, що Україна "підноситься на шабель політичного буття" з "темряви неісторичного існування" лиш як "радянська держава" УСРР. Водночас, жодного разу не відзначаючи позитивного впливу російського соціокультурного буття на історію вітчизняних науки, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя, учений принципово розглядав їх як невід'ємний елемент загальноєвропейського цивілізаційного поступу. Не раз засвідчуючи свою західницьку ідейну орієнтацію, зумовлену умовами власного особистісного розвитку в Австро-Угорщині, принциповим протиставленням "українському радянству" "українського модернізму" як європейського вектора вітчизняних націо-, державо- й культуротворення, В. Юринець виступив, по суті, з ідеєю "європеїзації" соціокультурного буття УСРР на противагу здійснюваній керівництвом ЦК ВКП(б) політиці його "русифікування". Проводячи крізь увесь науковий пошук апологію соціокультурного, у першу чергу саме наукового, поступу Німеччини від Відродження до модерну, він, хоча й доволі завуальовано, визнав німецьку модель цивілізаційного розвитку, у її ідеалі, за, фактично, зразкову для європейських країн, зокрема й України.

Ця подвійна – радянська і, водночас, європейська, ідейна орієнтація яскраво характеризує і марксознавчий пошук В. Юринця. Зосереджуючи у цьому пошуді, розпочатому рецензією на монографію А. Деборіна (1923) і закінченому публікацією "Значення "Німецької ідеології" Маркса – Енгельса для філософської генези

марксизму" (1933), особливу увагу на вченні про базис і надбудову, учений пояснив його з "деборінської", антисталінської позиції. Вивчаючи історію людства в світлі аналізу співвідношення бази-су та надбудови, В. Юринець вдався до: 1) розгляду категорій "самовідчуження", "оречевлення" й "фетишизація" в контексті дослідження фетишизації капіталістичної культури та застереження від загрози фетишизації соціалістичної культури; 2) акцентування ідеї про позитивний вплив надбудов розвинених суспільств на надбудови менш розвинених; 3) критики недооцінки активно-перетворюючого впливу надбудови на базис. Принципово обстоюючи ідею К. Маркса про знищення в комуністичному суспільстві праці як примусу й, отже, знищення самовідчуження, і пропагуючи ідеал "вільного робітника" майбутнього, який "без ніякого натиску працюватиме на найвищому рівні витворчих сил", учений не раз виступав із прихованою критикою сталінської теорії та практики радянського будівництва. Застерігаючи від продовження властивої капіталізму фетишизації культурних процесів у СРСР за епохи реконструкції – під час утвердження диктатури Й. Сталіна з її псевдомарксистською – тоталітарною, ідеологією, В. Юринець засудив її антигуманізм, а саме підміну історичного матеріалізму мілітаристським "економічним".

Засуджуючи вульгаризування "механістами" й офіційною наукою СРСР категорій базис і надбудова, як-от принципово заперечуючи механістичну ідею фаталізуючого узалежнення надбудови від базису та спроби радянських філософів знецінити значення надбудови як такої, він вдався до осмислення цієї проблеми в межах полемічного діалогу з відомими критиками марксизму, передусім М. Вебером, В. Зомбартом і М. Шелером. Постулюючи, у тому числі – з огляду і на їхні праці, важливість активно-перетворюючого впливу надбудови на базис, В. Юринець засудив тенденцію заміни офіційною наукою СРСР історичного матеріалізму на "економічний", що зумовило б "орічевлення" "пролетарської культури" – її "позбавлення внутрішнього змісту". Визнаючи за мету цієї культури "підіймання на щораз вищий рівень" і "вщіплювання" в пролетаріат "складності всього культурного процесу" й "годування любови до цієї

складності", він визнав виняткову роль у цьому процесі художньої творчості. Саме в контексті вивчення її впливу на розвиток особистості та виробничих відносин, В. Юринець і розробив у 1926–1930 рр. ці три аспекти літературознавчої складової свого культурфілософського пошуку: 1) переосмислення значення літератури в українському й зарубіжному, передусім європейському, культуротворенні; 2) визначення засад концепції форми художнього твору; 3) з'ясування настанов учення про марксистську критичну думку як "марксівську форму філософії культури".

Дієвий учасник українського літературного процесу першої третини ХХ ст. в Австро-Угорщині й УСРР, В. Юринець виходив у осмисленні всіх цих аспектів із докладного розгляду, крізь призму постулатів марксизму, культурфілософських ідей і вчень М. Євшана та М. Хвильового як ідеологів модерну й авангарду у вітчизняному письменстві. Обстоюючи визначений ними європейський вектор українського національного культуротворення і, як і вони, відзначаючи провідну роль західноєвропейської науково-культурної спадщини як фундамент цього процесу, він зауважив винятковий вплив "великих творців" – діячів культури, як-от майстрів художнього слова, на соціокультурний поступ людства. Розглядаючи їх, цілком відповідно до культурфілософії М. Хвильового, як найпоказовіших суб'єктів активно-перетворюючого впливу надбудови на економічний базис, В. Юринець вказав на те, що художнє слово, образ і твір, у діалектичній єдності їхньої форми та змісту, є суттєвим чинником збудження культуротворчої "психічної активності особи" й розвитку все нових "життєвих установок" як рушіїв формування суспільної свідомості. Підкреслюючи, що *"філософськи-вишколена й філософськи настроєна критика"*, власне, "виховувала і великою мірою творила літературу", учений, спираючись на підсумки літературознавчих студій Л. Гросмана й М. Бахтіна, постулював новостворювану радянську марксистську літературну критику, у її ідеалі, як, по суті, "марксівську форму філософії культури" – "найвищу форму філософії".

Актуалізуючи цю проблематику в контексті осмислення специфіки розвитку радянського соціалістичного будівництва, В. Юринець розробив протягом "харківського" періоду три основні аспекти власного вчення про "тип соціалістичної культури": 1) аналіз здобутків і перспектив соціалістичного будівництва в УСРР і, у цілому, у СРСР; 2) дослідження феномена соціалізму та критичний аналіз широкого спектра вітчизняних і зарубіжних соціалістичних учень; 3) концепція "стоїчного" й "гедонічного" типів "соціалістичної культури". Відзначаючи у статтях початку "харківського" періоду значні здобутки здійснюваної в УСРР політики українізації, учений розглянув з української націонал-комуністичної позиції і перші підсумки соціалістичного будівництва в СРСР у цілому. Проводячи крізь ряд публікацій порівняльний аналіз проблем і перспектив розвитку капіталістичного й соціалістичного устроїв та унаочнюючи досягнення останнього, В. Юринець, разом із тим, піддав прихованій критиці кричущі розбіжності між марксизмом-ленінізмом і практикою його реалізації сталінським режимом за періоду реконструкції. Аналізуючи його вчення про "стоїчний" і "гедонічний" типи "соціалістичної культури", узагальнююче роздуми В. Юринця про останню, ми припустили частково засвідчене самим ученим апелювання його в цьому разі до ідей Ш. Фур'є, "істинних соціалістів" і Ж.-М. Гюйо, а не Й. Сталіна й засновників марксизму. Це дає вагомі підстави припустити цілеспрямовано антисталінський характер соціалістичної утопії В. Юринця.

На кожному етапі розпочатої з негласної санкції ЦК КП(б)У в УСРР у 1930 р. кампанії офіційних критики й засудження В. Юринця: 1) першому (травень – серпень 1930), 2) другому (січень – травень 1931), 3) третьому (травень 1931 – червень 1933), 4) четвертому (червень 1933 – березень 1935), у полі уваги опонентів, передусім представників Політбюро ЦК КП(б)У, відомих літературознавців і філософів УСРР, опинялась його філософія культури. Від визнання головних культурфілософських праць ученого – тичинознавчої монографії, публікацій у "Літературному ярмарку" та статті "До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан")", Є. Гірчаком як "не

марксистських" та "еклектики, у якій ідеалістична концепція перемагає марксистську", критики В. Юринця на "філософському диспуті" в УІМЛ у 1931 р. перейшли до його засудження як "меншовикуючого ідеаліста". Найдокладніше засновки філософії культури В. Юринця розглянули: на другому етапі – Ф. Беляєв, на третьому – В. Сухино-Хоменко, а на четвертому – О. Бервицький, які зосередили головну увагу на трьох його згаданих розвідках і на політичне замовлення проводу КП(б)У оголосили вченого не лише "псевдомарксистом", а й розробником концепції "українського войовничого фашизму". Одна із сотень жертв сталінських репресій 30-х рр. ХХ ст. на "філософському фронті" УСРР, В. Юринець назавжди залишиться в історії вітчизняної філософії одним із найвідоміших її творців епохи "Розстріляного Відродження".

РОЗДІЛ 3

П. ДЕМЧУК У ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

3.1. Внесок П. Демчука до філософської думки УСРР 20–30-х років ХХ століття

Один із провідних представників філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., доктор філософських наук і член-кореспондент ВУАН, П. Демчук зробив спільно з колегами – академіками ВУАН С. Семковським і В. Юринцем, вагомий маловивчений внесок до розбудови харківської філософської школи першої третини ХХ ст. і, у цілому, новітніх українських філософських науки, освіти й культури. Репресований на початку 30-х рр. ХХ ст. сталінським режимом – арештований НКВС УСРР і безпідставно засуджений за сфальсифікованою замовною політичною справою "Української військової організації", П. Демчук, як і чимало його колег-філософів УСРР двох перших пореволюційних десятиліть, стали жертвами проведеної у СРСР Й. Сталіним і Політбюро ЦК ВКП(б) політики масового антинародного терору. Беручи протягом 1925–1933 рр. активну участь спочатку в роботі філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, а згодом Інституту філософії та природознавства ВУАМЛІН і ряду вишів Харкова, П. Демчук встиг видати за цей головний і, власне, єдиний – "харківський", період його науково-педагогічної діяльності близько 30 публікацій переважно з історії новітніх західноєвропейських філософії та суспільно-політичної думки. Доволі побіжно та принагідно висвітлюючи окремі аспекти наукового доробку вченого, надто нечисленні дослідники життєвого шляху П. Демчука залишали, зазвичай, поза увагою його найцікавіші сторінки.

Першою та єдиною спробою системного аналізу біографії П. Демчука є стаття "Життєвий шлях професора філософії Петра Демчука" С. Кудри, який висвітлив на основі збереженої в Центральному архіві громадських об'єднань України архівно-слідчої справи вченого всі головні етапи його життя – від народження 11 липня 1900 р. у м. Городенка на Івано-Франківщині й до розстрілу дев'ятого жовтня 1937 р. у РСФРР. Згадуючи його навчання в народній школі та приватній гімназії, сирітство й наймитування, вступ добровольцем до Легіону Січових Стрільців у 1915 р., а з 1918 р. – службу в Українській Галицькій Армії та перебування в польському полоні двічі, С. Кудра також зупинився на участі П. Демчука в 1920–1925 рр. у комуністичному русі в Чехії та Польщі, зокрема як співредактора офіційного органу Комуністичної партії Західної України "Наша правда" та викладача заснованої Українською комуністичною секцією при ЦК Компартії Австрії партійної школи. Відзначаючи його навчання в ці ж роки у Віденському університеті та працю в Повпредстві СРСР у Відні, С. Кудра найдокладніше дослідив головні події якраз "харківського" періоду біографії П. Демчука, під час якого той брав дієву участь у науковому житті УСРР. Зосереджуючи головну увагу на висвітленні матеріалів архівно-слідчої справи вченого, пов'язаних із самообмовлянням ним себе як члена УВО, С. Кудра окремо дослідив і офіційне реабілітування П. Демчука в УРСР у 1961 р.

Виходячи із підсумків вивчення, на основі друкованих праць П. Демчука, його місця в історії вітчизняної науки, ще один сучасний дослідник філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. В. Білодід ось як визначив у статті "Петро Демчук" здобутки його науково-педагогічної діяльності: "З листопада 1925 мешкає у Харкові, навчається в аспірантурі Укр. ін-ту марксизму. Член КП(б)У (1929). Співробітник каф. соціології філософсько-соціол. відділення Укр. ін-ту марксизму-ленінізму, член Філософ. комісії ВУАН, пізніше – професор, зав. каф. діал. та іст. матеріалізму Харків. ун-ту рад. будівництва і права. У філософ. дискусії поч. 30-х звинувачувався у "деборинщині" ... відомий як ініціатор полеміки з "механістом" С. Семковським (1928, "Більшовик України"). В ідейних розмежуваннях 20 – початку 30-х рр. – "діалектик",

учень лідера "гегелізованого марксизму" в Україні *В. Юринця*. Автор книги-маніфесту цього напрямку "В боротьбі за ленінську філософію (з приводу ленінського конспекту гегелевої "Науки логіки")" (1930). Наголошував на необхідності глибокого вивчення діалектики Гегеля для розвитку матеріалістичної діалектики. Разом із В. Юринцем започаткував таку галузь філос. науки в рад. Україні, як "критика сучасної буржуазної філософії". Близьким Д. було мистецтво, передусім укр. літ-ра. Стверджував, що "в поезії дуже часто може бути більше філософії, ніж у вузьконаукових трактатах". Розкривав вплив твору В. Гумбольдта "Космос" на світоглядні орієнтири *Т. Шевченка*" [19, 58].

Вихованець Віденського університету, який згодом відіграв важливу роль у становленні "філософського фронту" УСРР, у тому числі як: співзасновник Українського філософсько-наукового товариства "Войовничий матеріаліст-діалектик", співробітник філософської комісії УІМЛ і завідувач кафедри філософії НДІ філософії та природознавства ВУАМЛІН, П. Демчук активно сприяв європеїзуванню вітчизняної гуманітаристики. Одна з призабутих знакових постатей української науки епохи "Розстріляного Відродження", він плідно долучився до розбудови вітчизняної радянської філософії збірником статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), у яких багато в чому вперше знайомив широку громадськість УСРР з новими здобутками західноєвропейської філософії й української філософської думки діаспори. Свідок і безпосередній учасник основних геополітичних подій епохи, як-от Першої світової та громадянської війн, П. Демчук, на наш погляд, найпоказовіше за інших його колег відобразив у власних працях кризу світовідчуження модерну в науковому, культурно-мистецькому та суспільно-політичному житті народів Європи. Присвячуючи свій науковий пошук системному аналізу поступу західноєвропейських філософської і суспільно-політичної думок модерну, учений звернув особливу увагу на осмислення багатьма їхніми знаними та вже забутими представниками доволі злободенної тоді культурфілософської проблематики.

Один із найближчих учнів та ідейних послідовників В. Юринця, П. Демчук, слідом за ним, актуалізував у своєму науковому пошуку тему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" на широкому спектрі дуже показових, проте маловідомих на той час в УСРР наукових здобутків провідних напрямів, течій і шкіл німецької філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Однак, цей внесок ученого до вітчизняної гуманітаристики, як, по суті, і вся його наукова спадщина в цілому, так, власне, і не здобулись на фахове ґрунтовне вивчення. З огляду на це, переходимо до аналізу наукових здобутків П. Демчука в контексті розгляду укладеної нами найповнішої бібліографії його опублікованих праць. Вона дозволяє класифікувати такі два основні етапи розвитку наукового пошуку вченого середини 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст., як-от: 1) перший (1925–1929), або етап дослідження, в основному, історії та теорії австромарксизму й марксизму-ленінізму та, частково, зарубіжної філософії модерну й доробку діячів української культури та філософів діаспори, 2) другий (1929–1931) – етап вивчення, головним чином, німецьких філософської та суспільно-політичної думок модерну. Друкований доробок П. Демчука – це, крім його виступу російською мовою на ІІ Всесоюзній конференції марксистсько-ленінських наукових установ у Москві (1929), ще двадцять п'ять саме україномовних публікацій, передусім вісімнадцять наукових статей 1927–1931 рр.

Крім них, а також виступів, рецензій і некролога, оприлюднених у періодиці УСРР – газеті "Комуніст" і журналах: "Більшовик України", "Гарт", "Прапор марксизму", "Прапор марксизму-ленінізму", "Пролітфронт" і "Червоний шлях", – він опублікував у видавництвах УСРР ленінознавчу монографію та згаданий збірник статей. Ці розвідки ми умовно поділили на три групи публікацій: 1) з історії й теорії марксизму-ленінізму, 2) з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок ХІХ – першої третини ХХ ст., 3) з історії українських філософської й суспільно-політичної думок того ж періоду. Ураховуючи те, що ряд праць П. Демчука може бути зарахований одразу до двох груп публікацій, у першу чергу – згаданий збірник його статей, ми вважаємо за необхідне відзначити цей недолік такої класифі-

кації та, водночас, вказати і на її, в цілому, принципову наукову коректність. Зараховуючи до першої з цих груп дев'ять публікацій П. Демчука за 1928–1931 рр.: два виступи, дві рецензії, чотири статті та одну монографію, відзначимо, що вони досить щільно пов'язані з розглянутою дискусією "деборінців" і "механістів" і підбиваючою її кампанією їхніх офіційних критики й засудження у СРСР кінця 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. Один із провідних учасників цієї полеміки на "філософських фронтах" УСРР і, частково, РСФРР, учений розпочав її в Україні в 1928 р. кількома публічними виступами, зокрема статтями "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" і "Проблема випадковості".

У цих двох осяжних науково-полемічних публікаціях П. Демчук піддав гострій критиці С. Семковського як, за його словами, основного "ліквідатора діалектичного матеріалізму" й ідеолога "механічного матеріалізму" в УСРР і здійснив комплексний історико-філософський аналіз проблеми випадковості як одного з центральних предметів полеміки "деборінців" і "механістів". Критичний розгляд філософських позицій останніх П. Демчук продовжив у рецензії "Діалектика в природі". Збірник з марксистської методології природознавства. Збірник П. Державний Тімірязевський науково-дослідницький інститут. Вид. "Северный печатник". Вологда. 1927" (1928) і статті "Матеріяли до дискусії на нашому філософському фронті" (1929). Присвячуючи вказану рецензію огляду публікацій відомих учених-"механістів" зі згаданого інституту, а статтю – критичному аналізу ідей представників "механістів" на "філософському фронті" РСФРР, П. Демчук піддав їх гострій критиці та висвітлив передумови і перебіг цієї полеміки. Разом із тим, учений виступив того ж 1929 р. на II Всесоюзній конференції марксистсько-ленінських наукових установ на підтримку позиції А. Деборіна, а вже наступного року видав написану ним ще в 1929 р. монографію "В боротьбі за Ленінську філософію (з приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")", присвячену першому в філософській думці УСРР комплексному аналізу цієї праці В. Леніна з позиції "деборінців".

Після ініціювання Й. Сталіним наприкінці 20-х рр. ХХ ст. "повороту на філософському фронті" СРСР, покликаного офіційно дискредитувати наукові позиції як "діалектиків", так і "механістів" з метою утвердження виняткового сталінського авторитету в цій галузі знань, П. Демчук був змушений виступити з рядом заяв. Це були його промова на "філософському диспуті" в УІМЛ (1931) і стаття "На боротьбу проти меншовикующего ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" (1931), у яких він прямо визнав себе за "*рупор деборінщини на Україні*" та засудив "деборінщину" як "меншовикующий ідеалізм". Крім того, перу вченого належить рецензія "Карл Маркс. "Критика філософії права Гегеля". Архів К. Маркса і Ф. Енгельса, ч. III., ст. 143–247" (1928), у якій висвітлено розгляд К. Марксом у праці "Критика філософії права Гегеля" філософських і суспільно-політичних засад гегелівського вчення. Зважаючи на те, що публікація "Як професор Семковський ліквідує діялектичний матеріалізм" може бути включена і до третьої групи публікацій П. Демчука, зауважимо, що статтю "Проблема випадковості", як і шойно згадану рецензію, було б логічно зарахувати й до другої групи – кількісно та якісно найрепрезентативнішої з-поміж інших. Представлена 12 публікаціями П. Демчука за 1927–1931 рр. – 11 статтями і збірником статей "Розклад сучасної буржуазної філософії", де перевидано десять із цих статей і вміщено одинадцять – вступ, ця група розвідок засвідчила суттєве зацікавлення вченого історією західноєвропейських філософії та суспільно-політичної думки модерну.

Ми виокремили в ній дві умовні підгрупи досліджень з історії: 1) "соціал-реформізму" та "соціал-фашизму", або австрійської і німецької суспільно-політичних думок кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., 2) "філософії фашизму", або західноєвропейської, переважно німецької, філософської думки того ж періоду, – перша з яких нараховує чотири, а друга сім публікацій. У 1927–1930 рр. побачили світ статті першої підгрупи: "Демократія та диктатура в світлі австро-марксівської школи", "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати", "До філософії сучасної соціал-демократії" і "Від соціал-реформізму до соціал-фашизму", присвячені аналізу суспільно-політичних поглядів провідних захід-

ноєвропейських "реформістів" і "ревізійністів" марксизму – теоретиків II Інтернаціоналу: ідеологів німецької соціал-демократії, австромарксизму та їхніх апологетів. Показово, що П. Демчук звернув у першій і третій із цих публікацій головну увагу на постать та вчення М. Адлера, найдокладніше на "філософському фронті" УСРР аналізуючи у них не лише його суспільно-політичне вчення, але й філософську концепцію в їх становленні. Висвітлюючи у статті "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати" розгляд останніми "марксизму-ленінізму в СРСР за 10 років його існування" на основі публікації "Радянський марксизм" М. Вернера, він присвятив дві заключні статті підгрупи системному дослідженню трансформування "соціал-реформізму" в "соціал-фашизм" на прикладі провідних теоретиків соціал-демократичного руху в Австрії та Німеччині.

Другу з цих підгруп публікацій П. Демчука відкриває стаття "VI-тий міжнародний філософський конгрес" (1927), у якій він провів перше в УСРР комплексне дослідження матеріалів шістьох міжнародних філософських конгресів першої третини ХХ ст. У статті "Полохливий ідеалізм" (з приводу філософії Фрідріха Йодля) учений, знову вперше у філософській думці УСРР, системно розглянув здобутки наукового пошуку цього визначного австрійського мислителя. Особливої уваги заслуговують п'ять інших, опублікованих у 1929–1931 рр., статей цієї підгрупи, а саме вже розглянуті вище розвідки: "Нариси про сучасний стан німецької філософії", "До філософії фашизму (з приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)", "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)", "Неогегеліянство як зброя фашизму" та вступ до збірника статей П. Демчука, які є його значним внеском до філософської й культурфілософської думки УСРР. У них системно актуалізовано проблемне поле зарубіжної філософії культури модерну в контексті найдокладнішого в українській радянській філософії аналізу культурфілософських учень та оцінок широкого кола "буржуазних" мислителів Німеччини кінця ХІХ – початку 30-х рр. ХХ ст. Проводячи крізь ці п'ять статей головну тему свого культурфілософського пошуку – проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" і її дослідження в зарубіжних, в основному ні-

мецьких, філософії і філософії культури першої третини ХХ ст., П. Демчук, у той же час, звернув окрему увагу й на інші напрями культурфілософських досліджень в УСРР.

Вагомим підтвердженням цього є третя група його розвідок – п'ять публікацій 1929–1931 рр.: некролог, розділ або уривок із неопублікованої монографії та три статті, у яких П. Демчук актуалізував три виокремлені нами напрями розвитку культурфілософії як напряму філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. у галузі досліджень з історії українських філософії і суспільно-політичної думки. Високо оцінюючи в некролозі "Пам'яті т. Володимира Берковича" (1931) його внесок до студій з історії філософії України в УСРР, П. Демчук звернув у інших публікаціях окрему увагу на такі важливі аспекти цих студій, як: філософська культура провідних діячів громадівського руху Т. Шевченка та М. Зібера і поступ філософських науки, освіти й культури у 20-х рр. ХХ ст. в українській діаспорі. Актуалізуючи перший із цих аспектів у публікаціях "Шевченко та його учителі філософії" й "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", учений одним із перших у філософській думці УСРР дослідив доробок М. Зібера як популяризатора згаданої праці Ф. Енгельса у статті "Діалектика в її застосуванні до науки". Окремої уваги заслуговує виконаний П. Демчуком системний аналіз формування філософської культури Т. Шевченка в контексті російської й німецької професійних культур кінця ХVІІІ – середини ХІХ ст. У статті "Білоемігрантська українська філософія" він, водночас, здійснив перший у філософській думці УСРР комплексний аналіз розвитку філософських науки, освіти й культури у 20-х рр. ХХ ст. у діаспорі на матеріалах досліджень: Д. Чижевського, Я. Яреми, І. Мірчука, Д. Оляничина та Д. Залозецького.

Звертаючи головну увагу на розвідки Д. Чижевського та І. Мірчука з історії філософії України, П. Демчук уперше в УСРР розглянув їхні культурфілософські ідеї та вчення. Він приділив увагу й аналізу філософських засад наукового пошуку В. Коряка – автора "Нарису історії української літератури", у відомій нам лише за її оцінками у публікації "Богданівщина" того ж В. Коряка статті 1929 р. у газеті "Комуніст". Виходячи із біобібліографічного вивчення життєвого шляху П. Демчука та його внеску до філософії УСРР епохи "Розстріляного Відро-

дження", ми можемо конкретизувати основні тенденції становлення наукового, зокрема й культурфілософського, пошуку вченого протягом двох виокремлених вище етапів його розвитку. Упродовж першого етапу розвитку наукового пошуку П. Демчука – часу навчання в аспірантурі УІМЛ, а згодом і роботи на кафедрі соціології філософсько-соціологічного відділення УІМЛ у 1925–1929 рр., він брав доволі активну участь у кількох прикметних заходах на "філософському фронті" УСРР – кампаніях із публічних критики та засудження: "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму, а саме найвідоміших ідеологів австромарксизму й німецької соціал-демократії; "механістів" СРСР і "білоемігрантської української філософії". Паралельно із написанням ученим усіх статей з історії австрійської й німецької суспільно-політичних думок кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. у 1925–1929 рр., якими він і розпочав першу з відзначених кампаній в УСРР, П. Демчук ініціював двома іншими – "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм" і "Білоемігрантська українська філософія", і дві останні з цих кампаній.

Участь П. Демчука у ІІ Всесоюзній конференції марксистсько-ленінських наукових установ у Москві 1929 р., як і здана ним того ж року до друку монографія "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")", – цей, згідно з В. Білодідом, "маніфест" "деборінців" УСРР, теж свідчать про дуже важливу роль вченого та його наставника В. Юринця у проведенні на "філософському фронті" УСРР у другій половині 20-х рр. ХХ ст. ідеологічних настанов ЦК ВКП(б). Комплексно осмислюючи з позицій "деборінців" не лише згадані головні об'єкти свого наукового пошуку, але й звертаючи окрему увагу на основні тенденції еволюції світової, передусім західно-європейської, філософської думки вже у світлі критичної оцінки міжнародних філософських конгресів першої третини ХХ ст. у статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес", він, фактично, якраз у ній і актуалізував проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", що й стала визначальним вектором його культурфілософського пошуку. Продовжуючи на початку 30-х рр. ХХ ст. критичний розгляд ідей і вчень ідеологів "соціал-реформізму" та "соціал-фашизму" та шевченкознавчі студії, П. Демчук поступово переходив у цей час від дослідження історії

й теорії марксизму-ленінізму і філософського доробку мислителів української діаспори до комплексного вивчення німецьких філософії та філософії культури модерну.

Цей важливий напрям філософського й культурфілософського пошуків ученого був актуалізований ним з огляду на підсумки його наукового відрядження до Німеччини, зокрема до Берліна, в 1929 р., а саме широкого ознайомлення з розвитком тогочасних німецьких філософських науки, освіти й культури. Зосереджуючи на другому етапі свого наукового пошуку увагу на докладному висвітленні західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. крізь призму найпоказовіших, із його погляду, її прикладів саме в німецьких науковому, культурно-мистецькому та громадському житті, П. Демчук – єдиний на "філософському фронті" УСРР, комплексно дослідив у п'яти, присвячених цій темі, статтях 1929–1931 рр. проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" на матеріалах багатьох праць відомих "буржуазних" культурфілософів і філософів Німеччини модерну. Разом із тим, П. Демчук, як було нами встановлено, виходив у дослідженні цієї проблеми, чималою мірою, із підсумків її культурфілософського аналізу у виданій саме за його редакцією в УСРР у 1931 р. монографії "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" (1931) К. Зауерлянда. У цій праці відомого німецького філософа-марксиста, репресованого в 1937 р. у СРСР, нами були виявлені численні тематичні та змістові паралелі з німецькознавчими публікаціями ученого, передусім вступом до збірника його статей "Розклад сучасної буржуазної філософії".

У публікаціях П. Демчука показово виявлене безумовно глибоке знайомство з особливостями наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя Німеччини кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., що пояснюється, з нашої точки зору, не тільки навчанням в аспірантурі УІМЛ і науковим відрядженням до Німеччини наприкінці 20-х рр. ХХ ст., але й, власне, усім його дорадянським життєвим досвідом. Одним із найпоказовіших свідчень цього є не раз відзначуваний нами факт посилання П. Демчука на дослідження багатьох відомих представників німецьких історії філософії, філософії й культурфілософії модерну.

Як впливає з укладеної нами бібліографії використаних ученим у його публікаціях видань, філософська думка Німеччини модерну і її вивчення німецькими науковцями були одним із пріоритетів його наукового пошуку. Поруч із серією класичних праць таких творців сучасної німецької філософії, як-от: Е. Касірер, Г. Коген, К. Каутський, Ф. Ніцше, Р. Ейкен, М. Шелер, О. Шпенглер, Г. Файгінгер, ми зустрічаємо в ній чимало ґрунтовних розвідок і з історії зарубіжної філософії. Крім цих публікацій визнаних нині за класиків історико-філософської думки Німеччини дослідників: Ф. Гайнемана, Е. Гаммахера, Г. Глокнера, О. Кюльпе, Т. Літта, Г. Ляйзеганга, Р. Мюлера-Фраєнфельса та Р. Фалькенберга, окрему увагу П. Демчука звернули на себе й численні матеріали п'ятнадцяти наукових, зокрема філософських, німецьких періодичних видань 20–30-х рр. ХХ ст.

Послідовно обстоюючи ідею про виняткову роль у формуванні професійно-культурного життя країн Західної, Центральної і Східної Європи німецьких науки й культури, хоч і констатуючи їхній занепад і стагнацію в 10–20-х рр. ХХ ст., П. Демчук, що показово, виявив у статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес" відверті симпатію та співчуття до Німеччини як країни-учасниці Першої світової війни. Критикуючи позицію "сінедріону "Великих Держав" – Антанти, щодо Німеччини, яка "розтоптана, знесилена, в болоті лежала у стіп героїв Версая", учений так засудив у цій статті "каннібальське бенкетування" "філософських агентів Клемансо та Ллойд-Джорджа" "над розбитою Німеччиною" на П'ятому міжнародному філософському конгресі 1921 р.: "Філософія дала моральну санкцію, своє високимудре *placet* імперіялістичним шейлокам, які так безжалісно, з садистичною насолодою дегенератів, різали м'ясо з тіла німецьких трудящих мас" [123, 124]. Із явним пієтетом ставлячись до Німеччини – "колись країни філософів і мислителів", що її літературу і, власне, всю культуру, він визнав у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" за "найбільш європейські", П. Демчук розглядав саме цю країну і як взірць соціокультурного поступу за "періоду розквіту капіталістичних процесів", і як головний приклад "*кризи капіталістичного суспільства в цілому*". Ілюструючи її на прикладах "цілковитого культурного розкладу" Німеччини періоду "фашистської воєнізації", він роз-

кривав "розклад капіталізму та капіталістичної культури" у світлі фахового розгляду кращих здобутків німецьких науки і культури, як-от поезії С. Георге.

П. Демчук не раз виявив приналежність до світу німецькомовної соціокультурної реальності модерну не лише тематикою свого наукового пошуку. Виняткова насиченість і, по суті, наскрізна наповненість текстів багатьох публікацій ученого німецькомовною науковою й розмовною лексикою – численними цитатами із праць знаних діячів науки та культури Австрії й Німеччини та фольклору їхніх народів, є прикметною ознакою соціолекту П. Демчука. Звертають на себе увагу перші у філософській думці УСРР спроби визначення явища менталітету у публікаціях ученого, зокрема його оцінка в статті [106] як "розумового настановлення". Порушуючи вже у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" тему "ментальності капіталістичного суспільства", він так пояснив "те, що німець називає Mentalitat": "Міжнародне слово, походить від латинського "mens" – дух, інтелект. Ментальність означає розумове настановлення, а власне: інтелектуальний "тембр" [109, 248]. На наш погляд, П. Демчук, як і В. Юринець, виходив у своєму науковому, зокрема культурфілософському, пошуку із засад українського націонал-комунізму в їх щільному сполученні з цілим спектром засвоєних у 10-х рр. ХХ ст., у контексті західноєвропейського соціокультурного буття модерну, суспільно-політичних ідей. Негативно ставлячись до всіх проявів російського націонал-патріотизму, вони стали провідними виразниками на "філософському фронті" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. виробленого ними в Австро-Угорщині бачення української культури як, у цілому, органічного складника західноєвропейської цивілізації.

Вимушений аналізувати соціокультурну кризу модерну на фактах наукового, культурно-мистецького і суспільно-політичного життя лише Західної Європи й завуальовуючи свій критичний погляд на ці події у СРСР, П. Демчук вдавався до культурфілософського осмислення передумов і перебігу формування в Євразії новітніх тоталітарних режимів. Вітаючи, саме як український націонал-комуніст, досягнення поступу УСРР як "індустріялізованої України", він, у той же час, не раз надто

прозоро вказував на згортання в СРСР у кінці 20-х рр. ХХ ст. залишків демократичних свобод. Засуджуючи італійський і німецький фашизм – його очільників, теорію та практику, учений, на нашу думку, послідовно завуальовано виступав проти перетворення марксизму-ленінізму на нову метафізику, чи, по суті, неорелігію сталінського режиму. Пояснення П. Демчуком партійності філософії, як і його погляд на місце й роль філософа та філософії у соціокультурному бутті, є, на наш погляд, тими аспектами тлумачення ним марксизму-ленінізму, що виявляють подвійність ідейно-світоглядної позиції вченого – її, начебто, ортодоксальну радянськість і, разом із тим, зумовлену комплексом "буржуазних" філософських і суспільно-політичних учень модерну, замасковану опозиційність. Лейтмотивом багатьох розвідок П. Демчука є теза засновників марксизму-ленінізму про партійність філософії, проведена від статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес", де чітко вказано, що "філософія завжди політична, завжди класова, завжди партійна", до вступу до його збірника статей включно.

Визнаючи філософію за "найвищу, найкваліфікованішу частину людської культури" – за "душу й дзеркало культури", вчений був доволі далекий від ототожнення "партійності" певного з щаблів багатовікового розвитку філософських освіти, науки та культури із істиною як такою. Зауважуючи, що "нема абстрактних, неперемінних, абсолютних філософських правд", П. Демчук підкреслив: "Надкласової філософії, науки немає; буде безкласова, але це аж у комуністичному безкласовому суспільстві" [123, 117]. Зауважимо, що вчений ніколи не підтримував догматизації певних філософських знання, школи або вчення як абсолютно істинних, у тому числі й марксизму-ленінізму, і виступив у статті "Білоемігрантська українська філософія" проти цього, доволі двозначно, із погляду радянської офіційної науки епохи реконструкції, пояснюючи позицію її самої щодо філософської думки СРСР. Визначаючи місце й роль останньої в радянському типі класового суспільства, він зауважив: "Філософія, що являється неначе дзеркалом для тієї кляси чи соціальної групи, що її заступає, розкриває навстіж всю ідеологію, навіть весь комплекс

психологічних настанов, які дуже часто скриваються за ширмою уміло набраної офіційної фразеології" [108, 7]. Ще однією, теж двозначною, критичною як щодо "буржуазної", так і філософії СРСР, є думка П. Демчука зі статті "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати": "...вчені та філософи, хоч би як не маскувались, завжди були і є в класовому суспільстві "прикажниками панівної класи" [112, 284].

Один із очільників групи "деборінців" на "філософському фронті" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., П. Демчук, на наш погляд, саме під час його полеміки з "механістами" найпоказовіше виступив із постійно приховуваною ним, і, усе-таки, доволі виразною критикою догматизації й метафізикації марксизму-ленінізму офіційною наукою СРСР. У ряді публікацій з історії й теорії марксизму-ленінізму, передусім статті "Проблема випадковості", він, як і В. Юринець, піддав гострій критиці фаталістичне тлумачення ідеологами "механізму" явища випадковості – його повне заперечення. Проводячи крізь цю публікацію докладно розроблену ним у ленінознавчій монографії тезу про те, що "механісти" "відкидають основний нерв марксизму – діалектику, що є методологією пізнання", і заперечують у ній "будь-яке значіння чогось окремого, суцільного, вищого" над "конкретні науки", П. Демчук, водночас, виступив проти спроб догматизації опонентами механістів марксизму-ленінізму як "адекватного" й, навіть, "абсолютного" пізнання. У статті "Проблема випадковості" вчений відверто та рішуче виступив "проти фаталістичної постановки" – "абсолютного детермінізму", і "механістів", і теоретиків сталінізму. Наголошуючи, що теза про "адекватне пізнання" може відноситись "тільки до системи, що знаходиться в непорушнім спокою, смерті", а "природа не є мертва, а вічно рухається", чим таке пізнання й унеможлиблюється, П. Демчук виразно постулював своє, відмінне від сталінського, бачення поступу людства з огляду на явище "випадковості".

Осмыслюючи в цій статті феномен життя, учений постулював щільно зближуючу його, на наш погляд, не лише з гегелівським чи марксистським вченнями про діалектику, але й із "філософією життя", ідею невпинного "ставання", як сутності існування

дійсності. Зауважуючи, що життя – це "не є пряма лінія, що дана з початку до кінця, а тільки "абсолютне неспокійне ставання" одно з другого, перехреснування одно з другим", він зазначив: "Процес ставання – це чудесна, хоч і дуже бурхлива музика різних, прерізних варіантів руху, неспокійної матерії, які ідуть не ізольовано, а звязано, сплітаються проміж собою" [118, 54]. Виходячи із цієї тези, П. Демчук ось як з'ясував специфіку випадковості та її значення в природі й історії: "Випадковість, як така, є результат того, що природа не мертва, а вічно жива і діюча, а тому і пізнання її, як вічно живої, діючої, змінливої силою власного протиріччя, ніколи не може бути адекватне. Адекватне пізнання це є абсолютне пізнання, і марксистичне, що так ставлять проблему, переходять на рейки повного заперечення основних принципів діалектичного матеріалізму ... Із зростом техніки, науки та культури взагалі людина може обмежувати царство випадковості. Цеб-то людина чим дужче опановуватиме природу, тим більше й сильніше заціплюватиме самоволю випадковості. У суспільному житті чим далі віддаляться від бази економіки і наблизяться до ідеологічної надбудови, тим більше розгортається можливість діяння випадковості" [118, 60].

Аналізуючи розуміння "деборінцями" категорії випадковість, вчений, на наш погляд, зовсім не випадково ілюстрував власне бачення її прояву в суспільно-політичному житті на прикладі В. Леніна у дуже двозначний спосіб. Прямо визнаючи "факти народження Леніна" за "явища, без сумніву, чисто випадкового характеру", що аж "ні трошки не звязані з необхідністю появи вождя революційного пролетаріату Росії", П. Демчук наголосив, що "Ленін, як людина" – "чисто випадкове явище що до необхідності пролетарської революції в Росії та інших країнах". Розвиваючи цю тезу, він дійшов вкрай двозначного висновку: "Якби не було Леніна, то це не значить, що не було б пролетарської революції в Росії, нічого подібного: вона була б, та мала б, можливо, лише дещо інші риси в своїй фізіономії. Енгельс каже: "Але якщо ми викреслимо дану людину, то виникає питання про другу, яка замінила б її, і така заміна знайдеться ... Вождь міг бути інший, його

можна замінити, але революції відмінити не можна" [118, 52–53]. Виступаючи цим, фактично, не лише проти загальнодержавного офіційного радянського культу В. Леніна, а й, власне, явно заперечуючи, із посиланням на Ф. Енгельса, ідеологічні засади утвердженого тоді в СРСР культу особи Й. Сталіна, вчений обстоював у статті "Проблема випадковості" та ленінознавчій монографії ідею творчого розроблення вчення В. Леніна, але аж ніяк не догматизування в формі абсолютної істини його сталінської інтерпретації.

Показово, що прізвище Й. Сталіна та ряд цитат із його виступів є лише у двох публікаціях П. Демчука, виданих у 1931 р. – на початку кампанії його офіційних критики й засудження як "меншовикуючого ідеаліста". Так, удаючись у статті "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" до вимушеного самообмовляння як "рупора деборінщини" в УСРР, він кілька разів послався на доповідь Й. Сталіна "на конференції аграрників-марксистів". Водночас, П. Демчук відкрив вступ до збірника своїх статей епіграфом-цитатою з промови Й. Сталіна, у якій останній протиставив досягнення "плянкового" "народного господарства" "невилікувальним хоробам капіталізму". Побіжні та загальні, ці посилання мають, по суті, виразно популістський характер, декларативно маскуючи ідейно-світоглядну визначеність наукового пошуку вченого філософськими й культурфілософськими вченнями нібито в основному В. Леніна та Й. Сталіна. Із нашого погляду, ленінознавчий вимір досліджень П. Демчука має доволі вузький характер, тоді як вивчення ним наукової спадщини К. Маркса та Ф. Енгельса, редактором першого видання українською мовою монографії "Діалектика природи" другого з яких і був П. Демчук, справило суттєвіший вплив на його культурфілософський пошук. Головним предметним полем наукового пошуку вченого став, на нашу думку, якраз широкий спектр здобутків західноєвропейської філософії та філософії культури модерну.

3.2. Проблематика філософії культури в науковому пошуку П. Демчука

3.2.1. Висвітлення П. Демчуком учень зарубіжних культурфілософів ХІХ – першої третини ХХ століття

Виходячи із підсумків попереднього розгляду в статтях [47, 59, 60] і першому розділі проблеми вивчення та використання П. Демчуком здобутків зарубіжної культурфілософської думки ХІХ – першої третини ХХ ст., ми пропонуємо поділ цих, опрацьованих ним джерел, на дві головні групи – публікації представників німецьких: 1) марксистської філософії культури, 2) немарксистської культурфілософії. Перша з них містить, крім розвідок К. Маркса та Ф. Енгельса, і монографію "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" К. Зауерлянда, яка зіграла винятково важливу роль у культурфілософському пошуку вченого в галузі його студій з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок модерну. Неодноразово засвідчуючи свою обізнаність із культурфілософськими ідеями та вченнями як засновників марксизму К. Маркса та Ф. Енгельса, так і їхніх провідних апологетів у Німеччині й Австрії, передусім К. Каутського та М. Адлера, і Російській імперії та СРСР, передусім: Г. Плеханова, В. Леніна, М. Бухаріна і Й. Сталіна, П. Демчук, власне, заснував свій культурфілософський пошук на ідейно-методологічних засадах марксизму, в основному у його тлумаченні теоретиками марксизму-ленінізму. Проте, саме ця праця К. Зауерлянда стала, на наш погляд, головним імпульсом розвитку культурфілософського пошуку П. Демчука і, фактично, одним із його основних теоретичних джерел.

Досить вагомими аргументами на користь цього твердження є пов'язані нами з офіційним редагуванням ученим виконаного О. Соболевим і опублікованого харківським видавництвом "Пролетар" у серії "Філософсько-наукова бібліотека" в 1931 р. перекладу цієї праці К. Зауерлянда явні тематичні й, що показово, прямі текстуальні збіги між нею й серією німецькознавчих статей П. Демчука 1929–1931 рр. Припускаючи ймовірність зна-

йомства вченого з К. Зауерляндом – знаним функціонером Міжнародної організації пролетарської солідарності, а в 1929–1931 рр. – членом Секретаріату її Центрального комітету та шеф-редактором часопису "Rothe Aufbau", саме під час наукового відрядження П. Демчука до Німеччини 1929 р., ми вважаємо їх цілком вірогідні наукові контакти санкціонованими особисто М. Скрипником. Цікаво, що К. Зауерлянд – це якраз той представник міжнародного робітничого руху – німецький філософ-марксист, промова якого "Філософія капіталізму та її занепад" саме була включена до програми пленарного засідання так і не скликаного I Всеукраїнського філософського з'їзду. У 1934 р. автор монографії "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" та виданого в 1932 р. першого тому праці "Діалектичний матеріалізм" емігрував до СРСР, де, як працівник видавництва Виконкому Комінтерну, брав дієву участь у радянському науковому та суспільно-політичному житті до свого репресування – арешту та розстрілу в 1938 р.

Встановлено, що висвітлення П. Демчуком у всіх його статтях з історії німецьких філософської та суспільно-політичної думок кінця XIX – першої третини XX ст. учень німецьких філософів культури того ж періоду, як-от: Р. Ейкена, К. Йоеля, А. Швейцера, Е. Утіца і О. Шпенглера, – прямо пов'язано з опрацюванням ним тексту праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" до її виходу в світ в УСРР. Показово, що всі ці мислителі були включені нами до групи представників немарксистської культурфілософії, вчення яких, головним чином О. Шпенглера, активно досліджувались у контексті культурфілософського пошуку П. Демчука. Зауважимо, що крім прямого збігу наведених у його статтях і праці К. Зауерлянда цитат із використаних ними досліджень чотирьох перших із цих культурфілософів, ми зафіксували й задіяння вченим широкого спектра використаних К. Зауерляндом розвідок німецьких філософів та істориків філософії XIX – першої третини XX ст., а саме: Ф. Гайнемана, Л. Герцберг, В. Канмана, Е. Кріка, Г. Ляйзеганга, Р. Мюлер-Фраєнфельса, Ф. Розенцвайга, Ф. Тьоніса і Л. Циглера. Часто посилаючись на них, у тому числі наводячи окремі цитати з їхніх праць, які неодноразово чітко збігалися з відповідним цитуванням у роботі К. Зауерлянда,

П. Демчук плідно використав усі їхні дослідження під час критичного аналізу культурфілософських ідей у зарубіжних суспільно-політичній і філософській думках модерну й дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи цієї епохи.

Із нашого погляду, усі три, спільно й дієво актуалізовані вченим у 1929–1931 рр. – одразу після подорожі до Берліну, напрями його культурфілософського пошуку в галузі досліджень з історії зарубіжних, у першу чергу й головним чином саме німецьких, філософської і суспільно-політичної думок модерну, визначені пріоритетним впливом настанов і змісту праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду". Як і К. Зауерлянд, П. Демчук зосередив головну увагу у п'яти своїх німецькознавчих статтях на системному аналізі основних тенденцій кризи "буржуазної філософії" модерну, передусім у Німеччині, як одного з найпоказовіших проявів "розкладу капіталізму та капіталістичної культури". Критично аналізуючи, як і автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", специфіку відображення цього явища на прикладах провідних напрямів, течій і шкіл "філософії капіталізму доби занепаду", передусім "філософії життя", П. Демчук докладно висвітлив його, слідом за К. Зауерляндом, і на прикладі моністичної філософії та неогегельянства. Як і його німецький колега, учений присвятив аналіз філософських і культурфілософських ідей і вчень їхніх численних представників, чималою мірою, критичному розгляду осмислення ними "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", зокрема в царині філософських освіти, науки і культури.

Увесь цей культурфілософський пошук П. Демчука виразно засвідчив його висхідну ідейно-тематичну зумовленість культурфілософською проблематикою монографії "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду". Водночас, цей пошук є, значною мірою, оригінальним, бо П. Демчук, на відміну від К. Зауерлянда, переніс центр ваги з докладних культурфілософських розгляду суспільно-економічних чинників західноєвропейської соціокультурної кризи модерну й аналізу сутності "буржуазної свідомості" на поглиблене вивчення осмислення явища "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" у "філо-

софії життя" й, частково, моністичній філософії та неогегельянстві. Він присвятив активному розроблянню цієї тематики статті про життя та творчість знаних представників "філософії життя" Л. Циглера і Г. Кайзерлінга, постаті яких були лише досить принагідно згадані в праці К. Зауерлянда. Якщо останній досить таки побіжно висвітлив місце та роль Ф. Ніцше і О. Шпенглера в дослідженні західноєвропейської соціокультурної кризи модерну, то П. Демчук, як ми вказали, звернув особливу увагу на культурфілософські ідеї та вчення цих мислителів, які, власне, мали на нього не менш потужний вплив, ніж марксизм. Окремої уваги заслуговує й розгляд ученим теж доволі поверхово розглянутої його німецьким колегою історії "Союзу моністів", першому у філософській думці УСРР системному аналізу якої П. Демчук присвятив дві третини своїх осяжних "Нарисів про сучасний стан німецької філософії".

Незважаючи на ряд вказаних розбіжностей у культурфілософських пошуках німецького й українського вчених, головним їхнім об'єктом стала західноєвропейська і, у першу чергу, німецька, "філософія капіталізму доби занепаду", тоді як головним предметом – тлумачення її представниками "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" на прикладі, переважно, Німеччини кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Розглядаючи цю проблематику на матеріалах понад сотні наукових праць провідних німецьких, у тому числі кількох: австрійських, французьких, північноамериканських, англійських та російських мислителів, – здебільшого "буржуазних" філософів, філософів культури й істориків філософської і суспільно-політичної думок, К. Зауерлянд присвятив вступ до своєї праці та три її перші розділи комплексному культурфілософському вивченню чинників соціокультурної кризи модерну в Західній Європі та її ж філософського відображення в "буржуазній свідомості". Висвітлюючи у першому розділі "Буржуазна свідомість" своє бачення її "структури" у спосіб висвітлення "залежності буржуазної свідомості від будови капіталістичної товарної системи", а у другому – "Банкрутство увічнення", системно аналізуючи розгляд явища "кризи життя й кризи науки" кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. у "буржуазній" філософській і суспільно-політичній думці як "самопізнання"

"буржуазної свідомості", К. Зауерлянд присвятив третій розділ "Увічнення банкрутства" розгляду "реакційної" сутності "капіталістичної суспільної філософії за доби занепаду".

Маючи за мету *"показати, що сучасна буржуазна філософія"* імперіалізму, "економічною суттю" якої, на його думку, є саме "монопольний капіталізм", – це *"дальший доказ занепаду капіталізму"*, К. Зауерлянд звернув у першому розділі головну увагу на загальну специфіку еволюції "буржуазної свідомості" під час формування й розвитку "капіталістичного способу виробництва". На його думку, під час переходу від "вільної конкуренції" до "монопольного капіталізму" цей "діалектичний переворот" ідеологічно "виявився" в "буржуазних" свідомості та філософії як "релятивізація абсолютної категорії вільної конкуренції" й, разом із тим, "релятивізація абсолютної раціоналістичної картини світу". Докладно висвітлюючи у другому розділі цей процес "банкрутства увічнення" – "перецінування всіх цінностей" "буржуазних" світогляду та філософії епохи "вільної конкуренції", після того, як "буржуазна філософія" наприкінці ХІХ ст. припинила бути *"служницею точних наук"*, автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" констатував і розглянув "кризу в усіх галузях науки й життя" країн Західної Європи епохи модерну. Аналізуючи у третьому розділі явище "увічнення банкрутства" в "буржуазних" свідомості та філософії – спроби "спинити поступ там, де він виходив поза капіталізм", він звернув головну увагу на філософські та культурфілософські ідеї і вчення багатьох представників провідних напрямів, течій і шкіл зарубіжної, головним чином німецької, філософії модерну, насамперед "філософії життя".

Обмежуючись кількома надто побіжними згадками про Ф. Ніцше – цього "буржуазного філософа", який, власне, підніс гасло "перецінування всіх цінностей" у західноєвропейській філософії модерну та "користається з великої популярності" як "великий попередник і провісник нового світу", К. Зауерлянд оминув увагою інші філософські й культурфілософські погляди автора праці "Так казав Заратустра". На відміну від німецького колеги, П. Демчук не лише ілюстрував своє вивчення "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" рядом засадничих для

раннього та пізнього етапів філософського пошуку Ф. Ніцше його ідей, але й, що дуже показово, вказав на і дослідив його виняткову роль у визначенні й осмисленні кризи світовідчування модерну в соціокультурному бутті народів Західної Європи на перетині XIX–XX ст. Активно актуалізуючи філософські й культурфілософські погляди Ф. Ніцше під час найдокладнішого в філософській думці УСРР 20–30-х рр. XX ст. дослідження вчень його апологетів Л. Циглера і Г. Кайзерлінга, П. Демчук зосередив свою увагу на з'ясуванні такої, на його думку, принципово важливої "риси" і їхніх концепцій, і "філософії фашизму" й усієї тогочасної "буржуазної філософії", як "ніцшеянська ідея трагізму" – "філософія "трагічного" Ф. Ніцше. Тільки торкаючись її у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", він найдокладніше розкрив власне бачення цієї ідеї у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)".

Якщо у статті "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати" П. Демчук лише стисло відзначив, що "Ніцше промовляє мовою великого імперіялістичного капіталу", то вже в другій зі згаданих вище публікацій так з'ясував сутність цієї настанови: "Філософія Ніцше – це філософія наростання сили капіталізму. Ніцше вийшов як заперечення Шопенгауера. В період контрреволюції юнкерства філософія Шопенгауера з його песимізмом була духовною розрадою буржуазії, але в міру поступового зростання сили буржуазії їй набридає Шопенгауер, і вона переходить до філософії ... Гартмана, який ще хоч і скорбів з приводу "дурного карнавалу існування", та все таки вважав, що *"жити можна"*. Для цього він склеїв буржуазії свою *"філософію несвідомого"*. Але німецька буржуазія скоро вбирається в імперіялістичне пір'я, вона виходить на широку міжнародню арену, і їй уже не потрібно Гартмана, вона висуває *свого* філософа, а саме – Ніцше, що його голос лунає, як бойовий заклик одчайдушного, цинічного німецького імперіялізму ... Стара мораль співчуття – це для Ніцше *"фалшива монета"*. Ніцше розриває наліплени для окраски етикетки й просто заявляє, що життя це *"по суті – присвоєння, порушення, насильство над чужим і слабшим, це гніт, жорстокість і в кращому разі експлуатація"*. На історичну сцену Ніцше виводить *"аристократію каналій"*, для

якої з її мораллю панів геть чисто "все дозволено" [109, 272]. Доволі показово, що саме від "ніцшеянської ідеї трагізму" П. Демчук узалежнив генезис у "буржуазній філософії" ідеї "увічнення банкрутства" – "ренесансу" "капіталістичного світу" й "буржуазної культури".

Закидаючи "войовничому фашизмові", що той "поклав вчення" "цього геніяльно-божевільного філософа" "в основу своєї дії, зверненої на ренесанс капіталістичного суспільства", П. Демчук наголосив: "Фашистівська філософія не може придумати нічого нового. Своїх пророків вона шукає серед музейних експонатів, покритих цвіллю забуття. Для ідейного оформлення фашизму вона порпається в старому філософському мотлосі і підібрані тут і там прерізні уривки з прерізних систем зв'язує тендітними фразами в одну цілість і демонструє перед світом, як *"філософію ренесансу капіталізму"*. Сучасний фашизм за свій ідейний *vademecum* вважає мудрість Заратустри ... Цинізм і одчайдушність своєї кляси фашистівські філософи ладні виводити від діонізієвського почину Ніцше. Ясно, що Ніцше з його *"надлюдиною"* й до максимального напруження доведеною волею, хотінням жити навіть *"всупереч умовам, навіть всупереч долі"* дуже приваблює до себе увагу фашизму ... Філософія "надлюдини" – це фантазія вмираючого суспільства, чого не заперече й сам Ніцше. Весь свій пієтизм до "надлюдини" сучасні філософи фашизму беруть з ніцшівської критики занепаłego, надгнилого суспільства. Вони його ненавистю ненавидять демократію, як форму гнилої держави. Скрізь бачать вони його очима, навіть на найвищих щаблях сучасної культури, песимізм і моральну безпорадність. Вони почувають себе і світ загнаними в закут безвихіддя та безперспективності" [109, 267–268].

Звертає на себе увагу відзначене нетипове для радянського філософа протиставлення П. Демчуком "цього геніяльно божевільного", "по-своєму величного" мислителя "мудреця фашизму" – чітке постулювання вченим явної відмінності його оригінальності від їх "дилетантського лепетання". Зауважуючи, що "філософія фашизму" "тільки на всі лади повторює, перефразовує Ніцше періоду молодого імперіялізму", він так позначив відмінність між ними: "Не розуміючи соціально політичного руху робітничої

кляси, Ніцше не розумів і не знав по суті й великих капіталістів, "надлюдей", яких славив і які з страху перед смертю записуються в "героїв". Саме для них страх смерти повинен заступити ніцшівський волюнтаризм, його "трагізм", його "красу" та "самознищення". Антропоцентризм Ніцше, що проходить провідною думкою через усю його творчість, сучасні філософи фашизму заміняють по суті посередністю, половинністю, шкурництвом. Боротьбу Ніцше проти *аполонівського почину* (пляномірна творчість) і *сократівського почину* (утилітарно-раціоналістичне розуміння дійсності та віра в абсолютне значіння науки) філософи фашизму заміняють містиккою та американським прагматизмом, цебто цинізмом вигідного паразитарного життя ... Великі слова Маркса, який каже, що те, що раз в історії буває *трагедією*, другий раз стає *комедією*. Навіть ніцшеанський плащ не може прикрити бідності, безпомічності, комедійства, сірости й рахітичності фашистівської філософії" [109, 271–272].

Докладно висвітлюючи в цій та інших публікаціях з історії німецьких філософської та суспільно-політичної думок остаточно класифікований і востаннє розглянутий ним у вступі до збірника його статей ряд "рис" кризи "буржуазної філософії", насамперед такі з них, як згадані: "песимізм", "ніцшеянська ідея трагізму", "авантюрний волюнтаризм" та ідея "ренесансу" "капіталістичного світу" і "буржуазної культури", П. Демчук, на наш погляд, прямо пов'язував їх оприявлення якраз із філософією Ф. Ніцше. Учений вбачав у ній і теоретичне джерело всіх інших відповідних "рис" – "класової неприхованості", або "партійності", "піднесення експлоатації до вічної істини" та наскрізного для всієї "буржуазної філософії" "принципiального антиінтелектуалізму": "Бунт буржуазної філософії проти розуму, інтелекту, логосу – вже старий. Він розпочався з моментом окреслення елементів застою, розкладу, внутрішнього загнивання капіталізму, коли ясно стало, що логіка подій нестримним ходом веде до заперечення капіталістичного суспільства. Цей бунт розпочав геніальний безумець німецького імперіалізму Ніцше своєю апотеозою гону (Trieb) "білої бестії" [115, 115]. Вважаючи творчу постать Ф. Ніцше, як і К. Зауерлянд, власне, за наріжний камінь "філософії капіталізму доби занепаду", П. Демчук, на відміну

від свого німецького колеги, виходив із ретельно приховуваного визнання виняткової ролі автора "Так казав Заратустра" в історії світової філософської думки.

Прямо солідаризуючись у статті "Полохливий ідеалізм" (З приводу філософії Фрідріха Йодля)" з визнанням Ф. Йодлем того, що "велике противенство практичних світопоглядів, яке проймає собою наш час", він "означив би просто антитезою Маркс-Ніцше", П. Демчук провів крізь всі свої німецькознавчі розвідки тенденцію високої оцінки як другого з них – "без сумніву значного" мислителя, так і "оригінальних проявів" його "доволі сильного філософського духа". Співставляючи, власне, історичні масштаби постатей засновника марксизму та "блудного утікача" й "геніяльного безумця", він цим виявив не лише відзначене нами його дуже неоднозначне ставлення до Ф. Ніцше, а й до цілої "філософії життя" з усім розмаїттям її філософських та культурфілософських поглядів, ідей і вчень. Протиставляючи, як і К. Зауерлянд, "Wissenschaftsphilosophie" й "Lebensphilosophie", а саме "старий європейський спосіб думання" чи "аполітичну "позачасову" "раціоналістичну філософію" другої половини ХІХ ст., наприклад неокантіанство, і "філософію життя", як "найкращу ідейну базу творення й наростання філософії фашизму" на початку ХХ ст., П. Демчук приділив головну увагу дослідженню другої з них, великою мірою, не з позицій сталінської версії марксизму-ленінізму. Виходячи, здебільшого, з теоретико-методологічного досвіду В. Юринця, він здійснив свій культурфілософський пошук 1929–1931 рр. із позиції сполучення марксистського – "діалектичного", й "буржуазних" наукових підходів, передусім "морфології світової історії" О. Шпенглера.

Повсякчас осмислюючи розвиток "філософії капіталізму до би занепаду" та, у цілому, "західноєвропейську соціокультурну кризу кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. на основі доволі розробленої марксистсько-ленінської поняттєво-джерельно-методологічної бази, П. Демчук органічно сполучав її з іманентним аналізом ідей та вчень "буржуазних філософів" на ґрунтовній поняттєво-джерельно-методологічній базі зарубіжних, переважно німецьких, філософської і культурфілософської думок модерну. Постійно виявляючи під час цих студій виразну генетичну інтуї-

тивно-ментальну суголосність, саме як європейець епохи модерну за походженням і вихованням, з типовою системою ціннісно-світоглядних настанов пересічного німецькомовного інтелігента Австро-Угорщини й Німеччини кінця ХІХ – початку ХХ ст., він не раз засвідчив у своїх статтях приховувану під зовні радянською європейську, явно германоцентричну, ціннісно-ідейну зорієнтованість. Одним із чи не найяскравіших виявів цієї специфіки ментальної самоідентифікації П. Демчука в царині його наукового пошуку було використання ним, як рівноцінних із марксистськими, теоретичних джерел, численних досліджень як німецьких істориків філософії, так і провідних творців нових німецьких філософії та культурфілософської думки. Особливе ж місце в цьому доволі представницькому переліку, крім, передусім, згаданих ним і К. Зауерляндом: К. Йоеля, Р. Ейкена, А. Швейцера й Е. Утіца, посів, поруч із Ф. Ніцше, його чи не найвідоміший апологет О. Шпенглер.

К. Зауерлянд уперше згадав про О. Шпенглера лише в третьому розділі, пояснюючи еволюцію тлумачення явища культури: "Поняття поступу могло утворитися тільки за капіталістичного способу господарства ... З цією революційною основою техніки за капіталізму якнайщільніше пов'язане й поняття поступу. Розгортання виробних сил, поширення виробництва, щораз нові джерела зиску становлять його основу. В усіх попередніх способах виробництва мусіло бути навпаки. Не було ніякого поступу. Культура здавалася виродженням колишнього кращого стану. На початку світу був золотий вік, як це малює Овідій та як це виражено в ідеології християнства в уявленні про рай. Потім настало гріхопадіння. Ще у Джамбаттіста Віко, якому належить далеко немаловажна роля в розвитку новітнього мислення, історія починається віком богів, потім іде вік героїв і нарешті вік людей. Що культура являє собою поступовний рух до вищих щаблів, могло стати найпоширенішим поглядом тільки повільно і по численних суперечках під вражінням *збагачення* матеріальних можливостей за капіталізму" [149, 68–69]. Убачаючи у терміні "поступ" "спільне майно буржуазної свідомости", він звернув увагу на культурфілософію О. Шпенглера як показовий приклад "супротивників теорії поступу". Вказуючи, що його

"біологістична теорія суспільства визнає лише розвиток націй, і саме у кругобігу (період дитинства, мужности і старости)", де "нації заступають одна одну в пануванні світом", К. Зауерлянд вказав, що "Шпенглер намагався застосувати цю теорію для обгрунтування регресу капіталістичного Заходу".

На відміну від нього, П. Демчук, власне, визнав саме автора "Занепаду Європи" за провідного оновлювача "ніцшеянської ідеї "трагізму" в "філософії капіталізму доби занепаду", актуалізуючи й досліджуючи його вчення в усіх п'яти німецькознавчих статтях 1929–1931 рр. Розцінюючи "морфологію світової історії" О. Шпенглера як показовий приклад переходу німецької культурфілософії від констатування європейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. до протистояння їй під знаком "трагічного героїзму", він плідно використав не раз процитовану і прокоментовану ним розвідку "Занепад Європи" як виняткову за масштабністю наукового пошуку спробу аналізу "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" у "буржуазній філософії" модерну. Як представник марксистсько-ленінської філософії, учений був змушений вивчати ідеї О. Шпенглера крізь призму устійшеного в офіційній філософській думці СРСР кінця 20-х рр. ХХ ст. ставлення до автора "Занепаду Європи" як відомого філософа – теоретика німецького націоналізму та фашизму. Один із провідних тогочасних радянських шпенглерознавців М. Аржанов, убачаючи у авторі праці "Прусактво й соціалізм" "неогегельянця" та "німецького месіаніста", так визначив засади культурфілософування цього "одного з найпопулярніших сучасних буржуазних філософів": "Еклектична методологія Шпенглера органічно пов'язана з його гносеологією, наскрізь просотаною інтуїтизмом, містикою *Lebensphilosophie* (свого роду "соціальний віталізм"), сильно тхнучою *расизмом* і іншими прянощами розкладеної буржуазної філософії" [4, 84].

Разом із тим, П. Демчук, як до того В. Юринець, а дещо згодом М. Аржанов у щойно процитованій праці та чимало інших представників "філософського фронту" СРСР 20–30-х рр. ХХ ст., безумовно високо оцінили внесок підданого ними разом критиці О. Шпенглера до культурфілософської думки як системно

розкриваючий підстави й розвиток західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст. її, водночас, показовий інтелектуальний прояв. Підходячи саме з цієї позиції до аналізу "морфології світової історії", учений не лише дослідив крізь призму її матеріалів і висновків фактично всі виокремлені ним основні – "найвласливіші", "риси" кризи і "буржуазної філософії" епохи модерну, і "сучасної капіталістичної культури", а й, чималою мірою, заснував та аргументував цей розгляд на матеріалах праці "Занепад Європи". Констатуючи у всіх своїх німецькознавчих статтях "розклад капіталізму та капіталістичної культури" саме з позицій марксизму-ленінізму, П. Демчук, водночас, визнав слушність визнання та вивчення цього процесу в "буржуазній" філософії культури: "Капіталізм в цілому характеризує зараз колосальне роздвоєння між тим, що буржуазні філософи (Шпенглер, Кайзерлінг, Фірканд) називають цивілізацією та культурою. Цивілізація, маючи під собою, як ґрунт, стихійність капіталістичного господарства, з усіма законами, що з цього випливають, силою внутрішньої діалектики гонить страшним темпом вперед, з очевидними тенденціями заперечення та деструкції самого капіталізму" [109, 264].

Вказуючи на ряд "характерних рис" "хворого" монополістичного капіталізму" – "колективізм, механізацію, стандартизацію", що остаточно заступають місце "індивідуалізму" і, у цілому, "зводять" особистість-"одиницю" до "фабричного бездушного гвинтика" в складі "групи, колективу", він, водночас, відзначив розвиток подібних за змістом процесів – "суцільної колективізації" та "індустріалізації", у СРСР. Чітко констатуючи у "Нарисах про сучасну німецьку філософію", що "конвеєр не знає людини як одиниці, а знає групу" і "про одиницю в розумінні періоду раннього капіталізму більше не може бути й мови", П. Демчук, на наш погляд, не міг не співставляти усі типові прояви цієї наскрізної тенденції соціокультурного розвитку країн європейського континенту кінця XIX – першої третини XX ст. Проводячи крізь серію статей з історії та теорії "соціал-реформізму" й "соціал-фашизму" протиставлення "демократії буржуазної й пролетарської" – "панування меншости" та "панування більшости", й обстоюючи ідею про перехід усього людства до "безкласового

суспільства" "без насильства і без упідлегнення", він уже наприкінці 20-х рр. ХХ ст. постав перед фактом утвердження в Західній Європі й СРСР ряду потужних тоталітарних режимів. Показово засуджуючи у статтях 1929–1931 рр. італійський фашизм і німецький націонал-соціалізм, П. Демчук, водночас, не міг не спостерігати швидкого утвердження сталінізму як виразно спорідненої з режимами Б. Муссоліні та А. Гітлера диктатури.

Уже у статті "Демократія та диктатура в світлі австромарксистської школи" – першому із його критичних досліджень ідей і вчень "соціал-зрадників та ренегатів" – ідеологів II Інтернаціоналу, П. Демчук висвітлив чимало виправданих закидів на адресу соціокультурного буття СРСР 20-х рр. ХХ ст. докладно критикованого ним тоді та згодом М. Адлера. Від рясніючого цитатами аналізу, на основі його, так і не перекладеної в Радянському Союзі, монографії "Політична чи соціальна демократія" (1926), гострої системної критики М. Адлером "більшовицької диктатури", яка "волю меншости, комуністичної партії, ототожнює з волею громадянства взагалі" і є, фактично, лише "тероризмом однієї частини пролетаріату супроти цілої кляси", П. Демчук перейшов у статті "Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати" до не менш викриваючого сутність сталінської диктатури критичного вивчення теорії та практики "радянського марксизму" М. Вернером. Згодом, у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму", він, на наш погляд, вдався до прозорої аналогії між режимами Б. Муссоліні та Й. Сталіна, так надто зрозуміло для всіх громадян СРСР пояснюючи тезу про правління в Італії "фашистської всепогромної палиці": "Палиця справді тільки діє, не думає. Так, нескладна філософія. Вона не потребує ні великих талантів, ні сильних та глибоких інтелектів, а потребує тільки на все готових притакувачів, таких, що під кожний удар фашистської палки слухняно підкрикували б: "Так" [115, 121].

Висвітлюючи, під час філософсько-антропологічного аналізу "присмерку міщанства", специфіку кризи цієї "соціальної групи" не лише в країнах Західної Європи, але й, власне, в СРСР, учений, імовірно, мав на увазі під "давлячою" її "тяжкою машиною стабілізації й раціоналізації новітнього капіталізму" і таку ж, по суті, "машину" радянського устрою періоду реконструкції. Ра-

зом із тим, П. Демчук не міг не провести прямих паралелей між процесами тотальної ортодоксалізації інтелектуального життя та, власне, милітаризації усього соціокультурного буття Німеччини й СРСР на світоглядних засадах вчення Г. Гегеля, вказуючи у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" на, власне, їх подібні ідеї щодо й "неогегеліянського (читай, фашистського), виховання в державному масштабі", й "визнання держави, як найпершого і святого обов'язку". Виходячи, як і К. Зауерлянд, з докладного і, по суті, виняткового для "філософського фронту" УСРР за змістовністю й об'єктивністю системного розгляду "буржуазної філософії" модерну, він, на відміну від німецького колеги, як свідок подій у СРСР був позбавлений ілюзій щодо суттєвої відмінності між тоталітаризмом у "капіталістичному і соціалістичному суспільстві". На наш погляд, безумовною ознакою культурфілософського пошуку П. Демчука є приховувана радянською політичною риторикою явна солідаризація з критичним оцінюванням у "філософії капіталізму доби занепаду", у першу чергу автором праці "Занепад Європи", реалій як капіталістичного, так і соціалістичного устроїв.

Критикуючи О. Шпенглера, він не раз нейтрально, і навіть позитивно, з відчутним пієтетом, згадував його, зокрема як одного серед "визначних буржуазних філософів" – представників "Lebensphilosophie", і одного з "без сумніву найвизначніших стовпів модерної філософії сучасної буржуазії". Таку ж завуальовану подвійність свого ставлення до вчення автора "Занепаду Європи" П. Демчук оприявнив у формі натяків, умовчань, обмовок та двозначностей під час коментування ідей цієї праці, як-от пояснюючи "загальний розпад кантіянства" у статті "Нариси про сучасний стан німецької філософії": "Фашизм, як і дрібне міщанство, що йде на його припоні, не може сприйняти Канта, особливо через його категоричний імператив ... В категоричнім імперативі фашизм чує відгук Моралі Русса, взагалі голос про людство. Сучасна ж буржуазія не хоче нічого й чути про "людство", "гуманність", "загальнолюдська мораль" і т. п. Вона бо знає й признає тільки клясу, клясову мораль. Шпенглер, наприклад, прямо заявляє, що соціалізм – це "останній змісл категоричного імператива, "примінений в політичному, суспільному й

господарчому житті" [114, 28]. Чи не є цей роздум ученого прихованою спробою критики протиставлення будь-якої "класової" моралі загальнолюдській, а посилення на О. Шпенглера – натяком на розуміння ним соціалізму як "перебуваючої під знаком мети можливого максимуму життєчуття" "механічної" "системи волі до влади" із "виключно імперіалістичною" ціллю?

Цікаво, що, фактично, весь розгляд констатованого П. Демчуком у вступі до збірника його статей занепаду європейських образотворчого мистецтва й музики модерну заснований на цитуванні "Занепаду Європи", а сам учений відверто солідаризувався з наведеними ним роздумами О. Шпенглера про кризу "у всьому малярстві й музиці сучасної Європи". Визнаючи автора праці "Занепад Європи" у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" за одного з провідних "погоничів", які "ідейними райтпачами намагаються збудити притупілу від життьових пересичень капіталістичну шкіру до нового активного життя", він, однак, саме з його погляду затаврував "буржуазію", яка, "прийшовши на край своєї старости", "зраджує, ганьбить логос і кидається в обійми нічної пройдисвітки, старої, добре відомої "Madchen fur alles" спіритуалістичної метафізики, містики". Водночас, П. Демчук ілюстрував на прикладі культурфілософії самого О. Шпенглера "принципальний антиінтелектуалізм" як одну з головних "рис" "філософії капіталізму доби занепаду", а саме закинув у статті "До філософії сучасної соціально-демократії" "фашизму" й "соціально-фашизму" антираціоналізм, співставляючи категорії "розум" у концепції М. Адлера і "доля" у вченні О. Шпенглера. Та згодом учений знов високо оцінив другого з них як "модерного з модерних сучасних мислителів буржуазії" й досить двозначно поділив його сарказм щодо "сучасних філософів", переходячих з "орліної перспективи" "Плятона, Конфуція, Парменіда, Гобса" на "жабину перспективу" "філософів міщанства".

Вже перші згадки П. Демчука про вчення О. Шпенглера, які з'явилися у статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" й "До філософії сучасної соціально-демократії", незважаючи на їх побіжність, засвідчили, на наш погляд, його ґрунтовне знайомство з концепцією автора "Занепаду Європи" і були покликані

аргументувати тезу вченого про світоглядно-методологічну кризу "буржуазних" філософії і суспільно-політичної думки першої третини ХХ ст. як яскравий прояв тогочасної західноєвропейської соціокультурної кризи. Наведена в першій із цих статей лаконічна культурфілософська оцінка, крізь призму уявного образу О. Шпенглера, занепаłego "стану інтелектуала" "сучасної буржуазної Німеччини", який: "розгубився", "все бере під сумнів" і, взагалі, "проклинає логіку, розум, всякі раціоналістичні аксіоми" і "гине із своїм Abendlanden", активно розроблялась П. Демчуком і отримала підсумок у визнанні вченим у вступі до збірника його статей як "цілковитої резигнації" і "песимізму" "філософії капіталізму доби занепаду", так і властивої їй, разом із тим, ідеї "ренесансу" "капіталістичного світу" та "буржуазної культури": "Але філософський песимізм та резигнація у багатьох сучасних буржуазних філософів мають бути тільки ідейною ін'єкцією до самоусвідомлення буржуазією своїх завдань. Свідомість смерти повинна заохочувати до боротьби за те, що ще залишилось прожити. "Ні, я не песиміст, – кричить Шпенглер, – *песимізм навчає: немає більш ніяких завдань. Я ж бачу ще так багато їх нерозв'язаних, що боюсь, що чи вистачить у нас часу й людей*" [105, ХХ].

Пояснюючи цю тезу, П. Демчук зауважив: "Іншими словами, Шпенглер учить, що, мовляв, наша культура, наш світ безперечно мусять загинути, як і всі попередні великі культури, але нічого опускати руки, бо *"на наш вік вистачить"*. Шпенглер виходить із засновка цикльового розвитку, себто: кожне суспільство має свій початок, а тому має і свій кінець, який приходить, як завершення циклю. Кінцевою ознакою наближення смерти, себто кінця циклю розвитку, є гіпертрофія цивілізації й загибель культури. Шпенглер признає, що "абендланд", себто країни західної європейської культури, увійшли вже у цю фазу гіпертрофованої цивілізації, що й означає близькість смерти. Шпенглер не знає ніякого переходу від нижчої до вищої форми суспільства. Капіталізм і є замкнений цикл, тому його загибель є загибель світу. Але він учить, що цей цикл ще не остаточно закінчений, і найважливіше: *боротьбою його можна продовжити*. Цей капіталістичний світ ще не розв'язав усіх своїх завдань, їх іще багато, стало б тільки часу й людей. Це голос сумління й розуму

капіталізму, що звертається, так би мовити, до найшляхетніших, до елітів, до керівників капіталістичного суспільства. Він захоплює, закликає до дальнішої боротьби. Він, як лікар, що пізнав, усвідомив усю ситуацію смертельної хвороби, все таки закликає хорого боротись, змагатись за життя" [105, XX]. Це саме твердження він постулював ще в статті "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" у контексті загальної оцінки місця та ролі О. Шпенглера в історії філософської думки.

Визнаючи автора "Занепаду Європи" за одного з "без сумніву найвизначніших стовпів модерної філософії сучасної буржуазії" й "духовних апостолів індустріяльного "Hochkapitalism-y", П. Демчук вказав на розроблення ним ідеї "ренесансу" "капіталістичного світу" та "буржуазної культури": "Як Шпенглер, так Кайзерлінг мають дуже багато спільного між собою, не зважаючи на два протилежні полюси своїх вихідних основ. В дійсності вони два куди собі рідніші, ніж це на перший погляд може видатись. Хоч Шпенглер і сигналізує "Untergang des Abendlandes" і наводить чорні тіні песимізму й безперспективності, то справді являється таким же самим піонером культури і філософії сучасної буржуазії, як і адвокатом її героїзму й романтизму Кайзерлінг. Обидва по суті намагаються до утворення ренесансу сучасної буржуазії ... Шпенглер же з холодом і тверезістю математика-спеціаліста показує сучасній буржуазії дійсність якою вона справді є і тому Шпенглер має теж "життьотворчий вплив", як це визнає навіть сам Кайзерлінг. Шпенглер власне зі своєю "філософією" являється неначе штатним "zutreiber" – (наганячем) сучасної буржуазії до школи мудрости Кайзерлінга. Шпенглер учить про сутінки сучасної буржуазної культури, розкриваючи (навіть з певною дозою цинізму) гнилі місця буржуазії та її культури, які вона так довго намагалася заховати. Шпенглер констатує хворобу. Кайзерлінг пробує лікувати; обидва вони, звичайно, зацікавлені в спасінню, у відродженню буржуазії" [121, 91].

Розвиваючи ці міркування, головним чином, у вступі до збірника його статей, П. Демчук проілюстрував на матеріалах "Занепаду Європи" й такі дві виокремлені ним основні "риси" "філософії капіталізму доби занепаду", як "ніцшеянська ідея трагізму" і

"піднесення експлоатації до вічної істини". Ще в статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" він так визначив сутність першої із них у контексті оцінки її вияву в згаданій праці О. Шпенглера: "Героїзм", "трагізм" епохи сучасні капіталістичні філософи хочуть бачити в тому, що капіталістична кляса, хоч і всі закони говорять проти неї, не уступає з історичної сцени, а навпаки, напружуючи свою *життєву волю в боротьбі*, здобуває собі кожен клаптик існування, продовжує собі *своєю волею* кожную хвилину життя, хоч, звичайно, прийде час, коли вона буде змушена покинути сцену (Шпенглер)" [109, 264]. Повертаючись до аналізу цієї "риси" у вступі до збірника його статей, учений так конкретизував своє розуміння її: "І тут для ушляхетнення ідеї боротьби за свою долю сучасна буржуазна філософія оновлює стару ніцшеянську ідею "трагізму" ... Трагічна судьба капіталізму – загинути, але він мусять саморозвинути до крайнього свого апогею, до повного внутрішнього самовиявлення, а це можливе тільки на шляху жорстокої, безнещадної боротьби з тими темними силами, що вже тепер підкопують капіталізм. Тут Шпенглер закликає ... до неприхованої боротьби, кривавої розправи з революційним пролетаріатом, якнайлютішим ворогом капіталістичної культури" [105, XXI].

Обстоюючи думку, що "капіталістичний" світ не "зійде в могилу" "без опору", П. Демчук знову апелював до ідей праці "Занепад Європи": "Римська імперія жорстоко, криваво нищила, придушувала повстання простого люду та рабів ще й за днів цілковитої своєї руїни. Це саме й мають на увазі сучасні буржуазні філософи, тому Шпенглер закликає тільки до одного: *"твердість", римська твердість – ось що тепер прокладає шлях у світі*". За ідеал йому править тому не Греція із своїм мистецтвом, а тільки Рим імперії із своєю твердою політикою. Шпенглер, як і вся сучасна буржуазна філософія, виявляють тут неприхований цинізм. Шпенглер тому заявляє: "До Гете ми, німці, більше не вернемося, зате ми ще прийдемо до Цезаря" [105, XXI–XXII]. Зауважуючи далі, що "філософія войовничого фашизму" "вчить зневажати всі науки, всі історичні закони, а брати тільки своє клясове *хочу*", він прямо визнав це за "аван-

тюрний волюнтаризм": "Це не значить, що науку не треба використовувати, ні, вона творить службовий засіб; не треба тільки слухатись її в усьому. Це філософія, що вище ставить удар шаблею, ніж якусь плаксиву книжку. Тому, наприклад, для Шпенглера, Архімед з усіма своїми винаходами й обрахунками в історичному аспекті, куди менше має значення ніж салдат, що вбив його при штурмі Сіракуз. Це вже, як бачимо через аналогії, пряма ідеалізація фашистських банд, які ні перед чим не зупиняються на шляху боротьби за "історичне самовиживання" буржуазії. Місце історичної закономірності займає у філософії фашизму до абсурду доведена гіпертрофія волі. Авантюрний волюнтаризм – ось сенс їхньої "науки" [105, XXIV].

Виходячи у розгляді цих основних "рис" "філософії капіталізму доби занепаду" у вступі до збірника своїх статей, чималою мірою, з докладно дослідженого ним першого тому праці "Занепад Європи", П. Демчук, разом із тим, активно залучив до цього культурфілософського аналізу розглянуті К. Зауерляндом у праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" матеріали низки публікацій чотирьох інших відомих представників "буржуазних" філософії і культурфілософії модерну: А. Швейцера, Е. Утіца, К. Йоеля та Р. Ейкена. Побіжно звертаючись до таких праць двох перших із них, як: "Розклад і відбудова культури. Культурфілософія. Ч. 1." й "Культура і етика. Культурфілософія. Ч. 2." А. Швейцера і "Культура сучасності" Е. Утіца, К. Зауерлянд навів чотири лаконічні принагідні цитати з них у вступі, другому і третьому розділах своєї розвідки як приклади констатування відомими представниками "філософії капіталізму доби занепаду" кризи "буржуазних" культури й філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Водночас, значно більшу увагу він присвятив таким дослідженням визнаних ним за "видатних представників філософії життя" двох останніх із цих чотирьох мислителів, як: "Душа й світ" та "Філософська криза сучасності" К. Йоеля й "Духовні течії сучасності" та "Боротьба за духовний зміст життя" Р. Ейкена, із яких він разом навів дванадцять доволі розлогіх цитат у другому і третьому розділах своєї праці з тією ж самою метою.

Підкреслюючи у вступі, що "філософія доби занепаду капіталізму", у цілому, "тримається тої думки", наче "криза капіталістичного суспільного ладу" – "продукт кризи світогляду", тоді як "найбільше в цій кризі завинило мислення, що не йшло одним кроком із розвитком", К. Зауерлянд ілюстрував це "поясненням кризи з духовного стану" в А. Швейцера: "Ми стоїмо під знаком занепаду культури. Не війна створила це становище. Вона сама є тільки одне з його явищ. Дане духовно перетворилося у факти ... Відставка культури сталася без боротьби й непомітно, своїми думками вона відстала від життя, ніби виснажилася йти одним кроком із ним" [149, 2]. Разом із тим, він процитував у другому розділі другу частину тієї ж праці А. Швейцера на підтвердження тези про те, що "виникає "безетична культура", у "якій помітно, що носієм її не є абсолютні, вічні моральні цінності": "Скрізь утворюється безетичне уявлення культури. Незрозумілим способом маси звикаються з теорією релятивності всіх етичних мірил і з думкою негуманності. Очищена від етичного бажання, віра в поступ рік-у-рік стає для нас щораз чужішою. Кінець-кінцем вона є ще тільки дощаний фасад, що приховує за собою песимізм. Те, що ми підлягли песимізму, виявляється в тому, що серед нас поважно не вставляються більш вимоги духовного поступу суспільства й людства" [149, 46].

Переходячи у третьому розділі до докладного аналізу "критичного ставлення буржуазної філософії до ідеї поступу", К. Зауерлянд так ілюстрував її цитатою з першої частини тієї ж праці А. Швейцера: "Поняття поступу, що вже починаючи від Бекона, Паскаля та Ляйбніца, поширилося разом із розвитком капіталізму, дійшло тепер свого кінця й розкладу. Та і як може філософ доби занепаду капіталізму вірити в поступ, коли ж для всіх очевидно, "що йде самознищення культури. І те, що від неї ще лишається, є вже непевне. Воно ще стоїть, бо підлягало руйніницькому натиску, що його жертвою впало інше. Але і його так само побудовано на піску, на гальці. Найближчий *завал* може потягти й це за собою" [149, 71]. У цьому розділі він послався і на рядки з праці Е. Утіца як один із аргументів проти ідеї "нового розквіту капіталізму": "Наукові й політичні лакизи трестового капіталу, що стоять на чолі фашистського руху, вірять, що вони знайшли новий світогляд великої сили і йдуть назу-

стріч новому розквіту капіталізму; проте, глибші мислителі з їхніх клясових товаришів, які за поверхнею стабілізаційних заходів вбачають глибші суспільні сили, що шукають не порядку й замирення, не можуть, всупереч усім надіям, знайти жадної певности. "За наших днів не треба якоїсь надмірної проникливости, щоб скрізь відкривати ознаки занепаду. Порівняно з яскравим південним сонцем, що марнотратно розливає сумні спогоди про останні роки миру, сучасне ввижається як у блідому мерехтінні вечірньої зорі: стара й горда культура у страшних корчах сходить у могилу; смертельна боротьба розпочалася" [149, 100].

Показово, що три із цих чотирьох цитат частково чи повністю були використані П. Демчуком у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" і вступі до збірника його статей з тією ж, власне, метою, що й у праці К. Зауерлянда – аргументування кризи "буржуазних" культури й філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. на матеріалах досліджень відомих представників останньої. Наводячи заключний рядок другої з відомих нам цитат А. Швейцера в контексті докладного культурфілософського аналізу "ніцшеанства" у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)", він використав потім по одній зі згаданих К. Зауерляндом цитат із праць А. Швейцера та Е. Утіца у вступі до збірника своїх статей як ілюстрації тези про спільне визнання "буржуазною філософією" "кризи" як її самої, так і капіталістичної культури загалом. Дослівно цитуючи, у зв'язку із цим, другу половину наведеної цитати Е. Утіца, вчений цілком вмістив після неї перше з посилань К. Зауерлянда на працю А. Швейцера з таким власним коментарем: "Різні філософи по різному підходять до цього питання, але всі вони сходяться на питанні кризи. Тепер панують найрізноманітніші напрями та напрямочки, але всі вони лобом б'ються об кризу буржуазної культури" [105, ХІV]. На наш погляд, цитування вченим праць А. Швейцера та Е. Утіца є прямо залежним від праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" і виразно допоміжним за характером.

Крім того, П. Демчук використав у тих самих двох публікаціях та статті "Нариси про сучасний стан німецької філософії" чотири з усіх посилань К. Зауерлянда на згадані праці К. Йоеля та Р. Ейкена з тією ж метою пояснити, за їхньою допомогою,

специфіку тлумачення представниками "буржуазної філософії" явища "розкладу капіталізму та капіталістичної культури". Учений використав чотири посилання його німецького колеги на праці "Душа й світ" і "Філософська криза сучасності" К. Йоеля, два з яких він використав у тому ж обсязі, однак, як і всі попередні цитування, у його власному перекладі, у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" і вступі до збірника своїх статей. Висвітлюючи у другому розділі своєї праці погляди саме К. Йоеля та Р. Ейкена на засвідчену ним кризу "буржуазної культури" модерну, К. Зауерлянд передусім звернув увагу на її розгляд першим із них у "ректорській промові в Базельському університеті": "Так, і нефілософ живе в філософії свого часу, не бажаючи й не знаючи того, бо це є духовне повітря, яким він дихає. Але нині – де є спільна духовна атмосфера, де є той світогляд, що звучить у нас або довкола нас, здійсмається над нами і підноситься небесним склепінням або обрієм? Чи не є ми духовно номади, кочовики, без дому й рідного краю, розпорошені, без громадськості й проводу? Хіба не блукаємо ми без керма і якоря по широкому морю пізнання? Хоча ми й живимося ще з великих традицій, рештками попередніх світоглядів, однак коли ми не маємо ні глузду й потягу їх підпірати, ні снаги й мужності їх перетворити, де ж ми ще знайдемо собі духовну підпору?" [149, 27–28].

Водночас, він доповнив це посилання ще однією цитатою з цього виступу К. Йоеля – стислою панорамною оцінкою сукупності проявів згаданої кризи у західноєвропейському соціокультурному бутті: "Нам бракує разом із світоглядом суцільності переконання й разом із найвищою силою переконання також і найвищої сили віри, нашій моралі бракує великих характерів; нашій історії бракує осіб, в яких увесь нарід і вік виявився б у найвищій зосередженості й сукупній силі. Нам бракує великої поезії, бо наша фантазія, відірвана від світового зв'язку, корениться лише в малому й лише грає з великим, бо наші поети не керуються більш тим світовим почуттям клясиків, яке надавало їхнім віршам найвищого звуку, а їхнім постатям – внутрішньої доконечности. Ми маємо найоглушливішу музику без мелодії, найбундючніший патос без етоса, найбарвистішу інструментовку, ілюстрацію, інсценізацію, наймайстернішу техніку без душі.

У нас є найнаочніше оточення, найзахватніша сцена, якнайрухливіша дія без героїв, маси й маріонетки в ролі героїв. Найвпливовіше мистецтво у нас є режисура, мистецтво видимости без суті. У нас є якнайбагатше життя, та йому бракує спокою й одностайности, внутрішньої гармонії, бо в нього немає почуття цілого, примирення людини й світу. Отже *криза філософії стає кризою нашої доби*" [149, 28].

Явно послуговуючись у культурфілософському пошуці у вступі до збірника своїх статей ідеями цих двох посилань, П. Демчук цілком вмістив тут тільки наведену К. Зауерляндом продовжуючу їх цитату з праці "Душа і світ", яку той визнав за яскравий вияв "занепаду капіталістичного світу". Оцінюючи ці рядки визнаного ним за "відомого буржуазного культурфілософа" К. Йоеля як прояв "цілковитої резигнації" представників "філософії капіталізму доби занепаду", у яких "є ще стиль і фраза", і які "оформлюють тільки мертве", П. Демчук дав такий їхній переклад: *"занимили церковні дзвони, вічність мовчить, але галасливо летять часи, і ніхто не знає, що проб'є наступна година. Безперечно, будувати ми вміємо і то, як під морем, так аж до хмар; але ж наша духовна будова залишається незакінченою й безборонні стоїмо ми проти вітрів дня та ураганів ночі, проти хитань духа часу й криків критики. Старе є гниле й ветхле, а нове, довго сподіване не хоче прийти; і так ступаємо ми назустріч віковій розпачу. Але із занепадом найвищих знань іде занепад найвищої моці, а з силою переконання падає і сила дії, з істиною – ясність, з ясністю – певність, і ми станемо чужинцями самі в собі, бо ми не знаємо ані що ми є, ані хто ми повинні бути, бо ми не шукаємо відповіді на питання всіх питань: "Що є душа світу та чи світ є душею"* [105, XIV–XV].

Уперше П. Демчук процитував ідеї К. Йоеля у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)", де вмістив другу частину з наведеної К. Зауерляндом цитати з праці "Філософська криза сучасності": "Чи не стоїмо ми вже в середині віку скепсіса, занепаду всіх світоглядів, розкладу всього того, що зв'язувало і зміцнювало з часу ненависти Ніцше до системи, бо тепер уперше релятивізм виступає як ясна теорія. Чи не лежить зараз у всьому перемога *релятивного* над абсолютним,

перемога строкатого, мінливого життя над твердими формами і законами? Для філософії, яка шукає цілого, грозить небезпека, що істина розвіється в мінливій гіпотезі і практичній калькуляції, в опортунізмі та віртуозності, в афористиці та парадоксії, в сумніві, та мріяння, в танці й забаві. Так, істина хитається, вона сьогодні блукає й спотикається, бо вона не має більше ні пристановища ні батьківщини в мисленню". Karl Joel: Die philosophische Krisis der Gegenwart" ... Так голосить над руїнами колись такого могутнього німецького клясичного ідеалізму сьогоднішній його нікчемний епігон, представник сучасного "боязливого ідеалізму". Це голос страху засудженого на смерть міщанства перед все нівелюючим тиском великого капіталізму – фордизму" [109, 249–250]. Як і його німецький колега, він визнав ці думки К. Йоеля, який "неначе паяц над розбитим коханням плаче над недолею істини", за аргумент на користь тези про "абсолютну релятивізацію" істини у "буржуазних" філософії й науці модерну.

Осмислюючи цю тезу у другому розділі, К. Зауерлянд апелював і до показової в цьому відношенні думки Р. Ейкена: "Істина означає вже не погодження з якимсь предметом, що пробуває зовні, але досягнення якогось первісного життя, яке, стоячи понад усяким людським свавіллям, розвиває свій зміст у самостійному творенні" [149, 61]. Аргументуючи своє визнання кризи "буржуазної культури" модерну в цьому ж розділі рядом цитат із праць К. Йоеля, К. Зауерлянд доповнив їх чотирма посиленнями на розгляд цієї проблеми в розвідці "Духовні течії сучасності" Р. Ейкена, як-от звернув увагу на визнання ним "непевності ґрунту", на якому "стоїть усе наше культурне життя" і "наша наукова праця". Наводячи думку Р. Ейкена, що це "культурне життя", яке, "як цілість", "потребує енергійного перегляду й основного поновлення", "містить у собі безліч окремих проблем", він ось як визначив словами Р. Ейкена специфіку відчуження ним явища західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст.: "Так блукаємо ми непевно по хвилях доби беззбройні проти всього, що стає перед нами з дужою свідомістю й зухвалим твердженням, безсилі проти власних примх та пристрастей, іграшка вітру й хвилі ... В усьому цьому загрожує швидкий занепад життєвого стану, ба навіть внутрішнє зубожіння, поруч з подиву гідним поступом з зовні-

шнього боку, ніколи не чуваною, ніколи не сподіваною віртуозністю технічних досягнень серед потоку багатства зовнішніх успіхів" [149, 28–29].

Окремої уваги заслуговує апелювання К. Зауерлянда до роздумів Р. Ейкена в контексті докладного аналізу "критичного ставлення буржуазної філософії до ідеї поступу" в третьому розділі, що були частково використані П. Демчуком у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії": "За таких часів не може процвітати ніяка віра в поступ; знають бо, що поступ не може повести далі; є тільки дві перспективи: втримуватися в теперішньому стані і при тому намагатися до повороту назад, до зв'язаного господарства в середньовічному значінні (при збереженні капіталізму) або – розклад і перехід до вищої суспільної форми, а за нею постає – привид, мара більшовизму, диктатура пролетаріату, поступ соціалістичного будівництва. Ойкен дуже часто визнає: "Всі ті життєві концентрації дуже захитано в їхньому складі й пануванні: щодо мистецької й етичної сторони це є очевидне, *але й ідея поступу не має більше старої сили й старих чар, ми не знаємо, куди цей поступ нас веде й кому він буде на благо*, та і його дійсність дуже захитано у нас в якнайглибших життєвих питаннях. Якщо потім теперішньому життю взагалі бракує всеохопливої мети й міцного об'єднання, то одночасно бракує й сили дорости до напливу дійсності, щоб внутрішньо опанувати його і в такому повороті до активності знайти свідомість величі" [149, 71].

Виходячи із перегляду цих поглядів К. Зауерлянда і Р. Ейкена у світлі роздумів над тією самою проблемою, П. Демчук так ретранслявав їх у згаданій публікації: "...щож тоді філософія, яка є по суті зеркалом фактичного стану речей, фактичних зрушень дійсності? Вона вірна прислужниця гангренованого капіталістичного ладу; вона твердо тримається і боронить цей лад, бо вона добре освідомила собі, що з цим ладом вона живе, але з ним і падає. "Всі ці життєві конструкції в своїй основі і в своїм пануванні розхитані; що мистецькі й етичні захитані це очевидно, *але й поступова думка не має більше тієї колишньої сили і колишнього чару; ми бо це знаємо добре. Куди власне поступ веде і кому він добро приносить, і навіть його фактичність у наших глибоких життєвих питаннях сильно захиталось*"

(Rudolf Eucken ... Як прекрасно, чітко і ясно сказано. Прямо клясичний вислів інтелектуала епохи розкладу капіталізму. "Поступ", "а навіщо він нам?" *Кому він користь приносить?* У всякому разі не капіталістичному суспільству, й це чудово розуміють його жерці, духовні філософи, а відомий німецький kulturphilosoph Eucken зібрав це тільки у формулки, які у певному відношенні є, без сумніву, історичними" [114, 75]. Критично аналізуючи ці "задушевні думи інтелектуального світу сучасного німецького суспільства", він, разом із тим, дослідив їх і на прикладах відзначених К. Зауерляндом культурфілософських ідей у суспільно-політичній думці та філософії Західної Європи епох Романтизму й модерну.

3.2.2. Критичне аналізування П. Демчуком культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній і філософській думці XIX – першої третини XX століття

Паралельно із вивченням у 1929–1931 рр. ідей і вчень зарубіжних культурфілософів XIX – першої третини XX ст., П. Демчук актуалізував у цей час, чималою мірою під впливом праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", і такий напрям свого культурфілософського пошуку, як критичний аналіз культурфілософських ідей у зарубіжних суспільно-політичній та філософській думках згаданих століть. Як було нами встановлено, основними об'єктами його досліджень останньої третини 20-х – початку 30-х рр. XX ст. стали національні традиції суспільно-політичної й філософської думок Австро-Угорщини, Німеччини і, певним чином, Італії. Звертаючи особливу увагу на вчення К. Маркса та Ф. Енгельса, противопоставлене ним решті концепцій цих і інших традицій як "буржуазним", П. Демчук побіжно висвітлив культурфілософські ідеї засновників марксизму в групі його публікацій з історії і теорії марксизму-ленінізму. Водночас, у полі зору вченого постійно перебували значно докладніше розглянуті ним ідеї та вчення ідеологів і відомих представників "буржуазних" напрямів, течій і шкіл, головним чином, вказаних традицій суспільно-політичної й

філософської думки першої третини ХХ ст. Беручи наприкінці 20-х рр. ХХ ст. доволі активну участь в офіційній ідеологічній кампанії проти "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму, П. Демчук, водночас, не раз піддавав критиці теорію і практику італійського фашизму та німецького націонал-соціалізму.

Оцінюючи вище основні здобутки цього напрямку культурфілософського пошуку П. Демчука, ми вказали на його вагомий внесок до вивчення на "філософському фронті" УСРР засад філософії культури цих суспільно-політичних рухів і культурфілософських ідей і вчень їхніх ідеологів, а саме: М. Адлера, Б. Муссоліні та А. Гітлера. У той же час, окремої уваги заслуговує не менш значимий внесок П. Демчука до вивчення культурфілософських ідей у зарубіжній філософській думці ХІХ – першої третини ХХ ст., попереднє дослідження якого чітко свідчить про виняткове зацікавлення вченого культурфілософськими поглядами засновників і провідних представників "філософії життя", як-от: Ф. Ніцше, Л. Циглера, Г. Кайзерлінга. П. Демчук також висвітлював засновки філософії культури ряду інших знаних зарубіжних, передусім німецьких, мислителів – класиків монізму і неогегельянства, та, у цілому, накреслив культурфілософські позиції цих дуже популярних напрямів і шкіл західноєвропейської філософської думки модерну. Присвячуючи чимало місця осмисленню і широкого спектра думок багатьох нині призабутих її представників на підстави, сутність і наслідки західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., учений актуалізував культурфілософські ідеї ряду німецьких філософів і істориків філософії, як-от: А. Вольфрома, Ф. Гайнемана, О. Гмеліна, Е. Кріка, Г. Ляйзеганга, Е. Ласкера, Г.-А. Мюлера, Р. Мюлер-Фраєнфельса, Ф. Тьоніса, Г. Хоркхаймера, М. Шелера, А. Шмітта, Р. Шмітта й ін.

Своє ґрунтовне знайомство з історією світової філософської думки, у першу чергу саме із західноєвропейською філософією модерну, П. Демчук не раз виявив ще до знайомства з працею К. Зауерлянда, починаючи від системного аналізу міжнародних філософських конгресів першої третини ХХ ст. у статті "VI-тий міжнародній філософський конгрес" і завершуючи комплексними оцінками історії зарубіжної філософії у статті "Проблема

випадковості" та ленінознавчій монографії. Принагідно висвітлюючи в цих публікаціях різні аспекти становлення європейської культурфілософської думки від античності до модерну, він перейшов до спеціального її дослідження якраз під час ознайомлення з працею "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", і, що показово, під її безпосереднім впливом. Виразним свідченням цього є, на наш погляд, не лише явне використання П. Демчуком ряду посилань К. Зауерлянда на праці тих же: Ф. Гайнемана, В. Канмана, Е. Кріка, Г. Ляйзеганга, Ф. Тьоніса, – чи згаданих ним розвідок Ф. Розенцвайга, К. Тальгайма і Л. Герцберг, але, що важливіше, спільне предметне поле їхніх культурфілософських пошуків. Показово, що в полі зору К. Зауерлянда опинились як теорія і практика австромарксизму, італійського фашизму й німецького націонал-соціалізму, так і настанови монізму, "філософії життя" й неогегельянства, що дає нам підстави констатувати відносну залежність розвитку й цього напряму культурфілософських студій П. Демчука від висновків його німецького колеги.

Водночас, дослідження вченим культурфілософських ідей і вчень представників цих суспільно-політичних рухів і філософських напрямів, течій і шкіл у жодному разі є не простим відтворенням висновків К. Зауерлянда, але враховуючим їх безумовно оригінальним аналізом цих елементів предмета його наукових студій. Показовим прикладом цього є, передусім, розгляд П. Демчуком культурфілософських ідей і концепцій теоретиків "соціал-реформізму", "соціал-фашизму", італійського фашизму і ряду їх апологетів, про що йшлося в першому розділі. Удаючись, на матеріалах праці "Соціальна теорія капіталізму, теорія соціальної політики" Е. Гаймана, до аналізу "новітньої філософії суспільства у "соціал-фашизмі", за який він, як і загал марксистів-ленінців, визнав підсумки розвитку ідей ідеологів II Інтернаціоналу – класиків австромарксизму і німецької соціал-демократії, К. Зауерлянд так з'ясував дві тенденції "розвитку реформізму в соціал-фашизм": "Старе покоління, Макс Адлер, Отто Бауер, Карл Кавтський та їхні найрізніші дрібні учні ... намагаються останні рештки марксизму, що ще залишав у себе ревізіонізм, знищити або доповнити, перетлумачити й перекутати ... нове покоління теоре-

тиків соціал-фашизму не вважає більше за потрібне або вважає дуже поверхово за потрібне числитися з марксизмом, воно виставляє зразу нові теорії, згадуючи мимохіть або й припускаючи за само собою зрозуміле, ніби Маркса, хоча він і дав чимало збудливих думок, *спростувала "наука"!*" [149, 81].

Зауважуючи, що "теоретики реформізму" тільки "обережно "доповнили" Маркса", тоді як їх наступники – "соціалфашисти", "відчувають лише ще певну "побожну пошану" до "енциклопедичного знання" Маркса", щоб "більше не дбати про його теорії", відкинені ними "як застарілі й давно спростовані", К. Зауерлянд прямо визнав "соціал-фашизм" за одну з "форм вияву капіталістичної суспільної філософії за доби занепаду". П. Демчук також присвятив опубліковані 1930 р. статті "До філософії сучасної соціально-демократії" і "Від соціалреформізму до соціал-фашизму" системному аналізу трансформування "соціал-реформізму" в "соціал-фашизм", причому, як і автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", не оминув увагою діяльність "Спілки релігійних соціалістів" Австрії. Однак, на відміну від К. Зауерлянда, він проілюстрував згадану еволюцію "соціал-реформізму" не на прикладі вчення Е. Гаймана, а в контексті розпочатого ним ще 1927 р. системного розгляду концепції М. Адлера та широкого кола його однодумців – діячів соціал-демократичного руху в Австрії та Німеччині. Визнаючи в цих статтях, як і його німецький колега, що ідеологи "соціал-фашизму" "не тільки обороняють капіталізм від наступів революційного пролетаріату", але й "намагаються *оживити його* новими творчими силами", П. Демчук теж засудив "міжнародню соціал-демократію" як "найактивнішого носія ідеї *"відродження"* капіталізму".

Показово, що вчений використав у статті "Від соціал-реформізму до соціал-фашизму" ряд цитат із праці "Економічний песимізм і система Рікардо" В. Канмана, наведених К. Зауерляндом із метою ілюструвати тезу про значний вплив релігії на "філософію капіталізму доби занепаду". Посилаючись на тезу В. Канмана, що "сучасна духовна ситуація" в політекономії "вимагає повороту в сферу релігійного очікування", як доказ своєї ідеї, що "в буржуазній теорії, навіть економічній, відбувається повний поворот до релігійного містицизму", П. Демчук, як і

К. Зауерлянд, зауважив, що "на всіх фронтах буржуазної духовної культури панує релігія". Виходячи, як і його німецький колега, з визнання V Конгресом Комінтерну "фашизму та соціал-демократії" за "два вістря тієї самої зброї диктатури великого капіталу", він, слідом за К. Зауерляндом, звернув у цій публікації певну увагу й на нові різновиди "старої соціал-реформістичної теорії" про "*вростання капіталізму в соціалізм*", проте висвітлив їх на ширшому обсязі джерел. Характеризуючи "соціал-реформізм" як такий, П. Демчук вповні суголосно з поглядом на це питання свого німецького колеги підкреслив: "Ідея заперечення марксизму, як суцільного революційного світорозуміння і учення міжнароднього пролетаріату, заперечення філософії марксизму і зведення марксизму тільки до одного з багатьох теоретичних засобів боротьби за буржуазну демократію, – це становило й становить суть сучасної соціал-демократії" [104, 383–384].

Оцінюючи культурфілософську специфіку "соціал-реформізму", він визнав за його чи не найприкметнішу рису саме "еклектичність": "Філософією соціал-реформізму було буржуазне неокантіянство (Адлер, Форлендер та інші), яке часто густо мімікрувало себе зверхнім плащем марксистської фразеології. Далі йшов махізм (Фріц Адлер, Бауер та інші), потім фройдизм (особливо Єнсен). Ці еклектичні напрямки, пересипані п'яте через десяте "тежмарксіівськими" фразами, напрочуд відповідали ревізіоністичним змаганням доби соціал-реформізму. Ця філософія була цілком еквівалентна індивідуалістичній дрібно-міщанській ідеології реформістичного лібералізму. Соціалізм, гармонія, воля людини, етичні принципи, рівність, демократія – ось основні загальні фрази філософії соціал-реформізму" [104, 394–395]. Пояснюючи перед цим світоглядну відмінність між "соціалреформізмом" і "соціал-фашизмом" як "двома періодами" розвитку європейського соціал-демократичного руху, П. Демчук ось як визначив сутність їхніх культурфілософських засад: "Коли неокантіянство є філософія соціаль-реформізму, цебто періоду уявлювання соціальних ілюзій громадянсько-класового миру *Burgfrieden* й будування соціалізму шляхом реформ (період прихованої диктатури буржуазії – парламенти, демократія й т. п.), то в період одвертої диктатури буржуазії, фашизму, переходові соціаль-демократії від соціаль-

реформізму до соціально-фашизму відповідає більше (як і буржуазній філософії) гегелівсько-ляссалівсько-макдоналдівська абсолютизація держави" [108, 9].

Переходячи до розгляду ідейно-світоглядних засад італійського фашизму і, частково, німецького націонал-соціалізму як найпоказовіших типів "фашистського" виміру "новітньої буржуазної філософії суспільства", що їх становлення також було зумовлене "важкою кризою капіталістичного господарства, особливо по кінці світової війни", К. Зауерлянд приділив головну увагу системній оцінці "філософії суспільства італійського фашизму". Виходячи з критичного вивчення праць "Ідея Муссоліні й сенс фашизму" (1927) і "Держава Муссоліні. Здійснення ідей корпоративної спільноти" (1929) Г. Меліса, він відзначив наявність у "філософії суспільства" муссолінізму "всіх характеристичних рис" "новітньої буржуазної філософії суспільства": "По-перше, "універсалістичне", що стоїть на ідеалістичному ґрунті, вчення про суспільство, по-друге, спроба знайти засіб усунути класову боротьбу й консолідувати захитану капіталістичну систему, для чого державі треба надати особливої влади, по-третє, новий соціальний лад за допомогою корпоративної держави, що її суть полягає в усталенні силоміць господарчого миру, отже у придушенні пролетарської класової боротьби – як у Німеччині цю однакову ціль намагаються досягти подібним способом, за допомогою системи поневільного замирення, – четверте, споріднення з середньовіччям, як це виявляється у запозиченій від католицької церкви державній і соціальній ієрархії" [149, 94–95].

Висвітлюючи сутність, зокрема культурфілософські засновки, ідеології режиму Б. Муссоліні, К. Зауерлянд зауважив, що вона є "обґрунтоване суто ідеалістично, метафізично" "універсалістичне вчення" – "остання спроба капіталізму *теоретично* збагнути суцільність, як і *практично* відновити суцільність суперечного в собі, вже глибоко тріснутого буржуазного суспільства, що розпадається": "Особливу владу держави й повноваження "проводиря", дуче, можна проголосити без жадного раціонального мотиву. Потрібну демагогію, що на неї має спиратися фашизм для досягнення так званої "народної спільноти", не можна обґрунтувати інакше, як божественно, надпочуттєво, релігійно, ідеалістично ... Реакційний характер цієї філософії виступає так само

у щільному ідеологічному зв'язку з поглядами і господарчими, а також і соціальними стосунками середньовіччя і не останньою мірою в її значінні як "етизування" капіталістичної держави ... Муссоліні у своїх поясненнях про Gran Consiglio вказував на споріднення фашистської відбудови держави з тим ієрархічним ладом католицької церкви, що цілком перейшов з фєвдального й цехового середньовіччя. Скрізь у фашистських писаннях зразу пізнають цілком відмінну від ліберального погляду оцінку середньовіччя. Метафізично обґрунтована абсолютна ієрархія у фашизмі найодвертіше виявляється як засіб підтримати капіталізм і приборкати робітництво" [149, 95–97].

Здійснюючи критичний аналіз теорії і практики італійського фашизму у статтях [115, 117, 121], що побачили світ якраз під час його ознайомлення з працею "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", П. Демчук, власне, підтримав визнання К. Зауерляндом фашизму, зокрема диктатури Б. Муссоліні, за "зряддя оборони трестового капіталу", мета якого – подолання "антагоністичного характеру капіталізму". На його думку, розробники філософії італійського фашизму, насамперед Д. Джентіле, є "сліпим зряддям у руках сучасних капітольських можновладців", які, головним чином Б. Муссоліні, – це лиш "виразники волі оскаженілої буржуазії". Як і його німецький колега, він вказав на демагогічність фашистської ідеології та підкреслив її чітко окреслений антираціоналістичний характер, проте, на відміну від К. Зауерлянда, підпорядкував свій панорамний аналіз засновків філософії та філософії культури італійського фашизму комплексному дослідженню "буржуазного неогегеліянського "ренесансу" модерну в статті "Неогегеліянство як зброя фашизму". У полі зору вченого, крім праці "Живе й мертве в філософії Гегеля" Д. Джентіле, опинились і матеріали проведеного в Римі в травні 1929 р. Сьомого Італійського національного конгресу філософії, а саме вже частково розглянуті нами у першому розділі виступи на ньому тих же Д. Джентіле та Б. Муссоліні. Крізь призму висвітлення основного змісту цих публікацій П. Демчук і розкрив специфіку культуруфілософії фашистських руху та державотворення в Італії.

Оголошуючи "неогегеліянство джентілівського порядку" "панівною державною філософією", яка визначає "хід філософського й культурного життя Італії" 20-х рр. ХХ ст., вчений так з'ясував загальну ідейно-світоглядну спрямованість філософського вчення автора розвідки "Живе й мертво в філософії Гегеля": "Підносячи творчу активність історичної свідомості, Джентіле хотів порятунку буржуазного суспільства; тому не випадково, а навпаки, чисто органічно, філософія Джентіле зв'язана з фашизмом – що більше, вона є по суті його теоретичне оформлення в царині загального світорозуміння. Але ж бо Джентіле забув, що внутрішня діалектика ситуації веде рівночасно до виявлення революційного пролетаріату, як творчого суб'єкта історії ... Отже, з таким патосом узята настанова на "відродження", поза своєю зовнішньою формальною блискучістю, виявляє італійське неогегеліянство не як щось суцільне, бадьоре, нове, свіжо-життєве, а навпаки, робить його тільки не зовсім удалою, механічною самовільною в'язанкою з метафізики Гегеля, очищених через Фіхте та Берклі" [115, 120]. Висвітлюючи далі виступ на згаданому конгресі цього "найяскравішого представника філософії фашизму", П. Демчук прокоментував бачення Д. Джентіле "великих життєвих завдань" італійського народу: "Більше акції, ніж думання", "більше дисципліни, покори фашистській палиці" – ось де суть неогегеліянства Джентіле. "Більше слухати, а не чекати на теоретичні рефлексії" – оце є зміст фашистської філософії..." [115, 121].

Заперечуючи визнання Б. Муссоліні на цьому конгресі того, що "не вина фашизму", що "в Італії нині немає ні Канта, ні Шекспіра", він зазначив, що "сучасний буржуазний лад, втягнений в лещата загального розкладу", не може і ніколи не зможе дати ні Канта, ні Шекспіра". Розглядаючи сподівання дуче "на далекий майбутній прихід епохально-великих подій у філософії, культурі та мистецтві" лише як "музику з потойбічного трансцендентного царства" – ту "віру, що мусить стимулювати акцію нинішнього дня, не більше", П. Демчук так пояснив ідеологію культурної політики диктатури Б. Муссоліні: "Що життям Італії управляє нині фашистська всепогромна палиця – це відома істина ... Правда, для цього не потрібно було влаштувати аж цілі конгреси;

коли ж ні, філософський конгрес потрібний був Муссоліні для того, щоб показати, перед цілим світом, як університетська інтелігенція та найвище кваліфіковані керівники культурно-наукового життя Італії визнали й схилили коліна перед фашизмом. Винищивши та позасилавши на безлюдний острів велику частину правдивих представників філософії та науки, Муссоліні, спираючись на податливіші елементи, створює під керівництвом Джентіле цілу філософську школу, яка й стала ідейною базою сучасного ладу. Під цим знаком організувався й відбувся VII-й з'їзд ... Від Гегеля тут ... лишилося небагато ... куди більше було від бергсонізованого Фіхте, підфарбованого загальним метафізичним та містичним туманом гегелівської схоластики" [115, 121].

Підбиваючи підсумки розгляду цього конгресу, який він визнав за "акт політичного характеру", П. Демчук навів таку критичну оцінку культурфілософських засновків ідеології фашизму: "Держава, це є історична одність самоосвідомленої нації і тому не може бути ні аморальною, ні агностичною – бо вона є наука, знання і остаточна мета нації. Фашизм же має бути, мовляв, найкращою формою вияву існування цієї "самоосвідомленої" нації. Щоб сказати, піднести це перед світом, для того власне й збирався VII-й філософський італійський конгрес, що проходив з такою організованою пишнотою на Капітолі, в присутності політиків-адміністраторів, представників влади і, нарешті, самого Муссоліні. Це був акт політичного характеру ... Фалшем та облудою сповнена фраза про "одність самоосвідомленої нації" мусить ослонити в'язниці та каземати, де загибають герої революційного пролетаріату, мусить заглушити стогін поневолених мас трудящого люду. І все це в ім'я якоїсь "історичної місії" цієї "самоосвідомленої" нації, місії, що простою мовою означає – імперіялізм італійської буржуазії" [115, 122]. Зауважуючи, що "діалектика розвитку італійської дійсності ніяк не зупиниться на "синтезі" фашизму", він додав: "Ні: суперечливість діалектичного розвитку з невблаганною залізною закономірністю веде до виявлення нової антитези, до історичного виявлення самоосвідомленого революційного пролетаріату, що йому муситиме відступити своє місце на Капітолі розбуялий фашизм" [115, 122].

Побіжно згадуючи, поруч із "перемогою Муссоліні в Італії", і про "проведені без мас, а тому й безуспішні спроби перевороту Каппа і Гітлера в Німеччині", К. Зауерлянд приділив значно меншу увагу поступу німецького націонал-соціалістичного руху 20-х рр. ХХ ст. Зараховуючи його, як і рух італійських "чорносорочечників", до "об'єднаної фаланги реакціонерів від соціал-фашистів аж до націонал-фашистів", що їй принципово протистоїть "революційний пролетаріят з його світоглядом діалектичного матеріалізму", він так пояснив спільну суспільно-політичну платформу цих рухів на прикладі обґрунтування ними ідеї "соціальної "народної спільноти" "в рамках капіталістичного суспільного ладу": "Тут стає особливо ясною функція соціальної демагогії для фашизму, що усталює поняття "соціалізм" для якогось суспільного стану при збереженні капіталістичної приватної власності. При цьому "соціалістичний" у них не значить уже щось як "органічний" і може також означати "становий". У цьому розумінні поняття вживають, напр., німецькі фашисти, один із напрямків яких називає себе навіть "національно-соціалістичною німецькою робітничою партією" [149, 89]. Доволі принагідно актуалізуючи у ряді статей 1929–1931 рр., саме під час ознайомлення з працею "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", окремі сторінки історії і теорії націонал-соціалістичного руху в Німеччині, П. Демчук чітко солідаризувався із точкою зору на нього К. Зауерлянда.

Оголошуючи у публікації "До філософії сучасної соціально-демократії" цей рух "німецьким фашизмом", що так, як і італійський, веде боротьбу проти історичного матеріалізму й марксизму в цілому, він, як і К. Зауерлянд, визнав спільність ідейних засад "соціал-фашистів" і "націонал-фашистів": "Адлер з обуренням може заявити, що ... хоч і бореться проти марксизму, але бореться за – "соціалізм". Ну що ж, Гітлер ідейний творець німецького фашизму, "німецький Муссоліні", як його часто називають, теж у своєму "соціалістичному маніфесті" заявив: "Ми хочемо чесного й справжнього соціалізму". Чим же в даному разі Гітлер мав би бути гірший за Адлера? *Нічим!* Вони обидва виходять з однакових як соціальних, так і ідейно-філософських передумов. І тут то полягає якраз отой трагікомізм австромарксизму, що він у боротьбі проти матеріалізму, проти марксі-

зму взагалі, в боротьбі за "соціалізм" опинився об'єктивно і суб'єктивно в одних лавах з Гітлером" [108, 38]. Виходячи у своїй оцінці феномена "німецького фашизму" як із праць самого А. Гітлера і його апологетів, передусім розвідок "Міф ХХ століття" А. Розенберга та "Німецький фашизм" Г. Франке, так і низки критичних досліджень, зокрема праці "Теорія і практика європейського фашизму" Г. Сандомирського, П. Демчук, як і К. Зауерлянд, визнав за одну з найвиразніших ознак націонал-соціалістичного руху, як і фашизму взагалі, антираціоналізм.

Відзначаючи в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" окремі прояви "повного фашистівського, гакенкрейцлярського отупіння" тогочасної "буржуазної" філософської думки Німеччини, як-от підпадання під вплив "100 % гітлерівського антисемітизму" автора праці "Німецька філософія ХХ ст." Г. Ляйзеганга, П. Демчук зауважив, що "фашизація сучасної німецької філософії проходить повним темпом, скорою ходою". Оцінюючи згодом, у вступі до збірника своїх статей, розвиток цього процесу, він так ілюстрував його сутність на прикладі такого от узагальнюючого визначення специфіки культурфілософії А. Розенберга: "Так саме помилково було б думати, що "модерний" містик покладається тільки виключно на потойбічне, на бога й релігію в боротьбі проти наступу революції. Ні, Розенберг, головний ідеолог-філософ німецького націонал-соціалізму, приятель і довірена особа Гітлера у своїй книжці *"Mit XX віку"* прямо каже: "Тепер німець мусить знову вдатися до своєї чудової містики, знову здобути собі душевну величність майстра Екегардта" – і найважливіше: *"пізнати, що цей муж і сірий військовий герой в сталевому шоломі – це те саме"*. Таким чином бандит-гітлеровець стає платонівським ідеалом сучасної буржуазної філософії" [105, ХХІІ]. До розквіту ідеології фашизму, на думку П. Демчука, були причетні й німецька "Спілка моністів" з її моністичною філософією, або *"філософією умираючого міщанства"*, і творці "філософії життя" в Німеччині, які опинились у полі зору й К. Зауерлянда.

Показово, що виконаний П. Демчуком та його німецьким колегою аналіз здобутків зарубіжної суспільно-політичної думки ХІХ – першої третини ХХ ст., зокрема й культурфілософських ідей і вчень її представників, є щільно пов'язаним із паралель-

ним дослідженням ними західноєвропейської філософської думки того ж періоду, у тому числі і її вагомому культурфілософського доробку. Перебуваючи на спільній із К. Зауерляндом науково-методологічній платформі марксизму-ленінізму й цілком поділяючи отримані ним висновки і на цьому напрямі їхнього наукового пошуку, П. Демчук, проте, яскраво засвідчив дослідницьку самостійність та оригінальність під час вивчення концепцій і засад філософії культури згаданих у праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" окремих ідеологів "Спілки моністів" і представників "філософії життя" Л. Циглера і Г. Кайзерлінга. Водночас, він докладно дослідив у статті [117] культурфілософське вчення Ф. Йодля, залишене К. Зауерляндом поза увагою, виходячи, як і у випадках із "Спілкою моністів", Л. Циглером і Г. Кайзерлінгом, із відсутнього в його німецького колеги ґрунтовного опрацювання широкого спектра першо- та критичних джерел за цими темами. Починаючи комплексний аналіз кризи "буржуазної" філософії модерну в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" та статті "Полохливий ідеалізм" (З приводу філософії Фрідріха Йодля)" із висвітлення занепаду позитивізму, П. Демчук осмислив культурфілософські ідеї його відомих зарубіжних апологетів.

Аналізуючи "поворот від матеріалізму до неовіталізму й до метафізики" в "буржуазних" "філософських природознавців" і "філософів з фаху", К. Зауерлянд насамперед ілюстрував його на прикладі "німецької спілки моністів", головним чином "атеїзму і матеріалізму" її засновника Е. Геккеля. Спираючись у цьому дослідженні, чималою мірою, на матеріали статті "Головні філософські течії у "Союзі моністів" Л. Герцберг, він звернув увагу на філософські ідеї кількох учнів Е. Геккеля, зокрема Г. Дріша, Е. Бехера й В. Стерна, природничонаукові вчення яких визнав за яскравий приклад прямого "переходу до метафізики". Визнаючи цю тенденцію за притаманну й науковим поглядам наступного після Е. Геккеля очільника "Спілки моністів" В. Оствальда, який "касує матерію і вводить енергію, як річ у собі", К. Зауерлянд так накреслив його культурфілософську позицію: "У культурних поглядах Оствальда ще дужче ніж попереду виявляється влада опортунізму. Культура означає в нього перетворення сировинної енергії на енергію корисну; за його вченням боротьба всіх проти

всіх перетворюється під культурним впливом на мирне культурне співробітництво; від життєвої боротьби не лишається нічого, для теорії завоювання влади пролетаріатом немає місця. Це погляд вrostання в соціалістичне суспільство" [149, 107]. Водночас, він згадав про заснування 1907 р. "під проводом Е. Денерта" "спілки Кеплерової", де "організуються для боротьби проти матеріалізму всі католицькі, протестантські та інші попи".

Посилаючись у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", як і його німецький колега, на згадану статтю Л. Герцберг і аналізуючи розглянуті К. Зауерляндом наукові ідеї тих же вчених під тим же кутом зору, П. Демчук, на відміну від автора праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", розробив його постулат на значно ширшій теоретико-методологічній основі. Присвячуючи три розділи другої частини "Нарисів про сучасний стан німецької філософії", а саме: "Моністична філософія міщанства", "Дещо до історії "моністичної" філософії в Німеччині" та "Головні філософські напрямки в "Союзі моністів", – і початок її заключної частини першому в філософській думці УСРР комплексному вивченню основних тенденцій розвитку філософії монізму в Німеччині епохи модерну, П. Демчук здійснив цей аналіз на основі ретельного опрацювання понад трьох десятків публікацій членів "Спілки моністів", зокрема і їх статей у виданні "Monistische Monatshefte" за 1928–1930 рр. Відкриваючи своє дослідження панорамним оглядом передісторії "моністичної філософії" у Німеччині від античності до Нового часу і загальною характеристикою визначення терміну "монізм" у німецькій філософській думці ХІХ ст., вчений ось як оцінив "моністичну філософію": "Це філософія "доброго", "чесного" німецького інтелігента-міщанина, що замість уродитися у ХІХ ст., на своє горе й нещастя, народився в часи версальського договору, фордизації та юнгового пляну" [114, 17].

Зауважуючи, що в "Спілці моністів", більшість членів якої "об'єднує ворожість до церкви" і "заперечення релігійної метафізики" на основі обстоювання "принципів натуралізму" й дарвінізму, тепер "домінує позитивізм найрізномірніших форм та повзучий емпіризм", П. Демчук визнав за "найхарактерніші філософські тенденції", чи "напрямки", у цій організації позити-

візм і матеріалізм. Виокремлюючи у складі першого з них такі "відтінки", як: 1) "теоріопізнавальний позитивізм" (на основі "філософських думок Авенаріуса, Маха й Петцольда" і "філософії Берклея, Юма"); 2) "соціологічний позитивізм" (на засновках "соціологічних ідей контівської та спенсерівської соціальної філософії") і 3) "етичний позитивізм" (спроба "соціологічно й біологічно" розробити етику" в дусі Конта-Спенсера"), він звернув увагу на кілька культурфілософських ідей і вчень їх представників. Вказуючи на "ідейну близькість до Ніцше з його культурою надлюдини" представників другої течії, П. Демчук зосередив свій погляд на засновках культурфілософії її "нової зірки", а саме Ф. Мюллера-Лієра: "Головна праця Міллера-Лієра "Phasen der Kultur", у якій він запроваджує, на нашу думку, доволі капризно, різні фази культури, застосовуючи при тім своєрідну фразеологію, пишність якої повинна прикрити поверховість і бідність змісту. Суть поступу він бачить ... в переході від *геномічного* (плем'я, рід) до *соціального*, себто від стихійного до інтелектуального, раціонального. Нарешті, це стара й відома істина..." [114, 22].

Водночас, виокремлюючи чотири відповідні тенденції в "матеріалістичному" напрямі "Спілки моністів": 1) "енергетичний матеріалізм" (ідея про матерію як "особливу форму енергетичної дійсності"); 2) "консеквентний матеріалізм" (визнання того, що "всі духовні явища можна звести до матеріальних"); 3) "критичний матеріалізм"; 4) "діалектичний матеріалізм", він наголосив, що йдеться про "вульгарний, наївний, наскрізь натуралістичний, у кращому разі, "механістичний" матеріалізм". Закидаючи "Спілці моністів" переродження в "наукову" суспільну секту, яка шляхом чистої "позапартійної" пропаганди "моністичного світогляду" бажає "спасати "abendlandische Gesellschaft", П. Демчук підкреслив, що "моністична філософія" – це "відносно "найсвітліший" продукт сучасного німецького інтелектуального міщанства", виявляючий такі його риси: "внутрішню протилежність, безцільність, інтелектуальну хаотичність, відірваність і нерозуміння неависної дійсності", "антиклясовий сантименталізм та гнилий соціальний пацифізм". Аналізуючи публічну дискусію 1929 р. у "Спілці моністів" щодо її місця й ролі на матеріалах статті "Що з нас буде" очільника цієї організації П. Маркса і

кількох виступів його опонентів, вчений солідаризувався із критичним оцінюванням першим із них себе та своїх колег як "поодиноких, малочисленних індивідуалістів з ХІХ ст." і з його тезою, що призначена для робітничого класу "наука "Союзу моністів" повинна бути "ясно соціалістично настановлена".

Докладно висвітлюючи наскрізну для виступів опонентів П. Маркса настанову деполітизації "моністичної філософії", виявлену в вимозі звільнення науки "з кайдан класово-означеного волюнтаристичного думання" і в тезі "наша культура мусить бути – безкласовою", П. Демчук зазначив, що ця полеміка розкрила "виразну контрреволюційність, назадництво, соціальну реакцію" "Спілки моністів". Оцінюючи ідеї і вчення моністів як "відгуки минулого" – "невдалі рефлексії освітянства ХІХ віку", "світ жалюгідного вольтеріанського епігонства ХХ в.", що гине "під ударами наступу нових проявів сучасного капіталізму", він ілюстрував цей постулат у наступній статті [117] на прикладі концепції Ф. Йодля. Визнаючи його за "*найхарактернішого представника*" позитивізму саме як "властивої для "Союзу Моністів" філософії", а його вчення за з'ясовуючий "всю ретроградність новочасного "монізму" та сучасної "наукової" філософії" її взірець, П. Демчук приписав опонентові типові для "моністичної філософії" ідеї "надкласовості", "безпартійності" й "всезагальності" культури та науки: "Йодль має рацію, коли підкреслює внутрішню тяглість, загальне значення культури; але ж він *фетишизує* культуру і в патосі її звеличення не бачить її клясової бази, проходить мимо клясових суперечностей. У своєму засліпленні блиском культури він не бачить того, що "Фідієва статуя важить за всі злидні й горе мільйонів античних невільників", так саме, як многі з сучасних культур-апостолів за американсько-гігантською потужністю "Статуї Свободи" не бачать незлічених багать лінчування американських негрів..." [117, 96].

У цій публікації, як до того і в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", П. Демчук постулював спорідненість "моністичної" філософії та "філософії войовничого фашизму" й генетичну залежність другої від першої: "Філософія Йодля, це є вчення доби переходу від матеріалізму, через полохливий ідеалізм, до філософії войовничого фашизму ... треба пам'ятати, що без позитивізму не могло бути й філософії фашизму: одне

історично підготовлялося другим. Антиінтелектуалізм філософії войовничого фашизму, це є тільки до найвищого ступня доведений повзучий емпіризм, скрайній релятивізм похливого ідеалізму-позитивізму" [117, 101]. Зазначаючи, що "сучасна "моністична" філософія" "іде в авангарді наступу реакції і торує шлях філософії войовничого фашизму", учений так з'ясував спільність їх ідейно-світоглядних пріоритетів: "У загальному можна сказати, що "моністи" заперечують Канта ... Для сучасного капіталістичного суспільства більше підходить етика Ніцше з його апотеозом "сильної руки" ... Тому "Союз Моністів" в даному разі, заперечуючи Канта і висуваючи натомість Ніцше, виявляє, так би мовити, сумлінно "голос епохи" [114, 27]. Докладно розвиваючи цю ідею далі в ряді публікацій, передусім статтях "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" і "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)", П. Демчук здійснив у них системний аналіз культурфілософських ідей і вчень Ф. Ніцше та його апологетів.

Пояснюючи на прикладі "Спілки моністів" постульований ним "поворот від *матеріалізму до неовіталізму й до метафізики*" у "буржуазних" природознавстві та філософії модерну, зокрема аналізуючи неовіталістичні вчення деяких учнів Г. Геккеля, К. Зауерлянд вказав на їхній "щільний зв'язок" із "філософією життя" і так визначив її: "Вона тішиться, правда, великим поширенням в усіх напрямках, і в певному розумінні її можна розглядати як *популярну філософію*. При виникненні кризи вона якнайдужче відчула нездатність і неспроможність точних наук, інтелектуалізму, раціоналізму і натуралізму і якнайнестриманіше дає нові відповіді на нові питання буржуазного життя. Її основний характер іраціоналістичний, фідеїстичний, релігійний. Вона дуже споріднена з неовіталізмом і має з ним багато, навіть зовнішніх, точок дотику; вона ще радикальніше й одвертіше від нього вводить нову метафізику і віру в бога. *Тому в філософії життя якнайвиразніше виступає обернення банкрутства увічнення на увічнення самого цього банкрутства*" [149, 108]. Вдаючись до панорамного розгляду вчень зарахованих ним до "філософії життя": В. Дільтея, А. Бергсона, В. Джемса, К. Йоеля й Р. Ейкена, він, водночас, по одному разу побіжно згадав постаті Л. Циглера та

Г. Кайзерлінга – широко знаних на той час апологетів Ф. Ніцше. Водночас, саме в контексті дослідження концепцій цих німецьких мислителів модерну П. Демчук найдокладніше розглянув культурфілософські ідеї та вчення засновників "філософії життя" та їхніх послідовників.

Уперше та, власне, востаннє у філософській думці УСРР епохи "Розстріляного Відродження" здійснюючи в статті "До філософії фашизму (з приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" системний аналіз концепції одного "з найвиразніших і послідовніших adeptів" "філософії життя", П. Демчук докладно дослідив у дев'яти її розділах як його суспільно-політичні погляди, так і онтологію, гносеологію, антропологію й культурфілософію. Визнаючи Л. Циглера, цього "учня і послідовника" Е. Гартмана, за "клясичного речника" активних "тенденцій" "реорганізаторів" сучасного капіталістичного суспільства": "переформувати" капіталізм, обмежити "розгардіяш приватної власності", він розглянув його вчення про "колективістичний" капіталізм". Висвітлюючи бачення Л. Циглером історії як "боротьби за силу і владання" між "вродженими" "колективістами" й "індивідуалістами", П. Демчук зазначив, що метою "коლოსального змагання між капіталізмом і соціалізмом", на думку Л. Циглера, є ліквідація другого з них "корпоративним, організованим "колективістичним" капіталізмом". Підкреслюючи, що "філософія життя", як "нова філософія фашизму", із неприхованим презирством трактує "нікчемне та боязливе епігонство сучасного німецького інтелектуалізму" – "філософію знання", він учергове підтвердив на прикладі Л. Циглера власну тезу, що "Lebensphilosophie" в жодному разі не хоче вже бути аналітичною, а стає "філософією войовничого капіталізму".

Вбачаючи у "циглеровському бозі" "гартманівське несвідоме" – "негативний" "теос-атеос", або ж "бога найновішої переміни", який "є по цей – по той бік всяких визначень", П. Демчук зауважив: "Все нещастя, всю причину кризи, всю трагедію капіталістичної культури Циглер бачить саме в науці, цебто в "заперечуванні бога", в *"утечі перед богом"* [109, 260]. Розкриваючи у світлі цієї тези тлумачення Л. Циглером засвідченої ним "катастрофи культури" модерну, вчений так пояснив вихідні засади його культурфілософії: "Наука довела до "катастрофи" сучасну культуру, тому,

не оглядаючись ні на що, треба остаточно покінчити з наукою, розумом, інтелектом. Без хитань треба відкинути різні ідеї, що виникають з насотування всіляких логічних принципів ... слідкувати тільки за життям, треба стежити за проявами "несвідомого", як "визволення бога", як знайдення людиною самої себе. Вже в одній із перших своїх праць "Das Wesen der Kultur", Циглер виступає з гостротою й різкістю молодечого темпераменту проти наукової механічності культури. Він вивчає культуру в чисто метафізичному розумінні (в дусі сьогоднішньої школи мудрости Кайзерлінга), як "історично-надісторичне здійснення бога". Разом із цим, під впливом Гартмана, Циглер підносить ідею про змістовно-ідейне зближення азійсько-європейських релігій. Це ясно, що як уся буржуазна сучасна філософія, а школа "філософії життя" зокрема, так і Циглер ідейного опертя шукає в учораїньому індійської містики" [109, 252].

Звертаючи увагу на критику й засудження Л. Циглером сучасної культури, як-от її комерціалізації, того, що "європесць вироджується по лінії Гавфівського "Homo Troglodytes Linnai", він зауважив його сподівання на "загальний вихід у повному звороті духа до давно минулих віків", або ж "загальну регресію". Наголошуючи, що капіталістичному устрою, як "вічній формі господарства", "грози́ть навала "der Untermenschen" чи "підлюдей" – "армії пролетаріату" чи "армії культурнігілістів", як "біологічно нижчої раси", Л. Циглер, на думку П. Демчука запозичив це "чисто біологічне розуміння суспільства" в Ф. Ніцше. Водночас, він закинув Л. Циглеру поділяння настанов прагматизму В. Джемса, який "біологізує людське "я" і, відкидаючи індивідуальний трансценденталізм Канта, запроваджує "колективістичне я" – заміняє "логічного суб'єкта" на "органічний ряд предків". Вбачаючи "рятунок вмираючого капіталістичного суспільства" в "поверненні до мудрости цих предків" – "Tiefenmenschen" чи "людей глибини", як "сили нації", Л. Циглер, власне, визнав за закон історичного розвитку "трансісторичну регресію", як пошук і віднайдення "живого зв'язку з архаїчною системою сакральнокультівських форм діяння прачасу". Розцінюючи "колективізм" Л. Циглера як: "звичайний корпоративізм італійського фашизму, плюс націоналістично-зоологічне офарблення Гітлера, плюс технічна та матеріальна міць американської буржуазії", П. Демчук

визнав його вчення за "амальгаму", склеювану "в одну цілість становими та релігійними традиціями минулих віків".

Показово ілюструючи відображення "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" в "буржуазній" західноєвропейській філософії культури модерну на прикладі концепції Л. Циглера, вчений не менш ґрунтовно продовжив розгляд цього питання й у статті "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)". Пропонуючи у трьох її розділах: "Бунт капіталістичної "мудрости" проти розуму", "Хто такий Кайзерлінг і чого він хоче" та "Історична місія" школи Кайзерлінга", перший і, фактично, останній у філософській думці УСРР епохи "Розстріляного Відродження" системний аналіз учення засновника дармштадтської "Школи мудрості" Г. Кайзерлінга, П. Демчук звернув особливу увагу на засади його філософії культури. З'ясовуючи сутність феномену цієї "школи" і її очільника, він зауважив: "Ні одна друга філософська школа не схопила з такою чіткістю і безпосередністю життєву ритміку сучасного капіталістичного суспільства ... В цій школі сучасний капіталізм, сучасна буржуазна культура знаходить оформлення своїх ще нею самою добре не освідомлених завдань ... *Школа мудрости Кайзерлінга це філософія войовничого наступаючого німецького фашизму.* А поскільки ця школа набрала вже давно міжнародного значіння, то по суті вона творить філософію *войовничого міжнародного капіталізму.* Вона сама себе називає пророком нової західно-європейської буржуазної культури" [121, 81–82].

Вбачаючи мету тривалих навколосвітніх подорожей Г. Кайзерлінга з публічними виступами з філософії у його бажанні "*розбудити сучасну загниваючу буржуазну культуру, капіталістичний світ до нового активного життя*", вчений визнав цього мислителя за "апостола буржуазного бунту "життєвої мудрости" проти розуму, який "майбутнє спасіння західно-європейського світу" бачить "в великій мірі у синтезі західно-європейської культури з індійською східною". Визнаючи очільника "Школи мудрості" за "адвоката героїзму й романтизму" "сучасної буржуазії", "піонера" її культури і філософії, який, як і О. Шпенглер, є, власне, "духовним апостолом індустріального "Hochkapitalism-u",

П. Демчук вказав на "значний вплив" на його вчення наукового та творчого доробку: Г. Зіммеля, Г. Флобера, А. Бергсона, Х. Чемберлена, Р. Тагора, О. Волкова-Муромцева, – і, особливо, "вчення Йоги". Оцінюючи Г. Кайзерлінга як "нижче середньої руки компільатора індійської й хінської філософії зі західньо-європейським містицизмом", який зазнав "впливу астрології, психоаналізу, окультизму та магії", він підкреслив, що очільник "Школи мудрості" "поетично мальовничими імпровізаціями та фантазіями намагається оживити сучасну буржуазію, розбуджуючи в ній героїзм й романтизм ціною заперечення інтелекту, суспільних законів" – прагне "навчити сучасну буржуазію активізму, радикалізму дії", поскільки бачить "завдання сучасної буржуазної культури "не у виключному потакуванні долі, а навпаки в її поборенню".

Висвітлюючи критику Г. Кайзерлінгом міщанства як "наскрізь інтелектуалістичного, а тому обмеженого й не творчого", та пролетаріату – "нарівні з Антантою" "злого ворога" німецької нації", П. Демчук звернув увагу і на засудження ним "більшовизму" як "мазохізму" і "сатанізму". Аналізуючи визнання Г. Кайзерлінгом буржуазії за "керівника і творчого майстра буржуазної культури", він відзначив проголошення ним "суспільним ідеалом" не демократії, а "Volksgemeinschaft" – "народної спільноти", як "фашистського поняття", на взірць італійського фашизму, і поділяння кожного народу на два "біологічні типи": "гірші" чи "трудящі маси", які "треба тримати в послузі", і "кращі" або "аристократи майбутности" чи "індустріальні роди" як "розсадники нового світу, нової культури", що на них "мусять працювати маси". Пояснюючи розуміння очільником "Школи мудрості" "історії як системи ритмічних напружень" і вбачаючи "сенса соціології та розуміння історії" Г. Кайзерлінга в намаганні виховати "мудреців" саме як суб'єктів регулювання цих "напружень", здатних "навчити цього плавання сучасну буржуазію" – цих "нових керманічів суспільного життя періоду ренесансу капіталізму", П. Демчук навів такий їх гротескний портрет-шарж: "Ні, "мудрець" дармштадської школи "мудрости", що повинна спасти європейську культуру від загибелі, це здоровий чорносорочник в одній руці з кулеметом і в другій з ніцшеянсь-

ким "Так сказав Заратустра". От новий тип спасителя людства! Так думає – Кайзерлінг" [121, 105].

Показово, що останній етап дослідження К. Зауерляндом "повороту від *матеріалізму до неовіталізму й до метафізики*" у "буржуазних" природознавстві та філософії модерну, виконаний на прикладах учень засновників: "філософії життя", феноменології, екзистенціалізму, неокантіанства й неогегельянства, і кількох їхніх апологетів, знайшов часткове відображення у статті П. Демчука "Неогегеліянство як зброя фашизму" та, водночас, у вступі до його збірника статей. Вбачаючи певну текстуальну наближеність наведених у цих двох статтях характеристик ідей і вчень Е. Гуссерля й М. Гайдеггера до відповідних оцінок у праці К. Зауерлянда, ми констатували, разом із тим, безумовну змістовну залежність статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" від оприлюдненої ще в 1929 р. публікації "Фалшування діалектики в сучасній філософській буржуазній літературі" В. Юринця. Прямий перегук змісту другої з трьох частин згаданої статті П. Демчука й першої половини цієї статті його наставника свідчить, на наш погляд, про спільне розроблення ними дуже актуальної тоді в історико-філософській думці СРСР теми "гегелівського перелому" в "сучасній європейській філософії", а саме її тяжіння "до гегеліянства", "діалектичних мотивів". Простежуючи його разом із В. Юринцем на прикладах засновників: "філософії життя", феноменології, неокантіанства, П. Демчук, на відміну від свого колеги і К. Зауерлянда, присвятив більшу частину дослідження аналізу розроблення гегелівської діалектики у ряді провідних європейських філософських традицій модерну.

Пропонуючи ще за кілька років до того, у своїй ленінознавчій праці, панорамну характеристику розвитку діалектики в історії світової філософії від досократиків до німецької класичної філософії включно, П. Демчук, з одного боку, піддавав критиці: "наскрізну метафізичність" "грецької філософії, як методу думання", "казуїстику середньовічної схоластики" й безумовний механістичний "дух" "філософів-механістів XVII ст." і "французьких матеріалістів XVIII ст." Водночас, він схвально відзначив основні здобутки розвитку діалектики: від Платона та Арістотеля, у якого "діалектика набирає значіння, методи наукового

пізнання", крізь "доволі ярке", але, власне, "ограничене виявлення" в "Декарта, Спінози, Ляйбніца, Руссо, Дідро", і до засновників марксизму. Приділяючи основну увагу під час розгляду цього питання формуванню діалектичної думки Г. Гегеля, П. Демчук так оцінив його місце в історії філософії: "На арену вселюдської історії виходить титан філософії Гегель, що, використавши всю попередню історичну підготовку, ріст діалектики, доводить її до найвищого щабля, до найблискупіших форм її ідеалістичної якості" [102, 46]. Протиставляючи застосування К. Марксом і Ф. Енгельсом у "своїй матеріалістичній діалектиці "найкращих досягнень" Г. Гегеля "фальшуванню" його ж діалектики "буржуазними" філософами, П. Демчук, як і К. Зауерлянд, звернув у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" окрему увагу на культурфілософські ідеї та вчення провідних теоретиків неогегеліянства.

Згадуючи, як і К. Зауерлянд, про тих же: В. Дільтея, В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта, Й. Кона, Р. Кронєра та Г. Глокнера, значення яких у "гегелівському переломі" відзначив і В. Юринєць, П. Демчук, однак, розглянув у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" значно ширший, ніж у його колег, спектр європейських філософів – розробників діалектичного вчення Г. Гегеля. Висвітлюючи основні тенденції розвитку неогегеліянства в ряді країн Західної, Центральної та Східної Європи, насамперед у Німеччині, Італії, Голландії й Франції, він звернув окрему увагу на культурфілософські аспекти засвоєння вчення Г. Гегеля як "чистим неокантіанством" і деякими іншими відомими тоді представниками "нової німецької філософії", і, про що вже йшлося, Д. Джентіле, так і, про що докладніше йтиметься далі, Д. Чижевським. Не заглиблюючись у відзначені П. Демчуком неогегеліянські ідеї у працях Р. Ейкєна, Е. Гаммахєра, Б. Гайман, Г. Шольца та в авторів інших зразків "неогегеліянської літератури сучасності", зауважимо, що його науковий пошук з кінця 20-х рр. ХХ ст. пронизує наскрізна, прямо відповідна позиції К. Зауєрлянда в цьому відношенні, думка, що перехід буржуазної філософії модерну від гасла "Назад до Канта" до "відродження Гегеля" є виразним свідченням її принципової ірраціоналізації. Учасники кампанії офіційних критики та засудження П. Демчука в УСРР зазвичай залишатимуть поза увагою

розгляд ним культурфілософських ідей і вчень усіх зарубіжних мислителів, крім неогегельянців, закидаючи ученому, саме як радянському "неогегельянцю"- "деборінцю", засвоєння їхніх "фашистських" тлумачень гегелівської концепції.

У контексті висвітлення культурфілософських ідей і вчень згаданих представників зарубіжних суспільно-політичної і філософської думок ХІХ – першої третини ХХ ст., учений актуалізував у публікаціях 1929–1931 рр. широкий спектр культурфілософських роздумів про тогочасну західноєвропейську соціокультурну кризу низки частково згаданих К. Зауерляндом інших німецьких філософів і істориків філософії модерну. Не раз спираючись на вагомий здобутки історико-філософської думки Німеччини, як-от плідно використовуючи капітальну розвідку "Сучасна філософія в самовикладах" Р. Шмідта під час аналізу концепцій Л. Циглера і Г. Кайзерлінга, П. Демчук, водночас, активно задіяв у власному науковому пошуці процитовані в праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" дослідження "Німецька філософія в ХХ ст." Г. Ляйзеганга та "Нові шляхи філософії" Ф. Гайнемана. Двічі звертаючись до кожної з них, К. Зауерлянд побіжно висвітлив погляди їхніх авторів на відображення соціокультурної кризи модерну в західноєвропейських науковому житті та масовій свідомості, а саме відзначення їх виразної ірраціоналізації і зацікавлення ірраціональним. Наводячи думку Г. Ляйзеганга про те, що з "неподоланого в широких верствах" матеріалізму "виростають спиритизм, антропософія і теософія", а з "природознавчо обґрунтованого монізму постає нова містика природи", він, разом із тим, зауважив відзначення Ф. Гайнеманом важливої ролі психоаналізу в дослідженні потужно визначаючого ходу соціокультурного буття явища підсвідомого – *"сили глибин, що тиснуть знизу вгору"*.

Не посилаючись на наведені його німецьким колегою цитати із цих розвідок, учений теж, до того ж дещо ширше, звернув увагу на розгляд Г. Ляйзегангом і Ф. Гайнеманом західноєвропейської соціокультурної кризи модерну і її вплив на "буржуазні" науку та суспільну думку. Визнаючи у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" працю "Німецька філософія в ХХ ст.", власне, за "найкращий зразок" того, "до чого доводить повне фашистівське, гакенкрейцлярське отупіння сучасну німе-

цьку філософію", з огляду на виявлену в ній "ненависть до логізму, до раціоналізму марбурзької школи Когена" з чіткої позиції "100 % гітлерівського антисемітизму", П. Демчук висвітлив песимістичне культурфілософське бачення Г. Ляйзегангом "гіркої трагічності", яка лежить "над всією духовною творчістю сучасності, особливо над філософською працею". Цитуючи його роздуми про "глибоку безодню" поміж практицизмом *"пустих душ брутальних людських мас"* і *"долинами, де розвивається духовна боротьба"* з її вагомими культурними здобутками, учений визнав цей погляд за виявлення "всієї гіркої трагедії сучасної капіталістичної культури, всього капіталістичного ладу". Аналізуючи у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" констатування в праці "Нові шляхи філософії" Ф. Гайнемана того, що "хаос і безцільність, це є знамено часу" і "мабуть ніколи ще філософія не пробувала в такому стані як нині", П. Демчук знов послався на ці ж рядки, у їхньому дещо поширеному вигляді, уже у вступі до збірника своїх статей.

Ілюструючи на прикладі цієї цитати свою тезу про "остаточний розпад старої європейської культури", він так стисло і виразно пояснив її прояв у царині філософської думки реплікою самого Ф. Гайнемана: *"Тут і Кант і Ніцше, тут і Маркс і Гегель, тут і загибель науки, філософія життя, містика, метафізика, феноменологія – все поплутав в ярмарковому крикові дикий хор голосів. Це так тепер, як при землетрусі, де валиться твердий ґрунт матірньої землі й люди, як перелякані птахи, дико один через одне злітають, і ніхто не знає, де йому рятуватися. Нещастя велике"* [105, XV]. Показово, що на підтвердження згаданої тези П. Демчук послався і на процитовану К. Зауерляндом ідею автора монографії "Прогрес та соціальний розвиток" Ф. Тьоніса, що "новітня культура" "пройнята невпинним процесом розкладу", а "її поступ є її занепад". Водночас, він цілком вмістив у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" і наведену К. Зауерляндом цитату з праці "Революція в науці" Е. Кріка, у якій образно висвітлено, на думку П. Демчука, занепад "Wissenschaft" на початку ХХ ст.: "Ах, високо стоять замки! (він має на увазі вищі школи). Високі замки духу, побудовані на скелях минувшини, засновані на вічній, непідлеглій впливові ніякого часового стану істині, але віра в дух, що їх будував, зникає

... Пориваючись до помилкового витвору, до мани абсолютної, до чистої в собі самій сушої істини, яка мала б значіння для всіх людей, народів і часів, наука підкопала свій власний ґрунт, засудила своє існування на безвпливовість і безплідність. Віру в цю істину підтримують ще тільки штучно, лише як фікцію" [149, 30].

Вчергове визнаючи у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" за характерну ознаку "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" "глибокосяжний антираціоналізм" у науці, зокрема в "буржуазній" філософській думці, П. Демчук обґрунтував цю тезу цитатою з розвідки "Ірраціоналізм" Р. Мюлер-Фрайенфельса, у тому ж обсязі наведену до того К. Зауерляндом: "Безперечно належить до обличчя нашого часу, що намагаються ухилитися від переважного *ratio*. Не тільки в філософії, але також і в мистецтві й релігії, в політиці і в господарському житті, у суспільстві й у вихованні, позначаються чимраз дужчі тенденції проти раціоналізування всього життя. *Почувають, що наука* спроможна обчислити рух сузір'їв і вагу атомів, побудувати залізниці й гармати, але їй не до снаги влаштувати для людини догідного життя, їй не до снаги дійти законів для світу життя" [149, 63]. Показово, що в своїх публікаціях 1929–1931 рр., головним чином у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", П. Демчук плідно задіяв у виконаному в них комплексному дослідженні західноєвропейської соціокультурної кризи й широкий спектр культурно-філософських роздумів із цього приводу низки не згаданих К. Зауерляндом німецьких філософів. У полі зору вченого опинились, у тому числі, змістовні оцінки вказаної проблеми у серії монографій призабутих нині мислителів, як-от: "Занепад культури" Е. Ласкера, "Стаючий світогляд у ХХ ст." Г.-А. Мюлера та "Критика і час" Г. Хоркхаймера.

Цитуючи визнання Г.-А. Мюлером того, що, *"здається, загибель і знищення загрожуює Європі"*, бо в ХХ ст. "світ став іншим", і отже, *"загальне настановлення літератури, звичаїв і філософії"*, що ще пару десятиліть тому *"захоплювало людей"*, *"ніколи знову нас не зможе опанувати"*, П. Демчук оцінив цю думку, як і ряд наведених ним у цій статті подібних міркувань мислителів Німеччини, як "зойки розкладу німецької буржуазної культури". Переходячи до панорамного аналізу цього розкладу в царині

"німецької буржуазної філософії" з огляду на його висвітлення в працях Е. Ласкера і Г. Хоркхаймера, він вказав на констатування ними кризового стану "філософії капіталізму доби занепаду". Наводячи думку першого з них, що "*філософія в небезпеці*" й що вона, як "*могутній рух свого часу, загрожує перейти в застій*", П. Демчук звернув увагу на зауваження Е. Ласкером того, що "*без здорової філософії нарід і людство йде манівцями*", а "*науці загрожує небезпека застигти в своїх методах*". У той же час, вчений підтримав засудження Г. Хоркхаймером сучасної західноєвропейської філософської думки як неплідної "філософії пасивності і пустого формалізму", показово ілюструючи це твердження на розглянутих нами вище прикладах моністичної філософії й "філософії життя". Саме в контексті їх комплексного вивчення на сторінках своїх публікацій 1929–1931 рр., зокрема системного дослідження культурфілософських ідей і вчень згаданих нами їхніх представників, П. Демчук здійснив розгорнутий розгляд західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст.

3.2.3. Дослідження П. Демчуком західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ століття

Найактивніше виявляючи стійке зацікавлення вивченням тематики "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" та її аналізу в зарубіжних філософії і філософії культури епохи модерну якраз під час ознайомлення з роботою "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", П. Демчук використав її як основне теоретичне джерело й на цьому напрямі власного культурфілософського пошуку в галузі студій з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Проведений нами системний розгляд впливу настанов цієї праці К. Зауерлянда на висвітлення вченим концепцій зарубіжних культурфілософів ХІХ – першої третини ХХ ст. і критичний розгляд ним культурфілософських ідей у зарубіжних суспільно-політичній і філософській думках того ж часу засвідчив спільне підпорядкування обома науковцями осмислення цих питань розроблянню однієї з основних тем їхніх досліджень – тогочасних занепаду й

кризи капіталістичного устрою та "буржуазної" культури в країнах Західної Європи. Показовим свідченням цього є встановлений нами й комплексно проаналізований далі чіткий, підтверджений не лише постійним смисловим перегуком, але й неодноразовими збігами у текстах праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" та серії німецькознавчих статей 1929–1931 рр. П. Демчука, ідейно-тематичний паралелізм вивчення ними західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст.

У центрі уваги К. Зауерлянда та П. Демчука, як дослідників "світової кризи капіталістичного суспільного ладу", опинилась спільно констатована ними криза "сучасної культури буржуазного суспільства" і, у першу чергу та головним чином, "банкрутство буржуазної філософії" – "філософії доби занепаду капіталізму". До уваги обох філософів, у основному, невинувато потрапили визнані ними "за духовну зброю фашизму й соціал-фашизму" всі провідні школи та течії "новітньої буржуазної філософії", як-от, передусім, засуджена ними "філософія життя". Заперечуючи у вступі до своєї праці намагання "написати цілу історію буржуазної філософії доби занепаду", К. Зауерлянд так окреслив теоретико-методологічне поле власного дослідження: "Треба просто з купи надзвичайно широкої літератури, що аж ніяк не відповідає кількості її публіки і якості її змісту, вилушити найважливіші ознаки й особливості, виділити матеріальні відношення, що створили ці духовні продукти, зокрема як саме пов'язані вони з буржуазною ідеологією та буржуазною політикою повоєнного часу та який зворотний вплив вони мають на нього. Ті напрями й школи, що збереглися з передвоєнного часу, але не мають ваги для характеристики нашої доби й здебільшого переважають лише в професорській філософії, ми тільки зазначаємо, докладніше їх не розглядаючи. Те саме доводиться сказати й про ту безліч філософій, що лишилися без ніякого впливу..." [149, 6–7].

Вказуючи, що головним об'єктом його уваги у цій праці є здобутки "новітньої буржуазної філософії" саме Німеччини та, частково, США та Франції епохи модерну, К. Зауерлянд так пояснив пріоритетність розгляду ним германської філософської традиції:

"Німеччину найдужче потрясла світова криза, та й філософська традиція тут була найдужчою; отже ознаки занепаду філософії мусіли тут не тільки виступити якнайгостріше, а й мати також якнайбільший вплив" [149, 7]. Проводячи крізь серію своїх німецькознавчих розвідок цілком суголосну цій тезі думку про виняткове значення німецької філософії модерну як чи не найпоказовішого свідка і, водночас, свідчення "розкладу" "німецької буржуазної культури" й "капіталізму та капіталістичної культури" як таких, П. Демчук, згідно з визначеною ним у вступі до збірника його статей метою останнього, солідаризувався із теоретико-методологічним масштабом культурфілософського пошуку К. Зауерлянда: "Ця книжка є результат праці автора над сучасною буржуазною, особливо німецькою філософією, яка надзвичайно яскраво змальовує загальну кризу, а власне, цілковите банкрутство всього капіталістичного суспільства. Автор намагався схопити загальний стан цієї філософії та представити, розкрити її службовий соціально-класовий характер. Автор мав за свою мету не просто дати "об'єктивну" аналізу системи чи школи, а тільки виопуклити її класове обличчя, виявити всю її *препарованість* на соціальні замовлення буржуазії" [105, XXVI].

Як монографія К. Зауерлянда, так і німецькознавчі публікації П. Демчука містять докладно розглянутий і ретельно прокоментований із марксистсько-ленінської позиції комплекс культурфілософських характеристик чи, за словами другого з них, "притаманних", "найвластивіших рис" кризи як "буржуазної філософії" модерну, так і, в цілому, всієї "сучасної капіталістичної культури". Послідовно вивчені автором праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" в усіх її розділах, ці "риси"-характеристики були узагальнені та, по суті, класифіковані на сторінках вступу П. Демчука до збірника його статей. Зауважуючи, що сучасний йому "крах" "капіталістичного світу" або "розклад капіталізму та капіталістичної культури", "виявляється однаково як у економічній, як у політичній, так культурній і всяких інших ділянках життя капіталістичного суспільства", він, у першу чергу, так з'ясував у цій публікації основні характеристики "кризи загибелі" "капіталістич-

ного світу" саме на прикладі Німеччини: 1) її виняткова "фашистська воєнізація", 2) масове безробіття і, водночас, "одчайдушна розбуялість" "панівних клас", 3) "гнійна аморальність", 4) заклик до "технічного регресу", 5) значний занепад мистецтва й письменства, 6) "глибокосяжний антираціоналізм", "антиінтелектуалізм" у науці, який, разом із тим, є наскрізною ознакою кризи і "буржуазної" філософської думки.

Зауважуючи, що всі ці "риси" виразно засвідчують "остаточний розпад старої європейської культури" та "*кризу капіталістичного суспільства в цілому*", П. Демчук, водночас, виокремив і розглянув ряд попередньо досліджених ним у статтях 1927–1930 рр. з історії зарубіжних філософської і суспільно-політичної думок "рис" кризи "буржуазної філософії": 1) "цілковита резигнація", "песимізм" і "зневіра"; 2) "ніцшеянська ідея трагізму"; 3) "клясова неприхованість" – "клясовість, партійність"; 4) "формалізм"; 5) "піднесення експлуатації до вічної істини"; 6) "авантюрний волонтаризм"; 7) ідея "ренесансу" "капіталістичного світу" й "буржуазної культури". Звертаючи особливу увагу, у всіх своїх німецькознавчих публікаціях, на другу і дві заключні з цих характеристик, досліджені ним, здебільшого, на прикладі "філософії життя" – філософських і культурфілософських ідей і вчень Ф. Ніцше, О. Шпенглера, Л. Циглера та Г. Кайзерлінга, вчений, разом із тим, приділив найбільше місця розгляду такої, визнаної ним за головну, із усіх цих "рис", як "принципіальний антиінтелектуалізм", що "набирає чим-раз чіткіших форм фідеїзму, містицизму". Зауважуючи, що "*однокровність*" "сучасної філософії буржуазного світу" виявлена саме в цій характеристиці, П. Демчук досліджував західноєвропейську соціокультурну кризу модерну крізь призму системного аналізу "бунту буржуазної філософії проти розуму, інтелекту, логосу", найдокладніше здійсненого ним якраз на матеріалах праць чотирьох згаданих мислителів.

Така позиція була, на наш погляд, ідейною засадою й культурфілософського пошуку автора праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", який визнав за сутнісну ознаку згаданого банкрутства "розклад раціоналістич-

ної картини світу" й, власне, "заперечення об'єктивної істини". На думку К. Зауерлянда, показовий вияв "занепаду капіталістичного суспільства" – це "філософська реакція" як, по суті, "відхил від матеріялістичного й раціонального": "Фактично розвиток новітньої буржуазної філософії стоїть не під знаком виразно недіалектичного й антидіалектичного, але власне під знаком боротьби проти натуралізму й механістичного тлумачення, з одного боку, і проти інтелектуалізму й раціоналізму – з другого ... Отже, місце погляду виробленого під впливом природознавства, заступає *нова метафізика, нова віра*" [149, 103–104]. Дуже докладно оцінюючи "поворот від матеріялізму до неовіталізму й до метафізики в філософських природознавців і в їхніх товаришів, філософів з фаху", він підкреслив, що "буржуазна філософія", яка в другій половині XIX ст. ще "була служницею точних наук", "знову, як за середньовіччя стає ancilla theologiae, служницею теології". Разом із тим, крім цієї й майже всіх інших, класифікованих П. Демчуком, "рис" кризи "буржуазних" філософії і культури, К. Зауерлянд виокремив і докладно розглянув ряд додаткових відповідних характеристик.

Вказуючи, як і П. Демчук, на "щораз більше розщеплення буржуазної філософії", і визнаючи, як і він, що остання "якнай-дужче відчуває занепад і смерть буржуазного суспільства", автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" висвітлив ще й такі "риси" кризи "буржуазної філософії", як-от: 1) еkleктичний пошук у історії філософії "старих вихідних пунктів для нових ідеологій", 2) "переростання" нею "інших галузей науки", 3) "якнайгостріша боротьба проти ідеології доби вільної конкуренції" – "лібералізму", 4) "заперечення об'єктивної істини". Класифікування та вивчення цих характеристик, як і "рис" кризи "буржуазної культури" взагалі, зумовлені здійсненням К. Зауерляндом панорамним аналізом суспільно-економічних чинників західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст. і, у цілому, конкретно-історичної специфіки її розвитку в країнах Західної Європи. З огляду на те, що його основні висновки, із нашого погляду, були використані П. Демчуком у контексті комплексного аналізу згаданої кризи в Німеччині у статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" та вступі до збірника його

статей, як-от дослідження трансформування "капіталізму з вільною конкуренцією" й "ліберальною демократією" в "монополістичний капіталізм", докладніше зупинимось на тлумаченні цього процесу в праці К. Зауерлянда.

Констатуючи у вступі "світову кризу" "капіталістичного суспільного ладу" чи "всього духовного й усього життя" – "ціле потрясення всіх життєвих царин" соціокультурного буття передусім країн Західної Європи епохи модерну, К. Зауерлянд вказав: "В принагідних працях досі здебільшого підкреслювано тільки момент кризи як наслідок кризи світового господарства й наочніші форми прояву занепаду, тим часом самі структурні зміни, які пройшло буржуазне суспільство на етапі монопольного капіталізму, і їхній вплив на буржуазну свідомість дуже не дооцінювали ... Особливості, що характеризують монопольно-капіталістичний етап як переходову форму до вищого ступеня, якраз і дають основу відповідній ідеології, її змістовному витворі" [149, 4]. Зауважуючи, що "монопольний капіталізм" ще перед Першою світовою війною "загострив усі суперечності й тертя", через що й "привіз до світової кризи", він визнав пояснення з точки зору марксизму-ленінізму "сповненого суперечностей розвитку у монопольнім капіталізмі" за "ключ до розуміння" кризи "буржуазної філософії" й, отже, "буржуазної культури". Виходячи з цієї настанови, К. Зауерлянд присвятив перший розділ зазначеному панорамному аналізу суспільно-економічних чинників західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. і, у цілому, конкретно-історичної специфіки її розвитку в країнах Західної Європи.

Спираючись у баченні "структури буржуазної свідомости" – "загальних основ буржуазної ідеології", на роздуми К. Маркса над "анархічністю" "капіталістичного способу виробництва", якому й притаманне "явище економічної кризи, чуже всім попереднім епохам", він так пояснив цю тезу у світлі оцінки переходу "капіталізму з вільною конкуренцією" в стадію "монополістичного капіталізму": "Саме коли вільна конкуренція справляла була свої найбільші оргії, мусіла вибухнути зовнішньо безглузда для капіталізму суперечність і відбуватися в щораз нових важких кризах. Вільна конкуренція в її найрозвиненішій формі утворила вже всі форми свого власного заперечення, свого зане-

паду. Торговельні кризи, наприклад, наступний за роками грюндерства великий крах середини 70-х рр., були головною спонукою до картелювання й трестування господарства. Конкуренція в кризі, коли іманентні суперечности, розрив одности виробництва й споживи стали наочні, обернулася на свою протилежність: монополію. Як ми вже зазначали, ця внутрішня діалектична суперечність увійшла в буржуазну свідомість у формі "кризи науки" й "кризи філософії та всього духовного й усїєї культури" [149, 17–18]. Вбачаючи у цій кризі не "кон'юнктуру економічну кризу", а "загальний занепад капіталістичного суспільства", К. Зауерлянд присвятив окрему увагу її підставі – явищу "монопольного капіталізму".

Виокремлюючи і панорамно аналізуючи еволюцію чотирьох періодів західноєвропейської соціокультурної кризи за умов становлення "монопольного капіталізму" в країнах Західної Європи: 1) "від часу великої світової господарчої кризи" до Першої світової війни, 2) "від часу світової війни" до етапу "відносної стабілізації" 20-х рр. ХХ ст., 3) "відносної стабілізації" початку 20-х рр. ХХ ст., 4) "третьої доби повоєнного часу" – "доби нових порушень відносної стабілізації" кінця 20-х рр. ХХ ст., – він підкреслив, що всі "очевидні за вільної конкуренції суперечності" за епохи "монопольного капіталізму" тільки збільшились. Прямо вказуючи, що "суперечність між організацією виробництва й капіталістичним способом привласнення" в цей час якраз і "доходить тут до краю", К. Зауерлянд підкреслив: "Це банкрутство розвивалося зсередини, бо занепад капіталізму містився в самій вільній конкуренції, як зародок її заперечення. У своїй найвищій формі вільна конкуренція призвела до останнього висновку із суперечних стосунків між капіталістичним привласненням і капіталістичною організацією виробництва..." [149, 31]. Вказуючи, що розвиток "монопольного капіталізму" в країнах Західної Європи уже дійшов "історичної межі капіталізму", бо "нечуваний поступ" "капіталістичної доби" "завів просто до розпаду", він навів загальні культурфілософські характеристики пролетаріату, як "наймогутнішої виробної сили" і "революційної кляси", та "середнього стану" або "міщанства", "дрібнобуржуазії".

Піддаючи останню критиці, як-от вказуючи на її "нікчемність" у "великому всеосяжному капіталістичному механізмі", К. Зауерлянд, водночас, відзначив виняткову роль саме пролетаріату в подоланні згаданої кризи та в розбудові всепланетарного безкризового соціалістичного устрою: "Людство стоїть нині на роздоріжжі, бо його поставлено перед альтернативою: поворот до варварства або поступ у соціалістичному будівництві ... Але тому, що буржуазне суспільство вже нездатне до жодного вищого розвитку, тому що капіталізм дійшов доби занепаду й застою, тому, що його суперечності і противенства дедалі більшають і через них не можна перекинути моста, і буржуазна філософія не може бути іншою, ніж яка вона є. Антагонізми капіталізму знаходять своє розв'язання у завязтій боротьбі між буржуазією і пролетаріатом. Пролетаріат, здійснюючи соціальну революцію і захоплюючи владу, розірве пута, що їх виробничі стосунки накладають на виробні сили і утворює шлях до технічного й господарчого, отже, разом з тим і до культурного поступу. Тільки пролетаріат може бути носієм поступового і водночас скерованого на земні справи світогляду, світогляду, що стверджує майбутнє ... лише сам пролетаріат може розірвати пута, що є пута для виробних сил і також для найбільшої з усіх виробних сил, кляси творців, виробників, отже, разом з тим і пута для вищого розвитку людського суспільства взагалі" [149, 123–124].

Показово, що виконаний П. Демчуком комплексний аналіз цієї самої західноєвропейської соціокультурної кризи, як у його загальній ідейно-світоглядній спрямованості, так і в багатьох деталях та подробицях, є, із нашого погляду, не лише доволі суголосний відповідному культурфілософському пошуку К. Зауерлянда, але і виявив пряму генетичну залежність від нього. Порушуючи тему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" ще в статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес", учений, на наш погляд, активно продовжив її поглиблений, власне культурфілософський, розгляд насамперед у написаній ним під враженням від відрядження до Німеччини осяжній публікації "Нариси про сучасний стан німецької філософії". Саме в ній П. Демчук докладно актуалізував на основі досить широкого й представницького спектру матеріалів з історії

наукового, культурно-мистецького і суспільно-політичного життя Німеччини першої третини ХХ ст. провідну тему праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" і чимало аспектів культурфілософського пошуку К. Зауерлянда. Вдаючись до комплексного аналізу моністичної філософії явно з огляду на проведений його німецьким колегою відповідний розгляд, він провів у його контексті безперечно зумовлений дослідженням К. Зауерляндом еволюції "монопольного капіталізму" в країнах Західної Європи та місця і ролі в ньому "міщанства" культурфілософський пошук.

Присвячуючи, як і його німецький колега, окрему увагу розгляду того, як "міщанин, як соціальна група", і "міщанська культура" "відходить у минуле", П. Демчук, доволі подібно до К. Зауерлянда, пояснив у світлі цього аналізу свій погляд на трансформування "капіталізму з вільною конкуренцією" в "монополістичний капіталізм": "Звичайно тут в поняття міщанина не входить тільки *"Spiesburger"*, у даному разі в це поняття вкладають ширший зміст. Сюди зараховують ту соціальну групу, яка вибила своє тавро на культурі молодого капіталізму, аж до найновіших часів монополістичного капіталізму ... Зараз ця соціальна група з усією своєю культурою переживає своє завмирання ... Місце молодого повнолицого капіталізму з вільною конкуренцією з ліберальною демократією чимраз більше заступив монополістичний капіталізм зі всіма своїми внутрішніми хворобами й сьогодні, нарешті, капіталістичний світ переживає період повного звороту ... це нове не життя, а *завмирання, розклад*, хоч воно йде в таких обманних формах, що ніби на зовні здаються новим життям" [114, 96]. Вказуючи, що саме ця група "дала в Німеччині Канта" – "цього великого пророка німецького міщанства", О. фон Бісмарк, Й. Гете і, взагалі, той тип людини, на чеснотах якого "трималася довоєнна Німеччина", він наголосив, що "місце індивідуалізму", як "характерної риси молодого, здорового капіталізму", уже "заступає колективізм, механізація, стандартизація".

Суголосно думці К. Зауерлянда, що капіталізм "механізував" "різноманітність попередніх форм праці й підприємства" і, отже, "спростив і механізував людину", П. Демчук так розкрив своє бачення сутності вказаного явища: "Місце одиниці заступає

група, колектив. Конвеєр не знає людини як одиниці, а знає групу. І справді, сучасний капіталізм до такої міри вбиває одиницю, заводить її до фабричного бездушного гвинтика, що про одиницю в розумінні періоду раннього капіталізму більше не може бути й мови. Відповідно до того змінюється й політично-культурна установка. Одиниця може існувати ще тільки в своїй групі, без неї її немає. Сучасне капіталістичне суспільство наскрізь "durchorganisiert" від ігорного клубу до залізного тресту включно. Американізація, себто, власне тайльоризація просякає все життя" [114, 97]. Дещо докладніше, ніж К. Зауерлянд, вивчаючи явище "присмерку міщанства" за епохи "монополістичного капіталізму" із залученням розвідок інших німецьких дослідників – праці "Історія міщанства" О. Гмеліна і статті "Масова людина" А. Вольфрома, П. Демчук розглянув кілька визначених у праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" культурфілософських характеристик міщанства, як-от його ідейну зорієнтованість на ідеал капіталістичного ладу та "нерозуміння мистецтва й науки". Водночас, він суттєво розширив цей перелік внаслідок панорамного аналізу конкретно-історичної специфіки способу буття німецького бюргерства першої третини ХХ ст.

Зауважуючи, що сучасний капіталізм "переживає період старечих ілюзій" і "бореться зі старістю, власне, з своєю смертю", П. Демчук, як і К. Зауерлянд, навів дуже песимістичну культурфілософську оцінку перспектив соціокультурного розвитку за "монополістичного капіталізму": "В розрізі колосальних ножиць між технічними можливостями, продукційним апаратом і купівельною спроможністю широких мас лежать темні тіні, в яких буржуазний інтелігент, буржуазний теоретик прекрасно бачить, відчуває смерть, загибель цілої капіталістичної системи. Заміна людей машинами, що тягне за собою безробіття, масова товаризація, – все це для капіталіста двосічний меч, який ... зі всією силою паде на шию капіталіста. Цілковите усунення т. зв. "Mittelstand", гостра класова поляризація суспільства – це соціально політичні потрібні атрибути монополізації капіталістичного господарства. Механічне життя господарства ніколи не стане творчим ґрунтом для органічного зростання суспільства, для розвитку культури" [114, 66]. Як і автор праці "Банкрутство

буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", він визнав за цілком марні зусилля тих "буржуазних теоретиків", які "за всяку ціну намагаються своїми викриками, прокляттями, прогнозами вдунути в капіталістичне суспільство нові сили, нове життя".

Відзначаючи, що весь цей "загальний економічний застій, закут капіталістичного господарства" "найкраще відбивається в кризі свого духовного життя", П. Демчук, слідом за німецьким колегою, засудив поширену на етапі "відносної стабілізації" 20-х рр. ХХ ст. у "буржуазних" суспільній і філософській думках ідею "ренесансу" "капіталістичного світу": "Залізна неминучість загибелі капіталістичного ладу знаходить собі найкращий вислів у сучасній духовній культурі, в духовних напрямках, у духовній потенції буржуазної кляси. Декого зіб'ють з пуття зовнішні досягнення матеріальної культури сучасного капіталізму, досягнення індустрії, техніки, раціоналізації, праці і т. ін. Такі моменти матеріальних досягнень є навіть у Німеччині. Вони якраз і є властиві для сучасного періоду відносної стабілізації, але коли поглянути глибше, коли взяти весь комплекс буржуазного суспільства, коли взяти його духовне життя, зокрема, духовну культуру, то весь зовнішній блиск матеріальних досягнень розвіється як ранній туман перед фактом справжнього стану речей. Сучасна криза духовної культури якнайкраще виявляє всю *безперспективність* капіталістичного суспільства в цілому. Сучасна, так звана стабілізація, ще раз підкреслюємо, не зважаючи на певний ефект матеріальної культури, техніки, індустрії, виявляється по суті машиною, що працює на "холостому ході" [114, 65].

Зауважуючи, що "капіталістична духовна культура" цієї епохи уже "нічого не дасть" і "не може нічого дати світові", бо "живе механічними комбінаціями минулого", вчений, слідом за К. Зауерляндом, заперечив наявність у неї будь-якого творчого потенціалу й констатував "фактичне повне *загивання* культурного, духовного життя капіталістичного суспільства": "Коли капіталіст ще може примусити голодного робітника видушувати з себе більше робітної сили, коли він може примусити інженера винайти нові машини, то важко, а де в чому й цілком неможливо примусити розвиватись, саме "*розвиватись*", зростати духовну культуру просто тому, що вона не має відповідного ґрунту. Для розвитку духовної культури потрібний творчий ґрунт.

Цього ґрунту сучасний капіталістичний лад в ніякому разі дати не може. Розвиток духовної культури має свою власну діалектику. Культура, як і всяке історичне явище, підлягає історичним законам розвитку, і тому всякі штучні затримування помщаються. Капіталістична духовна культура вижила себе, і коли вона ще живе, то залишками прошлого, відсотками минулої слави, хитрими, але чисто механічними комбінаціями старого матеріялу, що в цілому може часом давати навіть певний доробок, але творчої, нової, оригінальної, здорової, життєздатної культури капіталістичне суспільство дати не може" [114, 65–66].

Обстоючи в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" ідеал "нової соціалістичної культури", що її "цементуючими елементами" є, на його думку, "життєвий патос, творчий ентузіазм, захоплюючий романтизм, певність і дальносмілість", П. Демчук протиставив його різко засудженій ним "сучасній буржуазній культурі". На думку вченого, її "роз'їдають" такі "черваки", як-от: "песимізм, резигнація, лють, безсилля, безперспективність, рахітичність", які він, фактично, визнав за типові ознаки західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Доповнюючи та аналізуючи у своїх наступних публікаціях цей перелік "найвластивіших рис" кризи "буржуазної філософії" і всієї "сучасної капіталістичної культури", П. Демчук звернув основну увагу на, головним чином, постійно згадуваний ним їхній "глибокосяжний антираціоналізм" та "антиінтелектуалізм". Як і К. Зауерлянд, який відзначив і дослідив зміну "буржуазною філософією" виконуваної нею у другій половині ХІХ ст. ролі "*служниці точних наук*" на роль їх чи не найгострішого критика з позицій іраціоналізму та фідеїзму, він так само постулював тезу, що сучасна йому "буржуазна філософія" "глибоко алогічна, араціональна", бо "будує престол віри, релігії, фідеїзмові, містицизмові". Проводячи цю засаду крізь усі свої розвідки з історії зарубіжних філософської й суспільно-політичної думок, П. Демчук, власне, визнав цю "рису" згаданої кризи за її наскрізну і найсуттєвішу характеристику.

Підкреслюючи у статті "VI-тий міжнародній філософський конгрес", що проведені в Західній Європі та США у першій чверті ХХ ст. різні наукові зібрання, як-от системно досліджені ним

шість перших міжнародних філософських конгресів, "дуже ре-
леєфно освітлюють сучасне становище капіталістичного суспі-
льства", зокрема "криву гарячки міжнароднього імперіялізму",
він так пояснив суспільно-політичні чинники констатованої ним
"основної тенденції" "буржуазної філософії" "вийти по-за межі ро-
зуму": "Пригляньмося еволюції філософських думок від I-го до
VI-го філософського конгресу. Гасло "усоціяльнення філософії",
буйний розквіт прагматизму й, нарешті, вибування містицизму.
Перед війною містицизм ще був в загоні, він не виступав із
такою гостротою; це ясно, буржуазія була ще на вершці своєї
сили, ще тільки лагодилася до світової війни, ще находила "ар-
гументи розуму" на своє оправдання. Це була "ratio nationis".
Війна шкереберть перекинула ілюзорність та нестійкість цих
міркувань буржуазії, війна відкрила буржуазії ворота кладови-
ща. Невблаганні закони діалектичного розвитку суспільства
розкривають широке поле історичної творчості перед новим
своїм героєм, перед пролетаріатом. Буржуазія вчепилась зубами
за своє положення, і так як потопаючий, коли хапається соломи-
нки, не думає категоріями логіки, а тільки чуттям, інстинктом
тварини, так і буржуазія, маючи нині проти себе логику розвит-
ку, шукає собі рятунку в алогічному, араціональному, антиінтелек-
туальному містицизмі" [123, 132].

Послідовно актуалізуючи цю тезу в контексті всіх своїх ні-
мецькознавчих статей 1929–1931 рр. на прикладі досліджуваних
ним напрямів, течій та шкіл "буржуазної філософії" модерну,
П. Демчук, як і К. Зауерлянд, не раз відзначив і проілюстрував її
у світлі розгляду відмінностей між "Lebensphilosophie" та
"Wissenschaftsphilosophie". Указуючи на "повний перелом суспі-
льної ідеології" німецької і, у цілому, західноєвропейської
"буржуазії", який відобразився в "цілковитому занепаді кляси-
чного німецького ідеалізму" й, узагалі, в запереченні всього "ста-
рого європейського способу думання" з його "раціоналізмом" та
"інтелектуалізмом", він, як і його німецький колега, визнав це за
виразну ознаку кризи "буржуазної" культури та капіталістично-
го устрою як такого. Ілюструючи цю тезу на численних прикла-
дах філософських та культурфілософських ідей і вчень відомих
представників монізму, неогегельянства і, головним чином,
"філософії життя", П. Демчук так показово розкрив її у статті

"До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)": "Сучасна буржуазна філософія, як і колись Ніцше, – проти оглядання на розум, як Орфей на свою Євреду, бо це оглядання приносить культурі катастрофу ... Де і звідки повинна взятись надія на відмолодження капіталістичного суспільства, коли весь розум дійсності говорить про невід'ємність історичного присуду Немезиди, про неминучість цілковитої загибелі капіталізму?!" [109, 262–263].

Розвиваючи цю тему в статті "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)", він ось як конкретизував її: "Сучасна буржуазна філософія, або як вона себе часто любить називати – "філософія ренесансу", змахує всю "вину кризи" на інтелектуалізм, забуваючи при тому, що вона у своїй молодості була великою любовницею *die intellectualis* ... Треба творити "нову культуру", бо стара мертва. Ось основний ідейний зміст настанови філософії "ренесансу" буржуазії ... Якраз антиінтелектуалізм з його чисто антираціоналістичною настановою – ось шлях, яким мусить піти дальніший розвиток буржуазної культури, база, на якій повинен вирости ренесанс буржуазії" [121, 92–93]. Висвітлюючи уже у статті "Неогегеліянство як зброя фашизму" "бунт буржуазної філософії проти розуму, інтелекту, логосу", П. Демчук так лаконічно визначив його витоки та сутність: "Розпочавши своє існування культом *ratio*, буржуазна філософія нині дійшла цілковитого заперечення цього *ratio*. Вся ненависть буржуазної філософії скеровується якраз проти *ratio* через те, що розум дійсності звернувся проти буржуазії, як пережитої форми історичного розвитку. – *Ratio*, розум французької революції дав основу, право й можливість капіталістичного суспільства. Зараз цей сам голос, з незламною, залізною закономірністю вічно нового, хоч і завжди постійного процесу зміни, заперечує капіталістичну форму людського суспільства" [115, 115].

Системно висвітлюючи "глибокосяжний антираціоналізм" та "антиінтелектуалізм" "буржуазних" культури, науки і суспільно-політичної думки, на відміну від К. Зауерлянда, на тлі найдокладнішого у філософській думці УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. висвітлення німецького соціокультурного буття епохи модерну,

П. Демчук приділив окрему увагу деяким "рисам" його кризи, лише побіжно згаданим автором праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду". Якщо К. Зауерлянд безумовно принагідно відзначив "постійне, органічне безробіття" й "паразитизм" як дві "ознаки занепаду" капіталізму, то П. Демчук, у власну чергу, доволі предметно висвітлив явища масового безробіття і, водночас, "одчайдушної розбуялості" "панівних клас" у Німеччині кінця 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. у вступі до збірника своїх статей. Водночас, вони спільно звернули окрему увагу й на проблему суспільної етики – відзначене П. Демчуком явище "гнійної аморальності", не раз прокоментоване і його німецьким колегою. Наголошуючи, що капіталістичний устрій "створив у велетенському розмірі злидні, що особливо підриває буржуазну мораль", К. Зауерлянд пояснив це так: "Війна з усіма її жорстокостями й огидою завдала останнього удару буржуазній моралі, і повоєнне швидкотемпне соціальне перешарування спричинилося до розкладу старих звичаєвих поглядів і в таких класах, як, наприклад, дрібне міщанство, де досі буржуазна мораль мала свої найміцніші підпори" [149, 46–47].

Це зауваження дуже суголосне частково висвітленим вище міркуванням П. Демчука щодо значення в історії німецької культури міщанства, на чеснотах якого "трималася довоєнна Німеччина", і яке після Першої світової війни, на думку вченого, "викинуте на історичний смітник". Разом із тим, К. Зауерлянд згадав і такі, відзначені вченим у ряді його статей, явні прояви "розкладу буржуазної моралі всередині буржуазії", як-от: "криза шлюбу", "криза сексуальності", "криза педагогіки" й ін. На відміну від автора праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", П. Демчук звернув окрему увагу на згаданий ним у вступі до збірника його статей значний занепад мистецтва й письменства, прокоментований на матеріалах праці "Занепад Європи" й завершений висновком: "Як бачимо, отже, кожна галузь, кожен крок буржуазної культури нашого часу відзначений занепадом, все говорить про загибель" [105, XVII]. Солідаризуючись із засудженням у цій розвідці "всього малярства й музики сучасної Європи" й визнанням того, що "світова цивілізація" "дивиться на смерть свого мистецтва", він, водночас, визнав поетичний доробок "одного з найбільших сучасних світових

поетів" С. Георге за чи не найкращий вияв "резигнації буржуазної культури еліти": "Справді буржуазна культура дивиться зараз на світ *"осіннім пожовклим обличчям"*. Крім спогадів про молодість, її майбутнє тільки – шлях на цвинтарище" [105, XIX].

Незважаючи на певні розбіжності й відмінності в тлумаченні П. Демчуком і К. Зауерляндом згаданих вище характеристик кризи "сучасної капіталістичної культури", обидва науковці спільно виявили чимале зацікавлення такими її двома важливими "рисами", як заклик до "технічного регресу" й "фашистська воєнізація". Автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" не раз висвітлював у ній ставлення до техніки у "буржуазному суспільстві" за капіталістичного устрою, передусім визначення її місця та ролі "на етапі монопольного капіталізму". Вказуючи, що "саме за капіталізму техніка могла розпочати свій переможний похід" і що вона "величезнішою мірою визначала буржуазне мислення, постачаючи йому його мисленні категорії", як-от "механістичний погляд", "раціоналізм", К. Зауерлянд чітко відзначив виняткове значення технічних винаходів у становленні капіталістичного устрою в Західній Європі. Разом із тим, він звернув особливу увагу на тенденцію "нападів проти техніки та її наслідків" у "філософії капіталізму доби занепаду" й, ширше, "в усій громадськості", так узагальнюючи їхній погляд: "Техніка набула, мовляв, неналежного їй значіння, а тим самим і господарство взагалі; дух новітньої людини опановує техніка, все життя механізується й огосподарюється" [149, 42]. Кажучи, що це викривлений погляд, він підкреслив, що техніка як така "зумовлена станом виробних сил", а не є проявом ілюзорного "буржуазного духу".

Продовжуючи думку, К. Зауерлянд зауважив: "Але зречевлена буржуазна свідомість не може збагнути, що вина за це зречевлення лежить на виробничих стосунках, а не на техніці як такій. Тому доводиться нападати на техніку, а особливо на її неминуче революційний характер, що під час кризи ще збільшує моменти, небезпечні для капіталістичного суспільства ... Техніка й господарство визначають суспільне й культурне життя. Більше вже не можна ухилитися від матеріалістичного розуміння історії, що викрила видатну роль економічної основи в суспільнім житті. Але не бачать того, що стан техніки і виробних сил зага-

лом має це значіння, а хочуть, навпаки, вбачати його тільки в її штучно посиленій перевазі, якої вона набула лише за капіталістичної доби" [149, 42–43]. Аналізуючи це ж питання у світлі ідеї В. Леніна, що "притаманною рисою імперіялізму" є "обмеження техніки, технічних винаходів", П. Демчук зазначив, що "сама буржуазія кричить про доконечність *"обмежити"* розвиток техніки" й так пояснив свою точку зору: "Капіталізм тепер не зацікавлений більше в дальшому розвитку техніки ... Перехід на цілковиту механізацію викидає на вулицю мільйони зайвих рук, які стають у своєму нещасті небезпечною силою для капіталізму ... Якраз тепер в Америці капіталістична думка "цілком серйозно" працює над ідеєю *"повороту до ручних машин в індустрії"* ... Вихід отже з економічної кризи капіталізм вбачає у *технічному регресі*" [105, XII–XIII].

Зауважуючи в тій же публікації, що "цілковитий культурний розклад всього суспільства" в Німеччині кінця 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. супроводжується і характеризується її загальною "фашистською воєнізацією", він узагальнив у цій тезі ряд згадок про це явище і його пояснень в усіх своїх німецькознавчих статтях. Вказуючи у них на яскраво виявлену в зарубіжній філософії швидку "фашизацію" суспільного життя Німеччини та Італії як наслідок "фашизму, активізму" "войовничої індустріальної буржуазії", П. Демчук не раз звертав увагу на місце й роль штурмових загонів А. Гітлера й "чорносотенних когорт паличників Муссоліні" в утвердженні їх військових диктатур. Ці його роздуми прямо перегукуються з осмисленням К. Зауерляндом висунутої ним тези, що "новий суспільний ідеал" капіталізму є виразно фашистський, тоді як "новітня буржуазна філософія" не вважає війну за "лихо" або "пережиток варварства", але "захоплюється вихваланням війни". Обидва мислителі зосередили увагу на процесі "фашизування" країн Західної Європи, причому К. Зауерлянд відзначив дві його форми – "одвертий фашизм" і "холодне фашизування", які свідчать про "кризу капіталістичного суспільного ладу". Автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" та П. Демчук постулювали тезу про чітку однозначну "фашистську" "партійність" "сучасної буржуазної філософії" – "філософії фашизму й соціал-фашизму".

Зазначаючи, що "кожна філософія" – це "якнайвищий ідеологічний вираз певних економічних і соціальних стосунків", і завжди є "партійною", К. Зауерлянд відзначив "свідомо протипролетарський й протиреволюційний характер" "філософії капіталізму доби занепаду" і так визначив ідейну специфіку її "партійності": "Революційний пролетаріят, що провадить боротьбу проти цього гнилого суспільства, яке давно виконало свою історичну місію і мусить зійти з кону світової історії, мусить одночасно провадити й духовну боротьбу проти новітньої буржуазної філософії, що одверто доводить свою *партійність* і править за духовну зброю фашизму й соціал-фашизму" [149, 125–126]. Часто згадуючи про цю "рису" "філософії капіталізму доби занепаду", як-от вказуючи у "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" на те, що яскравим виявом "партійності" "сучасної німецької філософії" є її безумовна "фашизація", П. Демчук так уточнив сутність її класового характеру у вступі до збірника своїх статей: "Треба відзначити, що однією з найвласливіших рис сучасної буржуазної філософії це є її клясова неприхованість. Коли раніш за доби демократичних ілюзій, буржуазна наука та філософія завжди ховалась за свою *аполітичність*", "надклясовість", "загальнолюдськість", то тепер, за доби фашизму, доби відкритої диктатури буржуазії, вона рішуче демонструє й підкреслює свою *клясовість* ... Клясовість, партійність наскрізь проймають усю панівну філософію сучасної буржуазії" [105, ХХІ].

Розкриваючи своє бачення типових ознак "партійності" "філософії капіталізму доби занепаду", він вказав на такі дві її "риси", як "піднесення експльоатації до вічної істини" та "авантюрний волюнтаризм": "Піднесення експльоатації до вічної істини, до абсолютного закону, оце ще одне, що капіталістична філософія намагається всіма фібрами свого розуму прищепити загальній свідомості. Це філософія войовничого фашизму. Вона вчить зневажати всі науки, всі історичні закони, а брати тільки своє клясове хочу ... Місце історичної закономірності займає у філософії фашизму до абсурду доведена гіпертрофія волі. Авантюрний волюнтаризм – ось сенс їхньої "науки" [105, ХХІV]. П. Демчук відзначав ці характеристики "сучасної буржуазної філософії", фактично, у всіх своїх німецькознавчих публікаціях, показово ілюструючи їх на прикладах концепцій Л. Циглера, Г. Кайзерлінга і провідних представників неогегельянства. Показово, що

К. Зауерлянд теж звернув увагу на ці "риси" "філософії капіталізму доби занепаду", зокрема так висвітлив першу з них у контексті аналізу посилення "тенденції зв'язати робітника" в капіталістичних країнах: "Монополія стоїть на початку й наприкінці капіталістичного суспільства. Здається, настала нова доба середньовічного, зв'язаного господарства, "новофеудальна" доба з "герцогствами окремих монополістів-капіталістів"; тільки що розбито вічну вартість капіталізму, а буржуазна свідомість готується вже увічнити визиск у новій формі" [149, 20].

Він зауважив, що "особливі успіхи в боротьбі проти раціоналізму буржуазної філософії" має виявити саме волонтаризм, що "супроти споглядання чистих теорій пізнання хоче надати свого права людській діяльності, людській волі". Вказуючи, що "криза науки, буржуазної культури" за епохи модерну "стає всебічно очевидною", і отже, "теми про кризу" в "буржуазній філософії" "стають актуальні, пекучі", К. Зауерлянд згадав її знаних представників, які, як він пише, "дуже піддалися песимізму" під час аналізу цього питання. Показово, що наскрізною прикметою культурфілософського пошуку П. Демчука 1929–1931 рр. є постулювання й розгляд "песимізму" як ще однієї типової "риси" "філософії капіталізму доби занепаду" та, власне, західноєвропейського соціокультурного буття модерну, сутність якої він з'ясував у вступі до збірника своїх статей: "Але, не зважаючи на гучні підбадьорливі заяви, ми можемо спостерігати, бачити той глибокий песимізм, що характеризує всю сучасну буржуазну культуру. Незважаючи на всі гістєричні вигуки про "пишну майбутність", власне скрізь і всюди проривається признание безвихідности положення. Признання кризи, аналіза цієї кризи – це тема, що давно вже стала панівним змістом філософської свідомости буржуазних "учених" [105, XIII–XIV]. Цікаво, що П. Демчук ілюстрував цю "рису" рядом цитат зі згаданих праць Ф. Тьоніса, Е. Утіца, А. Швейцера та К. Йоеля, на прикладі яких К. Зауерлянд аргументував скепсис "буржуазної філософії" модерну щодо перспектив поступу соціокультурного буття Західної Європи.

Проводячи крізь усі німецькознавчі публікації думку про "песимізм" "капіталістичних мудреців", які "дуже добре розуміють безпорадне становище сучасного капіталістичного ладу", їх "зневіру" і "цілковиту резигнацію" з цього приводу, він не раз

оцінював це явище крізь призму образу ніцшеанського Заратустри й так пояснив це в статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)": "Сучасна буржуазія сама не хоче признатися, боїться згадувати, але факт, що її чимраз більше обіймає *песимізм*. Цей песимізм чути навіть в тому, що філософія фашизму, відкинувши логос, ставить наголос на "*переживання*". Нарешті, це не оптимізм, а песимізм, не героїзм, а безнадія, коли за апостола ренесансу капіталізму сучасна філософія бере "задыханого, буйного, біснуватого, войовничого і цілком божевільного Заратустру" третього періоду життя Ніцше" [109, 273]. Саме крізь призму цього образу і в контексті осмислення символізованої ним "філософії "надлюдини" Ф. Ніцше П. Демчук, про що вже докладно йшлося, розглянув іще дві, послідовно простежені ним в усіх німецькознавчих публікаціях, виразні "риси" занепаду й кризи "сучасної буржуазної філософії" – "ніцшеянську ідею трагізму" та ідею "ренесансу" "капіталістичного світу" і "буржуазної культури". Якщо про першу з них у праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" немає жодної згадки, то аналіз другої дає підстави визнати вплив її тлумачення К. Зауерляндом на культурфілософський пошук П. Демчука.

Зауважуючи, що вже в кінці XIX ст. "буржуазна філософія" розпочала "гострий бій проти лібералістичних поглядів", "енергічно перестерігаючи" "проти розпаду буржуазної культури", К. Зауерлянд так пояснив основні чинники активізації цього процесу протягом двох останніх періодів західноєвропейської соціокультурної кризи: "Але відносна стабілізація загострила в буржуазії мужність, як в господарчих справах, так і в її поглядах. Тут отже виступає "позитивний" бік банкрутства. Себто сполучені з монополією економічні зміни створюють нові, відмінні від попереднього етапу форми суспільного життя. В буржуазній свідомості ці нові форми мусять здаватися отже як нова можливість існування капіталізму: якраз моменти самого занепаду набувають видимості нової ери, нового вічного тривання; в буржуазній свідомості та в філософії створюються тепер нові, на око творчі, діяльні світогляди, що являють собою увічнення цих нових форм: це є *увічнення самого банкрутства*" [149, 32]. Бачачи у "новітній буржуазній філософії" "волю до нової вічності капіталізму" і оці-

нюючи її як новий "фашистський" "суспільний ідеал", він так з'ясував його зміст: "Треба знову набути зв'язаности середньовіччя, треба дати штучну підпору людині у всеохопливій церкві або в диктатурі (на зразок Муссоліні). Це є остання спроба порятунку капіталізму за його занепаду ... Він востаннє збирає всі свої сили, щоб утриматися, щоб забсолютинити релятивізацію, щоб увічнити саме банкрутство, щоб увічнити варварство" [149, 75].

Констатуючи, як і автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", що "капіталізм іде швидкою ходою до своєї загибелі", П. Демчук не раз навіть у публікаціях з історії німецьких філософії й суспільно-політичної думки різні приклади зауваженого К. Зауерляндом намагання їх представників "увічнити" "історичну межу капіталізму" – "проекувати її в безконечність". Однак, на відміну від німецького колеги, він осмислив ще й такий вимір цього процесу як обстоювання ідеї "боротьби" за "буржуазну культуру" на основі критичного аналізу засад концепції О. Шпенглера: "Філософія фашизму силкується дати картину нової культури занепаłego абендлянду, культуру цезарів та імператорів. Хай буде й так, хай шлях веде ще до цезарів, але ж це не відродження, а смерть, бо навіть сам Шпенглер, який так мріє про цезарів, не може заперечити того безперечного факту, що доба цезарів та римських імператорів – це доба нестримного, безповоротного загнивання римської імперії; цезарі були смертним вінком, блискучим покривалом внутрішнього занепаду Риму ... Від надірваних фраз про "ренесанс" буржуазної культури віє смертним подихом. Тим то й галаслива філософія фашизму, що самообманним культивуванням хоробливої волі хоче заперечити історичну закономірність, хоче ставити опір природі, суттю своєю не заперечує кризи буржуазної культури й кризи буржуазного мислення, а виявляє її лиш в іншій формі" [105, XXV–XXVI].

Вбачаючи у "ніцшеянській ідеї трагізму" основне теоретичне джерело спільно відзначеної К. Зауерляндом і ним властивих "філософії капіталізму доби занепаду" тенденції "увічнення банкрутства" й бажання "ренесансу" "капіталістичного світу" і "буржуазної культури", П. Демчук так пояснив своє розуміння філософії "трагічного" Ф. Ніцше як "вияву діонізієвського почину":

"Ця нестримна сила натрапляє на стіну об'єктивних умов долі, мойри, розбивається і гине. Ось краса "трагедії"! Це розбиття об стіну об'єктивної дійсності й є, власне, відоме ніцшівське улюблене "самознищення" ... Але це "самознищення" у Ніцше далеко не означає якогось бажання смерті чи страждання а la Достоєвський. Ні, навпаки – "самознищення" означає максимально намагнену волю до життя. Краса життя, що творить любов до життя, саме й полягає в тому, що життя ставить страшні перешкоди. Ніцше навчає Гамлетовського: *"Будь готовий – от і все!"*. Це вираз до абсурду доведеної Ніцше – Шопенгауєрівської "метафізики волі". "Надлюдина", як навчає Заратустра, мусить виховати в собі таку *"надійну й довгу волю, щоб уміти весело сміятись і віддаватись безтурботній радості дитини"*. Ніцше навчає: *"Перш за все умійте хотіти життя, радості, щастя!"* Але радість цю не може принести ані сентиментальність, ані гуманність, ані милосердя, – тільки *боротьба*. Тому для Ніцше "Wille zur Macht", цебто *"воля до влади"* є основний інстинкт, що визначає собою все в людському суспільному житті ... це *біологічний* почин, що все собою проймає" [109, 269–270].

Виразно протиставляючи "молотобійний стиль Ніцше" "дилетантському лепетанню мудреців фашизму" та закидаючи їм заміну "антропоцентризму Ніцше" "посередністю, половинністю, шкірництвом", учений вказав на таку принципову ідейну розбіжність між "ніцшеянською ідеєю трагізму" й ідеєю "ренесансу" "капіталістичного світу" та "буржуазної культури": "Імперіялізм, що був *новим* в період Ніцше, тепер, в часи "філософії життя", є *старий*. Імперіялізм не може розв'язати проблем, що роз'їдають капіталістичний світ. Старий світ зайшов у безвихідь, а Ніцше – співець молодого імперіялізму. Сучасний капіталістичний лад виявив таку масу внутрішніх суперечностей, що про нове, сильне його майбутнє можуть думати хіба що – фашисти ... Буржуазна філософія зробила коловорот, в якому Ніцше є початок, а ніцшеанство школи *"філософії життя"* завершення. Буржуазна філософія тільки повторює Ніцше та наслідує його маніри, але не має вже тієї внутрішньої сили, що колись зродила Ніцше. Це, мабуть, далеко не примха природи, що Ніцше, який мріяв про "надлюдину", сам собою при кінці свого життя по суті

став запереченням людини взагалі. У такому розумінні філософія фашизму є, без сумніву, об'єктивне признание повного розкладу капіталізму взагалі. Але безмежний жах перед загибеллю заставляє буржуазну філософію серйозно вірити Ніцше, в ньому шукати морального виправдання й виходу зі свого стану. Такий ніцшеанізм є рідний всій *"філософії життя"*, він характеризує всю філософію войовничого фашизму" [109, 273–275].

Проводячи крізь свій науковий пошук, починаючи від статті "VI-тий міжнародній філософський конгрес" і закінчуючи вступом до збірника його статей, гостру критику з культурфілософської позиції марксизму сутності та проявів західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст., П. Демчук, водночас, чітко засвідчив у цих публікаціях позитивне ставлення до "творчої культури людства" як такої. Протиставляючи у згаданій статті "науку, техніку, філософію", які в СРСР є *"джерело, фактор загальнокультурного піднесення широких трудящих мас та будування нового, безкласового громадянства"*, їм же, уже *"як служебним факторам міжнародного імперіалізму"*, у "буржуазних країнах", вчений, разом із тим, наголосив на необхідності *"брати в загальну скарбницю культурного багатства трудящих мас"* і *"використовувати в цілях диктатури пролетаріату та будування соціалістичного суспільства"* *"цінності буржуазної науки"*. Наголошуючи в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії", що всі *"працюючі маси"* є *"природними спадкоємцями"* *"старої ще творчої культури людства"*, П. Демчук вказав, що якраз оця *"суспільна кляса"* *"цю культуру й, зокрема, філософію на новій основі зрушить на недосяжну височінь"*. Постулюючи у вступі до збірника своїх статей незворотну й остаточну кризу *"буржуазних"* мислення та культури, він, однак, виявив винятково глибоку обізнаність у них і не раз підкреслив необхідність їхнього критичного вивчення та засвоєння.

Солідаризуючись із тезою К. Зауерлянда, що *"живим спростуванням вічності капіталізму"*, яке *"завдало їй останнього удару"*, є *"існування пролетарської держави"* СРСР, він протиставив кризі капіталістичного устрою *"соціалістичне будівництво на шостій частині земної поверхні"* й так визначив у останній із

цих публікацій його мету: "Сила революційного пролетаріату в його боротьбі за визволення людства з-під гніту експлоатації. Він бо своїми мозолистими руками прокладає шлях трудящому людству з царства доконечности в царство свободи ... Ми знаємо тільки життя та творчу боротьбу за соціалізм! Це – не фанатизм, а свідомо реалізація історичної доконечности. Боротьба за соціалізм електричною енергією просякнула всю шосту частину світу" [105, VIII–IX]. Виходячи, на наш погляд, як і його вчитель В. Юринець, із поєднуючого ідейні засновки багатьох "буржуазних" філософських та суспільно-політичних учень модерну з ленінізмом "діалектичного" прочитання марксизму, П. Демчук визнав ідеал соціалістичного суспільства К. Маркса, хоча й усвідомив утопійність його втілення в СРСР. Вбачаючи у виступі вченого проти повернення до "доби цезарів та римських імператорів" критику тогочасних диктатур, у тому числі й приховану режиму Й. Сталіна, ми оцінюємо культурфілософський пошук П. Демчука як заслуговуючу на докладніше вивчення спробу системного дослідження не тільки зарубіжної, але й вітчизняної культурфілософських думок модерну.

3.2.4. Дослідження П. Демчуком розвитку української культури XVIII – першої третини XX століття і культурфілософських ідей її діячів

Системно розробляючи, як і В. Юринець, усі головні напрями розвитку вітчизняної філософії культури у галузі досліджень з історії українських філософської та суспільно-політичної думок, П. Демчук актуалізував їх проблематику впродовж 1929–1931 рр. у трьох своїх найбільших українознавчих публікаціях: "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", "Білоемігрантська українська філософія" й "Шевченко та його учителі філософії". У цілому висвітлюючи у першому розділі здобутки розроблення П. Демчуком трьох згаданих напрямів: 1) дослідження специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини XX ст., 2) висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури того ж періоду й 3) критичне аналізування культурфілософських ідей і вчень в українських філософській і суспільно-політичній

думках діаспори й УСРР, – ми відзначили його зацікавлення історією вітчизняної культури ХІХ ст. Присвячуючи вивченню філософських і суспільно-політичних поглядів і вчень визначних "громадівців" Т. Шевченка та М. Зібера перші в історії української радянської філософії статті на цю тему, П. Демчук, водночас, уперше у філософській думці УСРР комплексно дослідив головні досягнення розвитку філософських науки, освіти й культури української діаспори 20-х рр. ХХ ст. у країнах Центральної й Західної Європи.

Звертаючи у трьох згаданих дослідженнях окрему увагу на тенденції формування вітчизняних наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя від Середньовіччя до радянського періоду, вчений частково висвітлив їх і в ряді статей з інших груп його наукової спадщини, насамперед: "Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм", "Неогегельянство як зброя фашизму", вступі до збірника його статей. Висвітлюючи у першій із них становлення філософських науки, освіти й культури в УСРР у 20–30-х рр. ХХ ст., а в другій стисло доповнюючи виконаний ще у статті "Білоемігрантська українська філософія" перший в українській радянській філософії системний аналіз філософського доробку Д. Чижевського 20-х рр. ХХ ст., він навів у третій із цих публікацій підсумовуючу його принагідні міркування в лєнінознавчій праці про перспективи "молодої української культури" – культури УСРР, загальну її оцінку. У полі зору П. Демчука – співзасновника й активного діяча Українського філософсько-наукового товариства "Войовничий матеріаліст-діалектик"; постав і розвиток релігійного життя в УСРР, як-от принагідно відзначені ним у статті "VI-ий міжнародний філософський конгрес" "деякі випадки з "обновлюванням ікон" у нас на Україні".

Переходячи до комплексного дослідження українознавчих напрямів культурфілософського пошуку П. Демчука, розглянутих нами, у їхніх загальних рисах, у двох публікаціях [59, 62] і в першому розділі, зазначимо, що вчений приділив головну увагу саме двом першим із них. Неодноразово актуалізуючи проблематику дослідження специфіки розвитку української культури ХVІІІ – першої третини ХХ ст. фактично в усіх згаданих вище його публікаціях, П. Демчук вдався до її предметного культур-

філософського розгляду, головним чином, саме у статтях "Шевченко та його учителі філософії" і "Білоемігрантська українська філософія", у контексті актуалізування ним двох інших напрямів свого українознавчого культурфілософського пошуку. Наводячи у першій із них системну культурфілософську оцінку "культурного життя України" ХІХ ст. у контексті розгляду специфіки тогочасної історико-культурної ситуації у Російській імперії, а в другій публікації простежуючи основні тенденції розвитку вітчизняної культури від Середніх віків і до УСРР у світлі критичного аналізу праці "Філософія на Україні" Д. Чижевського, він провів крізь ці публікації, на наш погляд, розрізнення, принципове розмежування та, фактично, протиставлення українських народної та професійної культур як двох основних вимірів вітчизняного соціокультурного буття від Середньовіччя до ХХ ст.

Із нашого погляду, головною, не раз згадану П. Демчуком, ознакою цього розрізнення, була для нього конкретизована в шевченкознавчій публікації така характеристика "духовного життя" народу і, зокрема, особи, як перебування на рівні: 1) "примітивного "народного світогляду" з чисто релігійною закваскою", чи народної культури, 2) "культурного життя" зі сформованою та сталою "соціально-політичною й культурною свідомістю суспільства", чи професійної культури. Вбачаючи "найвище теоретичне оформлення" світорозуміння селянина" у фольклорному за сутністю комплексі "релігійних передсудів" "селянської стихії", який "не може бути базою філософського розвитку", вчений підкреслював, що лише в спосіб постійного "інтелектуального раціонального розвитку" відбувається вихід особи і суспільства за "межі емоціонального" саме на "щабель культури, на якому починається розвиток наукової філософії". Показово, що головним предметом дослідження П. Демчука під час вивчення ним вітчизняної професійної культури якраз і постала історія української філософської думки ХVІІІ – першої третини ХХ ст., а саме перший на "філософському фронті" УСРР розгляд усіх її періодів на матеріалах монографії "Філософія на Україні" Д. Чижевського у статті "Білоемігрантська українська філософія". Основним елементом цього розгляду став аналіз наукового пошуку самого Д. Чижевського та низки його колег-філософів у діаспорі.

Оголошуючи усю "білоемігрантську українську філософію" "теоретичним оформленням тієї кампанії", що її "проти СРСР в цілому і УСРР зокрема" "провадить капіталістичний світ", П. Демчук висвітлив основний зміст виданих у 20-х рр. ХХ ст. у діаспорі десяти монографій та статей таких знаних учених, як: Д. Чижевський, Я. Ярема, І. Мірчук, Д. Оляничин, Д. Залозецький, зокрема відзначив вивчення ними "історії філософії й науки на Україні". Піддаючи критиці "Вступ до філософії" Я. Яреми, як, власне, "неписьменного у філософії", учений досить таки високо оцінив статті І. Мірчука: "Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Бавмайстера", "Українська філософська бібліографія за останні роки" й "Про слов'янську філософію". Зауважуючи, що перша з них "відмітна тим", що "дає для історика української філософії досить новий матеріал про одного з видатних українських філософів", і відзначаючи інформативність і другої статті, П. Демчук зосередив критичну увагу на третій зі згаданих публікацій. Зауважуючи, що її автор безпідставно "розписується в банкрутстві та незначності слов'янської філософії", він закинув І. Мірчуку, як, із його погляду, "поборнику "чистої метафізики", свідоме нехтування "політично-публіцистичною діяльністю" філософів та засудив визнання ним "характерів народів за щось постійне", що існує "поза часом і простором", і приписування кожному народу якоїсь певної філософії "на віки вічні".

Звертаючи окрему увагу на праці Григорій Сковорода. Український філософ ХVIII ст. і його духовно-культурне середовище" (1928) Д. Оляничина й, особливо, "Філософія на Україні" Д. Чижевського, П. Демчук зазначив, що вони "мають деяке невеличке значення, і то тільки під поглядом збирання фактичного матеріалу". Проте, він усе ж присвятив основну частину статті аналізу передусім цієї і трьох інших розвідок визнаного ним за "одного з найталановитіших представників білоемігрантської філософії" Д. Чижевського – праць "Логіка" та "Грецька філософія до Платона" й статті "Західна філософія в старій Україні". Закидаючи першій із них виразне обмеження рамками "якнайпримітивнішої формальної логіки" і "сильний вплив логіцистики Гуссерля", а другу розглядаючи як прояв притаманної "сучасним європейським ученим та філософам" тенденції втечі від проблем сучасності "в тіні минулого", П. Демчук найпозити-

вніше оцінив працю "Філософія на Україні". Розглядаючи її як "трохи чи не перше більше чи менше вдало систематизоване з'ясування історії філософії на Україні", учений зауважив, що ця монографія, якщо з неї "взяти тільки голий фактичний матеріал, може послужити, як в дечому посібна робота".

Засуджуючи методологію дослідження Д. Чижевським у цій праці "проблеми національної філософії", як-от закидаючи йому, що його "еклектична метода" перешкоджає показу "повної і правдивої картини розвитку філософії на Україні", зокрема цілковито ігнорує "розроблення впливів матеріялістичної філософії на Україні", П. Демчук, водночас, доволі докладно висвітлив основний зміст усіх розділів цієї розвідки та, головним чином, культурфілософські засади наукового пошуку її автора. На наш погляд, характер цього аналізу дозволяє доволі чітко з'ясувати специфіку розроблення українознавчого вектора культурфілософських студій П. Демчука, яка, із нашого погляду, була властива всій його науково-дослідницькій діяльності в цілому. Як і у серії своїх статей з історії австрійських і німецьких філософської та суспільно-політичної думок, учений вдався до комплексного вивчення публікацій знаних представників "буржуазної" – "білоемігрантської української філософії", із позиції марксистсько-ленінського історико-філософського аналізу. Активно послуговуючись радянською політичною риторикою в оцінюванні оголошених ним антирадянськими учень, зокрема гостро засуджуючи їхніх авторів, як-от того ж Д. Чижевського, визнаного ним за "засліпленого ненавистю до революції "філософа", у працях якого "ледве не з кожного рядка" "випирає" "злоба проти радянської країни", П. Демчук, проте, не обмежив цим своє дослідження.

Зауважуючи, що "філософія, як і наука взагалі, завжди була й буде класовою служницею командної класи в класовому суспільстві", він, водночас, як один із провідних "діалектиків" на філософському фронті УСРР, не раз засвідчив своє принципово критичне ставлення до будь-яких "абстрактних, неперемінних, абсолютних філософських правд" і послідовно виступав проти схоластизації філософського пошуку, зокрема й марксистського. Виходячи з цієї настанови, П. Демчук, як і В. Юринець, залишався принципово відкритим для ще можливого на той час відносно об'єктивного наукового діалогу з поглядами ідеологічних

опонентів, у тому числі Д. Чижевського та його колег, у дослідженні яких він жодного разу не апелював до настанов В. Леніна чи Й. Сталіна. На наш погляд, це, значною мірою приховано-опозиційне щодо офіційної позиції радянської науки кінця 20-х – початку 30-х рр., ставлення П. Демчука до "буржуазної" філософської думки, пояснюється не лише його європейським вихованням, але й, великою мірою, важливою роллю в проведенні М. Скрипником і його оточенням, зокрема Г. Овчаровим, політики українізації на "філософському фронті" УСРР. Одним із показових свідчень значного активізування уваги проводу ЦК КП(б)У і, передусім, особисто М. Скрипника, до проблеми, як вказано в публікації "Під стягом войовничого матеріалізму (З приводу збірника "Войовничий матеріаліст")" Г. Овчарова, "більшого заглиблення філософії в процеси національно-культурного будівництва на Україні", був, у тому числі, вихід у світ у 1929 р. першого випуску цього збірника.

Вміщення в ньому публікацій "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" й "Білоемігрантська українська філософія" П. Демчука вчергове засвідчило, на наш погляд, настійне намагання М. Скрипника реалізовувати такі аспекти політики українського націонал-комунізму в філософській думці УСРР, як: актуалізування в ній імен і наукової спадщини вітчизняних мислителів минулих століть та налагодження завуальованого діалогу з українською науковою думкою в діаспорі. Одним із вагомих підтверджень цього є наведена Г. Овчаровим у згаданій публікації доволі висока оцінка статті "Білоемігрантська українська філософія". Вбачаючи її "особливу вагу" в тому, що П. Демчук "ставить проблему створення історії філософії на Україні", він, що показово, досить позитивно оцінив внесок до цієї справи Д. Чижевського та його колег у цілому: "Хоч як це й дивно, а питання про вивчення історії філософії на Україні порушили емігрантські філософи, їхній почин до певної міри штовхнув нашу увагу на цю справу, за це їм і честь" [227, 228]. Виразно наголошуючи, що Д. Чижевський у праці "Філософія на Україні" спромігся "правдиво підійти до поставлення проблеми вивчення історії філософії на Україні" та "пропонує схему, що її в основному можемо взяти до уваги й ми", Г. Овчаров, водночас, піддав кри-

тиці Д. Чижевського і всіх "українських філософів з еміграції" за те, що їм, як і всім, "хто перебуває і поза марксизмом, і поза межами Радянської України", "цілковито чуже справжнє розуміння соціальної обумовленості філософського розвитку".

Виходячи з такого подвійного тлумачення ролі філософів діаспори в поступі української гуманітаристики, П. Демчук актуалізував у своїй статті, на основі праці "Філософія на Україні", проблематику вивчення специфіки розвитку української культури XVIII – першої третини ХХ ст. та висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури того ж періоду. У полі зору вченого постали розглянуті в цій роботі Д. Чижевського етапи поступу вітчизняної професійної культури від Середніх віків до початку ХХ ст., головним чином саме епох Бароко і Романтизму. На окрему увагу заслуговує критичне оцінювання П. Демчуком визначення Д. Чижевським місця й ролі відомих представників вітчизняних філософських освіти, науки та культури цих двох епох: професорів Києво-Могилянської академії і Г. Сковороди, провідних розробників філософської думки вітчизняного Романтизму та духовно-академічної філософії. Однією з прикметних особливостей цього аналізу є сполучення П. Демчуком критики недоліків цієї праці: довідниково-бібліографічного характеру, неповноти, "достатньої плутаності", виразної антирадянської ідейно-світоглядної тенденційності, з, водночас, завуальованою ним солідаризацією із "схемою" "історії філософії на Україні" Д. Чижевського з підкресленням ним важливої ролі західноєвропейських, передусім німецьких, науки й культури у розвитку вітчизняного соціокультурного буття.

Засуджуючи "захоплення" автора "Філософії на Україні" "мажорною філософією Юркевича", яка, начебто, відбиває "національні риси психічного складу українського народу", П. Демчук, однак, доволі позитивно оцінив розгляд опонентом ідей і вчень вітчизняних розробників німецької класичної філософії: "Початки впливу Гегеля на Україні можна знайти уже в працях українця *Йосипа Григоровича Міхневича (1809–1885) та Ореста Марковича Новицького (1806–1884)* ... як в одного, так і в другого, пробіски гегеліанізму були дуже незначні: так, Міхневич був, власне, шеллінгіянець і здорові моменти гегеліанізму в

нього покривав "теїстично-спіритуалістичний сумбур" (Шпет); а Новицький стояв під великим впливом Фіхте і проявляв дуже незначний нахил до гегеліанізму. Вивчення цих праць без сумніву є потрібне, щоб зрозуміти зростання на Україні німецького ідеалізму взагалі, і гегеліянства зокрема. Вплив гегеліянства треба шукати також і в творах українського професора й письменника *А. Л. Метлинського*, що його чомусь так мало згадується. Особливої уваги заслуговує його праця "О сущности цивилизации и значение её элементов". Досить впливовим гегеліянцем на Україні був росіянин з походження, проф. історії *П. В. Павлов*. Не можна не згадати і про роботу українця гегеліянця *П. Г. Редькіна*. Найбільш продуктивним і найбільше означеним гегеліянцем на Україні був, безперечно, *С. Е. Гогоцький*, що йому Чижевський приділяє порівняно чимало уваги" [101, 428–429].

Досить побіжно торкаючись історії українського соціокультурного буття Середніх віків та Бароко, як-от зауважуючи, що "взагалі середньовіччя України досліджене дуже й дуже слабо", і підкреслюючи, разом із тим, постулат Д. Чижевського про встановлення сталого науково-культурного обміну "України з Європою" у XVII–XVIII ст., П. Демчук солідаризувався з визнанням автором "Філософії на Україні" його позитивного впливу на розвиток філософської думки у Києво-Могилянській академії та української професійної культури у цілому. У той же час, він постулював наскрізну для його українознавчого наукового пошуку тезу про дуже позитивний вплив на вітчизняну філософію і професійну культуру XIX ст. вчення Г. Гегеля: "Взагалі, уже з зовсім побіжного трактування гегеліянства на Україні стає очевидним факт великого впливу цієї філософської школи на духовнокультурне українське життя; вивчення цього періоду зараз постає перед нами, як одне з завдань праці нашої молоді філософської генерації" [101, 429]. Ця, не раз попередньо відзначена нами, виразно проєвропейська та, власне, германоцентрична ціннісно-ідейна визначеність світогляду П. Демчука-філософа, узгоджувана вченим із позначеною впливом ідей українського націонал-комунізму марксистсько-ленінською науково-дослідницькою позицією, послідовно виявлена ним і в статтях "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" й "Шевченко та його учителі філософії".

Постулюючи у першій з них важливу роль М. Зібера саме як українського вченого, а не просто науковця з Російської імперії, у популяризації та розроблянні історико-матеріалістичного вчення засновників марксизму – німецьких філософів К. Маркса та Ф. Енгельса, П. Демчук зосередив у другій центральну увагу на дослідженні ідейно-світоглядного впливу на Т. Шевченка німецьких наукової думки й культури Романтизму, у першу чергу наукової спадщини О. Гумбольдта. Відводячи у цій статті чимало місця дослідженню впливу на соціокультурне буття Російської імперії та, власне, російську професійну культуру ХІХ ст., вагомих здобутків науки і культури Німеччини, він наголосив на винятковому значенні з-поміж них саме вчення Г. Гегеля й, узагалі, всієї німецької класичної філософії у цьому процесі: "Росія того часу жила патріархальними передсудами. Тут найвище, в крайньому разі, могло проявити себе релігійне православне шелінгянство (по суті архіреакційне) братів Кіреєвських та Хомякова. Це була філософія російського капризного барина ... Правда, на сцену почали виходити тоді вже представники гегелівської школи, Белінський, Грановський, Станкевич, але в цілому філософії тоді в Росії ніхто не любив і ніхто нею особливо не цікавився ... Діалектика Гегеля хоч і мало зрозуміла по суті, стала містичним тираном, який примусив "русского человека спросить о смысле жизни и своей, и жизни своего народа" [122, 175–176].

Відзначаючи "героїчний ентузіазм", "з яким тоді люди брались за Гегеля", і, водночас, вказуючи на "всю ту наївність сприймання та розуміння Гегеля", що для "соціалістичного суспільства цілком ясно являється пережитим щаблем", П. Демчук спробував проілюструвати на прикладі саме Т. Шевченка, як чільного представника вітчизняних народної і професійної культур ХІХ ст., позитивний вплив на них німецьких науки й культури епохи Романтизму. Окреслюючи у цілому "соціально-класове середовище" й "ідейну атмосферу", у яких Кобзар – цей, за його словами, "геній" і "великий поет мислитель" "не тільки для свого часу, а й для всього дальшого розвитку не тільки свого народу, й людства в цілому", сформувався і жив, він ось як пояснив у цій характеристиці сутність українського народного світогляду: "А особливо український селянин епохи Шевченка

ішов по дуже вузькій простій, хоч і дуже важкій життєвій стежці. Він з малої дитини міг сам собі провістити свій шлях до смерти. Батьки, традиції, село, панщина накресливали йому готовий життєвий шлях ... У своєму світорозумінні, якщо навіть і про такий можна говорити, він не переходить границь свого села. Він вміє любити, вміє ненавидіти, вміє терпіти, вміє повставати, але він тільки не може думати над способом активної зміни сучасного та організацію нового" [122, 171–172].

Зауважуючи, що внаслідок такого "консерватизму" світогляду народу й "народня творчість українського народу того часу носить переважно ліричний характер", як-от: "не має ні глибокої драми, ні трагедії", "у своїх сентиментальних піснях мріє не про майбутнє, а плаче за минулим", а "в примітивних оповіданнях сміється" та "глузує з сучасного", тобто, "не переходить межі емоціонального", П. Демчук визнав "релігійні передсуди" за "найвище теоретичне оформлення" світорозуміння українського селянина". Критично оцінюючи потім у вступі до збірника своїх статей вітчизняну народну культуру як "перелогі темного, відсталого, обдертого, лахміттям нужди й горя обмотаного селянського життя", з "лірикою" "мохом відсталости приспаного "вишневого садку коло хати", він принципово заперечив наявність сформованої на засадах українського народного світогляду до ХХ ст. "української філософської дійсності". Зауважуючи у статті "Шевченко та його учителі філософії", що в ХІХ ст. "Україна тодішня" – це "було кріпацьке селянство", не враховуючи "паразитної кляси українофільських поміщиків", П. Демчук так надто критично оцінив стан розвитку тогочасної вітчизняної професійної культури у цілому: "Романтична література з дуже слабою внутрішньою потенцією і деякі історичні роботи оце вся форма вияву культурного життя України в цілому. Говорити у звичайному розумінні слова про українську науку того часу дуже важко" [122, 173].

Зазначаючи, що все це "ніяк не може служити відповідним ґрунтом" для розвитку вітчизняної філософії, якої "не було", бо, за виключенням Г. Сковороди, учення якого, як він пише, власне, "не знали", "ніяких філософських традицій Україна не знала", він підкреслив, що й "Шевченко не розумів значення Сковороди як філософа". Визнаючи Кобзаря за "найкращий вклад України"

та "трудящих українських мас" до "загальнолюдської скарбниці духовного розвитку" і наголошуючи, що "філософське значення життя Шевченка перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів", П. Демчук, фактично, і констатував цим лейтмотивом своєї статті ідею про Т. Шевченка – головну постать в історії вітчизняної народної та професійної культур, яка і стала символом їх синтезу й спільного плідного поступу. Наголошуючи, що філософія "може виявляти себе не тільки в сухих логічних формулах, а й у тонких поетичних складах", бо філософ і поет "говорять звичайно те ж саме", лише "філософ говорить силогізмами, теоремами", а "поет образами й картинами", він так пояснив своє бачення якраз філософського значення "Кобзаря": "Поезія Шевченка це велика поезія – дума життя й боротьби українського трудячого народу, поезія – дума, що як у фокусі відбиває в собі всі страждання, патос боротьби, всі надії, увесь культурний уклад українського народу, а тому не є просто поезія, а книжка, в якій треба шукати далеко глибших понять" [122, 170].

Виокремлюючи й досліджуючи у статті "Шевченко та його учителі філософії" вплив на "світорозуміння" Т. Шевченка, його культурфілософські погляди, головним чином, двох національних філософських традицій і, у цілому, світів професійних культур – російських і німецьких, кінця XVIII – середини XIX ст., П. Демчук виявив надто критичне ставлення до рівня розвитку тогочасних науки і культури Російської імперії. Виходячи зі свідчень їхніх відомих представників, наприклад В. Жуковського, В. Белінського та Д. Пісарєва, і спираючись на системний розгляд їх історії у працях відомих дослідників російської філософії й літератури, насамперед у дослідженнях: "Опыт философии русской литературы" (1909) Є. Соловйова-Андрєєвича, "А. С. Хомяков" (1912) М. Бердяєва та "Очерк развития русской философии" (1922) Г. Шпета, учений так у цілому оцінив загальний рівень цивілізаційного поступу Росії середини XIX ст.: "Тут панувало тоді занесене, поверхове, неглибоке західництво російського барства та напівварварське освітянство, що було духовною поживою російської літератури. Як найвище оформлення національної свідомости (?) пишався офіційно казенний націоналізм, який скоріше проявляв себе як догмати й практика бюрократичної влади, ніж оформлена суспільна ідеологія" [122, 173].

Обстоюючи думку, що в Російській імперії тоді "не було ще власне європейської культури у властивому розумінні цього слова", а її "тільки сліпо, вульгарно *наслідували*", П. Демчук доволі критично оцінив загальний стан розвитку російських філософських освіти, науки та культури першої половини ХІХ ст.: "Звичайно, що в такій Росії – не могло бути ніяких особливих стимулів для широкого філософського розвитку й нарешті не було відповідної до цього бази ... Сама російська література того часу стверджує крайню вбогість філософії в Росії" [122, 173–174]. Панорамно розглядаючи ідейно-світоглядні позиції провідників слов'янофільства та західництва – засади "релігійного православного шелінгіанства (по суті архіреакційного)" "братів Кіреєвських та Хомякова" й передові ідеї "плеяди російських гегельянців", як-от В. Белінського, він оминув увагою їхній вплив на філософські погляди Т. Шевченка. Водночас, відмічаючи засвідчене поетом його негативне ставлення до "університетських курсів філософії" О. Галіча і В. Григоровича, насамперед думку, що завдяки їх прослуханим ним курсам лекцій з історії філософії та теорії мистецтва він "відчуває антипатію до філософії та естетики", П. Демчук так пояснив її: "...Шевченко говорить не взагалі про філософію, а тільки про ту казенно-офіційну, яку викладали по тодішніх університетах, з одного боку, й про німецький ідеалізм, з другого боку..." [122, 178].

Посилаючись на критичне оцінювання Г. Шпетом наукової спадщини і постаті О. Галіча й стисло висвітлюючи основний зміст його праці "Історія філософських систем", він наголосив: "Що Шевченко не відкидає філософії взагалі, а тільки специфічну бездушну, схоластичну до повної мертвячини філософію Галіча, видно ще й з того, що він ще сприймав дуже радо "платонівську" філософію, яку подавав своїм академічним слухачам В. І. Григорович" [122, 180]. Водночас, П. Демчук висвітлив вплив на Т. Шевченка "філософії й естетики польського філософа-гегельянця" К. Лібельта з його "напівгегельянською та напівмесіаністично-слов'янською трактовкою" теорії мистецтва. Не виключаючи "певного хоч і незначного впливу" настанов праці "Естетика" К. Лібельта на естетичні погляди Кобзаря, вчений так у цілому визначив ставлення поета до творців німецької класичної філософії та згаданих їх апологетів: "Для Шевченка

філософія – німецький ідеалізм – мертвечина – бездушна метафізика це тотожні поняття ... Шевченко німецьку ідеалістичну філософію, яку він в загальному все-таки досить широко знав, рішуче відкидав за її метафізичність, мертвечину та спекуляцію" [122, 182–183]. Чітко констатує, як "незаперечний факт", "нелюбов Шевченка до німецького ідеалізму взагалі", й порушуючи питання про те, чи "Шевченко відкидав усе, що несла тоді з собою німецька культура, література, німецька наука", П. Демчук дав на нього негативну відповідь.

Заперечуючи припущення, що Т. Шевченко був "германофобом", він прямо наголосив: "Невже Шевченко просто ненавидів усе, що тільки німецьке й тому тільки, що воно німецьке, як це пробує дехто доводити, не розуміючи того, що це дуже примітивний, вульгарний, глибоко неправдивий по суті справи спосіб розуміння складної з інтелектуального боку природи Шевченка. Шевченко не любить, відкидає з різкою критикою німецьку ідеалістичну філософію і в той же час із великим ентузіазмом ставиться до інших проявів німецького науково-теоретичного думання. Ми вже згадували вище про захоплення Шевченка та його пошану до німця Гете й то не тільки, як до поета, але й як до мислителя. З тою самою пошаною ставився Шевченко й до Шіллера" [122, 183]. Припускаючи, що Кобзар, як це впливає "з усіх моментів у творах Шевченка", де "є згадка про Гете", "знав і любив Гете не тільки як поета, але й як великого мислителя", він вказав на "певну спорідненість поглядів цих двох великих мислителів", і планував вивчити "вплив Гете" на поета. Водночас, П. Демчук відзначив "значний вплив на філософське світорозуміння Шевченка" наукової спадщини, передусім натурфілософського вчення, О. Гумбольдта, першому у філософській думці УСРР системному розгляду якого і присвятив другу частину своєї шевченкознавчої публікації.

Висвітлюючи основний зміст наукового пошуку О. Гумбольдта – цього "знаменитого німецького ученого, дипломата, подорожника", "прихильника ліберальних ідей XVIII в." – "вільнодумця вольтерівського кшталту", і "у великій мірі пантеїста", який "був спеціалістом у всіх галузях науки" та, за Г. Геккелем, "одним з найбільших наших наймногосторонніших дослідувачів

природи", П. Демчук зосередив головну увагу на розгляді його праці "Космос". Оцінюючи цей головний підсумок майже сімдесятирічних спроб О. Гумбольдта "дати фізичний опис світу" – "картину світу" як "мальовничо-художнє представлення космоса", він охарактеризував його як "поезію науки" – "майстерне" й, водночас, "дуже легке змалювання природи в її всій сукупності". Визнаючи "Космос", у якому найповніше представлено "гумбольдтівське розуміння світу, природи, як невпинного розвитку", за ту "енциклопедію знання", яка допомагала Т. Шевченку поглибити і розширити його "загальні знання", П. Демчук наголосив, що якраз вона і сприяла "синтетичному оформленню" поетом "розуміння навколишньої природи й людей". Зауважуючи, що "суттєва тенденція в "Космосі" – це намагання "знайти взаємний зв'язок між явищами й законами природи", засадою чого є гумбольдтівське "глибоке знання історії філософії, історії культури", він відзначив її винятковий вплив на Т. Шевченка.

Підкреслюючи, що "з загальнонаукової літератури Шевченко особливо виділяв "Космос" і "майже ні однією книжкою так не захоплювався, як "Космосом", П. Демчук пояснив це так: "Беручи під увагу всю, так би мовити, філософську концепцію Шевченка, структуру його світорозуміння ... естетичні розуміння, легко можна зрозуміти, що у Гумбольдта Шевченко находив для себе ніби відповіді на ті питання, які його зворушували, питання, якими він жив" [122, 190]. Вбачаючи сутність впливу О. Гумбольдта на поета саме в визначальній ролі його "розуміння природи" у "науковому оформленні" такого ж "натурфілософського світорозуміння" Кобзаря, він узалежнив їх натурфілософії від учень досократиків. П. Демчук припустив і ймовірний вплив "Космосу" на культурфілософські погляди Т. Шевченка, як-от тлумачення ним проблеми національної культури: "Гумбольдт із великою любов'ю говорить про рідну мову, можна думати, що й в цьому разі Гумбольдт говорив "з душі" Шевченка, коли ми тільки візьмемо хоча б під увагу листування Шевченка й особливо його бланкування до брата Варфоломея писати до нього "по-своєму" ... Гумбольдт рішуче протестує проти випинання відношення одного народу над другим. Для нього всі народи є як і всі люди, рівні, однакові й найважливіше: всі вони родяться

"для свободи". Цілком ясно, що таким ставленням до рідної мови і свободи народів Гумбольдт тільки загостряв інтерес Шевченка до "Космоса"..." [122, 192].

Водночас, у ряді статей 1927–1931 рр. і лєнінознавчій праці П. Демчука доволі принагідно розглянуто і специфіку становлення соціалістичної "молодої української культури" як складової "соціалістичної культури" СРСР. Вирізняючи у соціокультурному бутті УСРР два основні виміри його формування – українські народну та професійну культури, він піддав у статті "VI-тий міжнародній філософський конгрес" і вступі до збірника своїх статей гострій критиці традиціоналізм першої з них, як-от прояв "релігійних передсудів" "селянської стихії" у вигляді "деяких випадків з "обновлюванням ікон". Заперечуючи будь-який "зв'язок з "потустороннім", учений прямо пов'язав у лєнінознавчій праці розвиток соціалістичної культури з популяризацією у СРСР філософської думки засновників марксизму й, водночас, учення Г. Гегеля: "Будувати соціалістичну культуру можна тільки на основі революційного марксизму, а нервом його і є матеріалістична діалектика, нерозривно, органічно зв'язана з діалектикою Гегеля. *Це ми повинні пам'ятати й знати, бо така наша дійсність з її невмолимими залізними законами.* Дальший розвиток економіки, соціології, літератури, природознавства і т. д., можливий тільки при методології діалектичного матеріалізму ... Матеріалістичне вивчення діалектичної логіки Гегеля мусить стати в нас живим гаслом, чимось органічно необхідним для загального росту нашої соціалістичної культури" [102, 29].

Надаючи чималого значення гегелівській філософії як важливому чиннику формування марксистського світогляду в громадян СРСР, передусім радянських науковців, не лише філософів, а й "економістів ... істориків, літераторів, природознавців", він чітко визнав "логіку Гегеля" за "границю", не перетнувши якої "ніхто не зуміє перейти до вищого ступеня науки та культури". Впадає в око те, що під час полеміки з Д. Чижевським у статтях "Білоемігрантська українська філософія" та "Неогегеліянство як зброя фашизму" щодо стану розвитку в УСРР філософських науки, освіти й культури, П. Демчук звернув чималу увагу на здобутки вітчизняної філософської думки у вивченні передусім творів саме

Г. Гегеля, а не засновників марксизму, Й. Сталіна та В. Леніна. Разом із тим, він визнав "ленінську філософію" за "найкращу духову зброю революційного пролетаріату за будівництво соціалізму, за нову культуру й науку": "Зі зростом культури й науки у нас, очевидно, зростатиме зацікавлення філософією і тоді, звичайно, потрібна буде якнайширша популяризація ленінської філософії поруч з її дальшим науковим розробленням ... Молода українська культура й наука, національна своєю формою, соціалістична своєю суттю, мусить теж в дальшій своїй розвитку переходити на вищий ступінь і загострити ту духовну зброю, яку революційному пролетаріатові заповів Ленін" [102, 116].

Постулюючи у статті "Білоемігрантська українська філософія" якісну відмінність вітчизняної філософської думки в УСРР від її спадщини й, у цілому, "минулого українського духовного життя", П. Демчук так визначив перспективи розвитку національної філософської традиції з націонал-комуністичної позиції: "Сучасна новітня українська філософія, що перед нею, власне кажучи, аж після Жовтневої революції широко розкрилися двері в світлу майбутність, може бути суто українською у своїй формі і разом вбирати, розроблювати, культивувати найкращі плоди людської думки, найвищі, найпрогресивніші досягнення міжнародної культури. А що найбільш науковою, найбільш прогресивною, революційною, найбільше свобідною філософією, найвищим оформленням розвитку вільної людини є марксизм-ленінізм, то й сучасна українська філософія може іти вперед і розвиватися на шляхові розвинення марксо-ленінської філософії; і тоді їй, звичайно, не треба шукати свого теоретичного обґрунтування в темних, аж надто тісних лабіринтах минулого українського духовного життя. Це, звичайна річ, не засуджує українську філософію на пасивне існування тільки як зверхньої форми; ні, далеко ні, бо перед українською філософією зараз, як ніколи раніш, розкрита широка можливість брати активну участь у творенні загальнолюдських цінностей міжнародної філософії ленінізму" [101, 424].

Приділяючи значну увагу ситуації у вітчизняній філософській думці як одній із головних ділянок розбудови соціалістичної культури, П. Демчук підбив підсумки аналізу останньої вже під час

кампанії його засудження на "філософському фронті" УСРР. Змушений доводити свою відданість сталінському режимові, вчений вдався до піднесеного відзначення його здобутків в радянському культурному будівництві: "Тракторне рало переорює старі перелogi темного, відсталого, обдертого, лахміттям нужди й горя обмотаного селянського життя. На ґрунті індустріалізації піднімаються нові й нові незчисленні загони висококваліфікованого пролетаріату, який в соціалістичному змаганні прокладає шлях техніки й культури, що на нім СРСР випередить техніку капіталістичного світу. На ґрунті суцільної колективізації йде остаточна ліквідація куркульства, як кляси. В боротьбі за соціалістичну перебудову села щезає лірика українського, мохом відсталости приспаного "вишневого садку коло хати", а натомість гримить могутній епос колгоспів. Немічний ерос похилого, тужливо розміяного соняшника розтав у потужній динаміці Донбасу. Вже гримить Дніпрельстан, що своїми залізними руками скував розгойдану, розбуялу самій собі ворожу стихію Дніпра, що в муті водоворотів терпіла свою долю. Крицевим перстнем гігантів-комбінатів упоясується *індустріалізована Україна*" [105, VII–VIII].

Цією характеристикою, із її підкреслено пафосно-декларативним стилем і надужиттям заідеологізованою офіційною радянською партійною суспільно-політичною термінологією, вчений почав розгляд у цій публікації констатованої ним "напруженої і нечуваної досі у людській історії могутньої боротьби між двома світами" – "капіталістичним і соціалістичним суспільством". Канва цього аналізу була схематично визначена П. Демчуком ще в статті "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" так: "Йде досі нечувана в історії гігантська напружена боротьба двох світів – соціалістичного і капіталістичного. Під крицевим керівництвом нашої Комуністичної Партії йде величезна соціалістична перебудова нашої країни. В патосі соціалістичних форм праці, ударництва, змагання й т. д. мільйони трудящих мас СРСР творять величний епос нового соціалістичного життя, нового суспільства" [113, 81–82]. Змушений, слідом за Й. Сталіним, постулювати це протистояння, він був присилуваний зректися, хоч і позірно, обстоюваного ще в статті "VI-тий міжнародній філософський конгрес" визнання неперехі-

дної цінності всієї "творчої культури людства" для соціалістичного суспільства й заперечити її значення для радянської культури. Вона, як і все соціокультурне буття СРСР, мала визначатись безумовно пріоритетним впливом російської національної культурної традиції, але ніяк не впливом німецької чи інших зарубіжних відповідних традицій, і бути заснованою виключно "на принципах діалектичного матеріалізму" "на послугу генеральній лінії партії".

3.2.5. Критичне аналізування П. Демчуком культурфілософських ідей в українській філософській і суспільно-політичній думці XIX – першої третини XX століття

Активно вивчаючи проблематику розвитку української культури та культурфілософські ідеї її провідних діячів, П. Демчук актуалізував ці два напрями формування вітчизняної філософії культури в галузі досліджень з історії українських філософської та суспільно-політичної думок у контексті розпочатої саме ним і В. Юринцем на "філософському фронті" УСРР у другій половині 20-х рр. XX ст. кампанії публічних критики та засудження українських філософських освіти, науки і культури у діаспорі. В центрі критичної уваги головних учасників цієї кампанії В. Юринця, П. Демчука і Я. Білика в 1928–1932 рр. опинились постать і науковий доробок провідного тогочасного представника вітчизняної філософської думки за кордоном Д. Чижевського, насамперед як автора перших комплексних досліджень з історії філософії в Україні. Висвітлюючи в цілому у першому розділі головні здобутки критичного розгляду основного змісту й методологічних засад праць Д. Чижевського "Філософія на Україні" й "Нариси з історії філософії на Україні" в статтях Я. Білика [18], П. Демчука [101] і В. Юринця [385], ми звернули окрему увагу на засудження ними культурфілософських настанов розробленої їх опонентом у цих двох монографіях концепції історії філософії України. Показово, що її засвоєння і популяризація стали під час сталінського "повороту" на "філософському фронті" СРСР одним із головних звинувачень на адресу цих трьох науковців.

Саме у статті "Білоемігрантська українська філософія" П. Демчука вперше в філософській думці УСРР було не лише здійснено системний критичний аналіз згаданої концепції на матеріалах праці "Філософія на Україні", але й комплексно досліджено засновки філософії культури Д. Чижевського. Водночас, у цій публікації було проведено побіжне – теж перше у філософській думці УСРР, дослідження культурфілософських поглядів ще одного провідного представника тогочасної вітчизняної філософської думки діаспори – І. Мірчука, на основі його статті "Про слов'янську філософію". На наш погляд, у статтях "Білоемігрантська українська філософія" та, частково, "Неогегеліянство як зброя фашизму", де підбито підсумки вивчення засад філософії культури Д. Чижевського, П. Демчук якраз і розробив основний складник актуалізованого ним третього українознавчого напрямку філософії культури на "філософському фронті" УСРР – критичний аналіз культурфілософських ідей у філософській думці української діаспори першої третини ХХ ст. У контексті розроблення в публікації "Білоемігрантська українська філософія" цього складника, учений, разом із тим, звернув доволі побіжну увагу на розвиток культурфілософських ідей в українській філософії ХІХ ст., як-от у працях провідних представників духовно-академічної філософії, у тому числі П. Юркевича.

Під час виконання в статті "Білоемігрантська українська філософія" першого в українській радянській філософії комплексного аналізу праці "Філософія на Україні", П. Демчук визначив ще один, розроблений у статті "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" – цій першій у філософській думці УСРР зіберознавчій публікації, складник третього українознавчого напрямку розвитку філософії культури в українській радянській філософії – критичне вивчення культурфілософських ідей в українській суспільно-політичній думці ХІХ ст. Уперше перевидаючи в УСРР, саме в українському перекладі, працю "Діалектика в її застосуванні до науки" М. Зібера разом із своєю передмовою до неї – статтею "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", у збірнику "Войовничий матеріяліст", П. Демчук, як ми це відзначили у першому розділі, дослідив у ній місце й роль М. Зібера в історії науки саме як "першого каменяра марксизму на Україні" й "першого пропагандиста та популяризатора марксизму на тери-

торії колишньої Росії". Виходячи у тлумаченні наукової спадщини цього знаного представника громадівського руху, на нашу думку, із виразно української націонал-комуністичної позиції, він оголосив не Г. Плеханова, а М. Зібера – українського вченого, "першим марксистом на Україні та Росії" і, власне, "першим справжнім марксистським філософом на всьому Сході Європи", і побіжно висвітлив його культурфілософські ідеї.

Одним із показових свідчень такої узгодженості, нетрадиційної для радянського марксознавства, точки зору П. Демчука із поглядом на це питання ідеолога політики українізації М. Скрипника є, на наш погляд, наступне позитивне оцінювання його помічником Г. Овчаровим публікації "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса": "Стаття П. Демчука особливо цінна тим, що доводить, що діалектичний та історичний матеріалізм на Україні має історію глибшу, ніж звичайно досі уявлялося; це автор доводить, розглядаючи Зібера, як "дійсно першого провідника ідеї історичного матеріалізму на Україні". Стаття Демчука має інтерес не лише для історії філософії на Україні; вона, крім цього, сприяє встановленню істини про історичне коріння діалектичного матеріалізму і в Росії – оскільки в розвитку марксизму в Росії Зібер теж посідає значне місце. Автор виступає проти невірної по суті тенденції, що встановлювала в російській літературі ігнорування значіння Зібера в історії марксистської філософії в Росії" [227, 228]. У своїй зіберознавчій публікації П. Демчук згадав та піддав критиці ряд радянських дослідників життя й творчості М. Зібера, у тому числі широковідомого тоді в СРСР і, разом із тим, офіційно засудженого провідниками ВКП(б) та КП(б)У за "заперечення національної культури в умовах пролетарської диктатури" і, у цілому, "великодержавний російський шовінізм", В. Ваганяна.

Указуючи на те, що якась "іраціональна мовчанка мертвою стіною закриває нам цю величну фігуру першого марксиста на Україні та Росії, що ним, безперечно, був Зібер", він зауважив: "Але чим же пояснити тоді замовчування, зменшування ролі Зібера, недооцінювання, просто таки нехтування його у марксистів Орловського, Товстухи, Ваганяна та інших? Цей факт особливо прикро виступає на фоні того загального признання, що

його освідчували Зіберові такі класики марксизму, як Плеханов та Ленін. Ми думаємо, що причина тут криється ніде інде, як тільки у повній неознайомленості з працями Зібера тих авторів, що беруться про нього писати ... Тимчасом кожен об'єктивний дослідник, який хоч би з мінімальною дозою серйозності підійшов до вивчення історії розвитку марксистських ідей в Росії, і зокрема на Україні, чи схоче він, а чи ні, на своєму шляху конче зустрінє Зібера, цього справжнього велетня громадського життя 70-х років ... Пам'ять про Зібера мусить стати власністю широких трудящих мас нашої країни, бо Зібер, це перший пропагандист та популяризатор марксизму на території колишньої Росії" [110, 3–4]. Водночас, П. Демчук закинув відверту недооцінку і, в цілому, ігнорування визначної ролі М. Зібера Д. Чижевському в публікаціях "Білоемігрантська українська філософія" і "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", проводячи, на наш погляд, виразну паралель між ним та ученими СРСР як критиками М. Зібера.

Виходячи, за його ж словами, із "загального плану праці" "товариства "Войовничий Матеріаліст України" – "по лінії розроблення матеріалів до історії розвитку матеріалізму на Україні", в своєму зіберознавчому пошуці, він проводив його напередодні так і не скликаного в Харкові в 1930 р. I Всеукраїнського філософського з'їзду. Згідно з проспектом "Порядку денного" цього з'їзду [313], українознавчий доробок П. Демчука був, вірогідно, цілеспрямовано розроблюваним до цієї події вагомим складником здійснюваної ученим та його колегами-філософами з УІМЛ: Я. Біликом, В. Берковичем, В. Бойком, С. Семковським, В. Юринцем, і рядом відомих літературознавців УСРР, програми з вивчення філософських і соціологічних ідей і вчень Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка, М. Драгоманова та багатьох інших визначних представників українських науки й культури XVIII–XX ст. Спираючись у своїх наукових пошуках на засади, як правило, марксизму-ленінізму, ці науковці розглядали життя та творчість згаданих персоналій крізь призму ідей українського націонал-комунізму, однаково критичного й до "великодержавно-російського націоналістичного", і до "українського націоналістичного" "ухилів". Засуджуючи В. Ваганяна та його колег, які "завжди

приписували Зіберові "однобокiсть", учений наголосив на тому, що "iсторичну постать" треба цiнувати "в рямцях iсторичної дiйсности i, щонайважнiше, iсторичної *можливостi*".

Обрання П. Демчуком для розгляду наукового доробку М. Зiбера було, на наш погляд, зумовлено не лише українською націонал-комунiстичною свiтоглядною позицiєю вченого, але i його, не раз згадану нами, доволi чiткою й послiдовною, приховуваною ним пiд зовнi радянською захiдноєвропейською – германоцентричною за її характером, цiннiсно-iдейною зорiєнтованiстю. Вбачаючи в фiлософiї саме нiмецьких засновникiв марксизму – К. Маркса й Ф. Енгельса, основу марксизму-ленiнiзму як "всезагальної, всеобсяжної теорiї" – "нашої науки про будовання пролетарської держави", зокрема i про "творення нової культури", "будовання соцiялiзму" в цiлому, П. Демчук уперше в фiлософській думцi СРСР вiдверто та смiливо висловився про визначну роль українського "буржуазного" науковця – "надхненника" "українофiльського соцiялiзму" М. Зiбера, як "першого проповiдника iдей iсторичного матерiялiзму на Українi" й, по сутi, в усiй Росiйській iмперiї. Указуючи на винятково важливий вплив наукового пошуку М. Зiбера на плеханiвське культурфiлософське вчення, вiн узалежнив його формування вiд сприйняття Г. Плехановим iсторико-матерiялiстичної концепцiї, значною мiрою, за посередництва М. Зiбера: "Саме Зiбер був для Плеханова, як це правдиво пiдкреслює т. Рязанов, так би мовити, першим посередником в ознайомленнi з iдеями матерiялiстичного пояснення iсторiї – а не Бакунiн, як це вважає Ваганян" [110, 6].

Пiдкреслюючи, що "крiм своїх економiчних праць, Зiбер працював також i в галузi соцiологiї та фiлософiї", найкращим свiдченням чого якраз i є його стаття "Дiялектика в її застосуваннi до науки", П. Демчук вказав, що її автор "дуже талановито i яскраво" з'ясовує i популяризує "основнi принципи матерiялiстичного трактування iсторiї". Наголошуючи, що "*не Плеханов, а тiльки Зiбер перший пiднiс прапор марксизму*" – "*наукового марксизму в Росiї i на Українi*", "дуже талановито i яскраво" пропагуючи "думки Енгельса що до пояснення людської iсторiї, як iсторiї класової боротьби" тодi, коли Г. Плеханов був ще "*дюрiнгiянець*", вiн так з'ясував культурфiлософську позицiю автора "Дiялектики в її застосуваннi до науки": "Зiбер, хоча й визнавав iдеї класової

боротьби, як рушія розвитку людської історії, пропагував ідеї класової боротьби, – щоби́льше, сам, як надхненник, так би мовити, "українофільського соціалізму" того часу, навіть у національній боротьбі підкреслював чисто класові основи, – але він все таки *не розумів ідеї гегемонії пролетаріату в соціалістичному визвольному рухові*. Він не прийняв і не пропагував ідею доконечности диктатури пролетаріату, що її Маркс у той час уже так чітко сформулював теоретично, а тому Зібер, безперечно, не дав пролетаріатові своєю наукою, своєю роботою тієї кріпкої духовної сили, в такім розумінні, як дав дещо згодом Плеханов, і особливо Ленін. Зіберова діяльність – це, певна річ, тільки перший ... піонерський місток до марксизму – місток з багатьма недоймитками. Але недоймитки Зібера, це данина своєму часові; цю данину, як знаємо, сплатив і сам Плеханов" [110, 12–13].

Паралельно з аналізуванням у 1928–1929 рр. філософських ідей М. Зібера і Т. Шевченка, свідченням чого є заявлений ним на I Всеукраїнський філософський з'їзд по секції історії філософії на Україні виступ "Філософсько-соціологічні погляди Шевченка", П. Демчук звернув тоді ж увагу й на науковий доробок філософів діаспори, зокрема на розгляд явища "національної філософії" у статті "Про слов'янську філософію" І. Мірчука. Доволі неоднозначно оцінюючи постать її автора – цієї, за його словами, "однієї з досить галасливих філософських постатей білої еміграції", яка хоч і виявляє "деяку філософську ерудицію", але для "теоретичного обґрунтування якнайреакційніших, назадняцьких ідей", П. Демчук, разом із тим, так само оцінив і його доробок 20-х рр. ХХ ст. Виразно позитивно висловлюючись про дві розвідки І. Мірчука – "Петро Лодій і його переклад *Elementa Philosophiae* Бавмайстера" й "Українська філософська бібліографія за останні роки", він, проте, звернув критичну увагу на статтю "Про слов'янську філософію" – спробу "дати специфічну характеристику слов'янської філософії, її сучасности, та накреслити перспективи на майбутність". Констатуючи бажання І. Мірчука надати "моральне оправдання існуванню національної філософії взагалі", "не бентежачись", що остання "в наших часах носить явно реакційний, мілітаристичний характер", П. Демчук зауважив: "Отже, явне й недвозначне признание, що нині т. зв. "національна" філософія є одверте зняряддя імперіялі-

зму, що нині в повному розумінні слова "національну" філософію себто по суті націоналістичну творять фашисти" [101, 438].

Зауважуючи, що І. Мірчук відверто "розписується в банкрутстві та незначності слов'янської філософії", а за "одну з основних до цього причин" приймає "брак філософських традицій" та зв'язку з минулим у слов'ян", він піддав цю тезу, у світлі роздумів про вітчизняну філософську традицію в Російській імперії, гострій критиці з позиції українського націонал-комунізму: "І справді, дійсна філософія може розвиватися тільки на базі широкої народньої культури та цивілізації. При різних деспотах Палкіних могла існувати тільки філософія городового" [101, 439]. Водночас, як філософ-марксист, П. Демчук піддав критиці визнання автором статті "Про слов'янську філософію" "релігійності філософії" за типову рису російської і, в цілому, слов'янської філософської думки, як і вбачання ним їх "негативної риси" у "політично-публіцистичній діяльності", так оцінюючи позицію І. Мірчука з цього приводу: "...він проти "політичності" філософії ... сам є поборник "чистої метафізики" і в своїй "ягнячій" білоемігрантській "наївності" уважає, що метафізика може бути аполітичною. З другого боку, він підкреслює якраз нібито практичність слов'янської філософії" [101, 439]. У центрі уваги вченого, однак, опинились визнані ним за ознаку "національної обмежености" І. Мірчука та піддані гострій критиці його роздуми про місце та роль філософських традицій Західної Європи у історії українських філософських освіти, науки і культури.

Як український націонал-комуніст та, разом із тим, і учений-марксист, П. Демчук не погодився із тією думкою автора статті "Про слов'янську філософію", що "філософія у слов'ян має зовсім відмінні від західно-європейського думання тенденції, а в дальшому ході й інакше обличчя", а "змагання слов'ян прищепити західно-європейські філософські напрямки на слов'янському ґрунті" є "цілком фальшиве". Відкидаючи його тезу, що "кожний слов'янський нарід мусить сам собі створити програму дальшої праці" – "знайти те поле діяльності, що найбільше відповідає його характерові", як-от пошук українцями "самих себе" "в народній філософії", вчений засудив культурфілософське бачення І. Мірчуком специфіки української ментальності: "Крім отакого "світлого" вигляду на будучину українського народу, автор при-

писує ще йому ту особливу рису, специфічність, що, мовляв, "українська психіка має виразно егоцентричний характер" ... Це нагадує нам "теоретичне оформлення" боротьби проти більшовиків, коли говорилося, що мовляв, "українець – індивідуаліст, а тому не буде комуністом і так саме не палитиме панські економії" [101, 440]. Наголошуючи, що "з фактичного погляду" всім "балачкам про слов'янську філософію" І. Мірчука "та сама ціна, що й балачкам про панславизм та слов'янське братство", П. Демчук навів підсумкову критичну оцінку культурфілософської позиції автора статті "Про слов'янську філософію".

Визначаючи у її світлі своє бачення перспектив розвитку в УСРР вітчизняної філософської традиції, він зазначив: "Пан Мірчук уважає характери народів за щось постійне, незмінне, що існує "поза часом і простором", і одному народові приписує таку, а другому іншу філософію – "на віки вічні". Треба бути просто таки неуком, щоб уявити собі, що характерною рисою російської філософії, за часів і царату Романових, і диктатури пролетаріату, конче мусить бути антиінтелектуалістичний інтуїтивізм та ірраціональний містицизм. А для українського народу, наприклад, хоч би "чумацькі думи", а для поляків – містицизм! Автор так захопився, мабуть, "месіянством" Пілсудського, що на його основі береться будувати закони розвитку майбутности польського народу ... Відірвана від здорового, питомого українського ґрунту, білоемігрантська філософія, як і вся їхня так звана "наука", є бліда – рахітна, нежиттєвова; бо тільки та філософія й наука, що є знаряддям виховання та культурного зростання широких мас українського народу, може бути живою, творчою і цілковито українською" [101, 440–441]. Виявлена П. Демчуком під час цього аналізу явна подвійність ідейно-світоглядної позиції, а саме намагання узгодити тяжіючи, певною мірою, до компромісу з ідеями І. Мірчука свою українську націонал-комуністичну позицію із класовою марксистсько-ленінською, знайшла значно яскравіший вияв у межах дослідження вченим культурфілософського вчення Д. Чижевського.

П. Демчук недвозначно постулював у трьох статтях: "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", "Білоемігрантська українська філософія" і "Неогегеліянство як зброя фашизму", – своє, уже не раз згадане нами, досить критичне ставлення до Д. Чижевського як

"українського підголоска європейського фашизму" й "гетьманського придворного філософа". Використовуючи науковий доробок автора "Філософії на Україні" в контексті приховуваного ним полемічного діалогу з мислителями діаспори як український націонал-комуніст, він, разом із тим, піддав системній гострій критиці, як марксист-"діалектик", культурфілософські ідеї Д. Чижевського з двох перших розділів згаданої праці – "Проблема національної філософії" й "Проблеми історії української філософії". Їхній основний зміст, доповнений і висвітлений у двох перших розділах – "Філософія і національність" та "Український народний характер і світогляд", праці "Нариси з історії філософії на Україні" Д. Чижевського, став згодом об'єктом пильної уваги авторів публікацій "Український філософський фронт" В. Юринця та "Філософія українського фашизму. Про працю Дм. Чижевського "Нариси історії філософії на Україні" Я. Білика. Як і вони, П. Демчук передусім критично розглянув культурфілософські постулати автора "Філософії на Україні" – про "роль націй в історичному розвитку філософії" та "український народний характер і світогляд".

Виходячи з марксистської ідеї, що, аналізуючи "філософію якогось періоду, якогось суспільства", треба "вивчити його економічну структуру, його суспільно-клясові відносини в історичному розвиненні", він, у першу чергу, так, у цілому, висвітлив власне бачення "проблеми національної філософії": "Як знаємо безпосереднім стимулом утворення так званої "національної філософії" була *Kriegspsychologie*. Відомо, що німці (як-от В. Вундт та Г. Коген) певним часом узялися писати про те, що, мовляв, німецька філософія – це найвищий продукт розвитку людської думки взагалі; але надто війна змусила вірних філософських душеприкажчиків вітчизного імперіалізму дошукуватися "*вищости*" своєї рідної філософії. Так робили й італійці (особливо Руджієро), і англійці (W. R. Sorley, і т. д.) – усі почали на скору руч шукати у своїх націй "більшої" та "вищої" філософічності. Суть так званої національної філософії полягає в тому, що вона "знаходить" (?) у своїй нації такий якийсь спеціальний уклад думання й творчості, філософський характер, що є *притаманний* тільки даній нації, отже, робить її відмінною – зви-

чайно, вищою, проти інших і т. д. Безперечно, з погляду так званої національної філософії, визнання клясової боротьби, клясового характеру національної філософії, це є "кривда філософії" [101, 421–422].

Зауважуючи, що "національна філософія" "шукає в своїй нації якоїсь "одвічної істини", але "ніяк не бачить, що кожна філософія, це тільки більше чи менше витончена, ніжна, уміла апсilla – прислужниця", до того ж певної "соціальної кляси", П. Демчук відзначив властиву, на його думку, Д. Чижевському двозначність у тлумаченні явища "національної філософії": "Цікаво відзначити, що навіть *сам* Чижевський не цілковито може погодитись з "науковими" тезами національної (власне, націоналістичної) філософії і підкреслює деяку міжнаціональну спільність філософського мислення ... Чижевський кидає, між іншим, таку фразу: "філософія, як самоусвідомлення людством своєї культурної творчості, *відбиває у собі зміни в усіх сферах культури*" ... Чижевський ось-ось уже крутиться біля визнання соціальних перемін у суспільстві, але не хоче признати клясової боротьби, як основного носія цих соціально-культурних перемін. Він не може признати цього, як вірний прислужник сучасної реакційної філософії. Він краще житиме яловим життям у глухому куті творчого безсилля, ніж перейде на шлях визнання цієї сутонаукової думки; краще разом із своїми господарями блиматиме філософським каганчиком по різних роздоріжжях і шукатиме містичного "Абсолютного" (неодмінно з великої літери!), дарма що й сам є *свідомий*, що це обман!" [101, 422].

Не вдаючись до глибшого дослідження розгляду автором "Філософії на Україні" "раціоналістичного" та "романтичного" поглядів на націю і його тези, що всі нації є обмеженим та однобічним розкриттям людського ідеалу, П. Демчук, водночас, приділив суттєву увагу тлумаченню Д. Чижевським "проблеми історії української філософії": "Насамперед Чижевський зазначає, що до питання історії української філософії не можна підходити з тим самим критерієм, як до інших філософій: "по-перше, Україна ще не мала ні одного "великого філософа", що його думки увійшли б, як неодмінний складовий елемент, в еволюцію світової думки;

по-друге, значний період часу українське культурне життя було придушене і українські сили знаходили працю лиш на національно чужому культурному полі. З першої причини – історик української думки має справу з матеріялом, в яким лиш *неясно, нерізно*, виявляються якісь своєрідності українського духу, з другої причини – матеріял дослідження важко обмежити точно, бо історія духового життя України зв'язана з історією духового життя сусідніх слов'янських та й не слов'янських народів" ... Чижевський гадає, що поки на полі української філософії не з'явиться якийсь, так би мовити, великий філософ, чи то геній, доти минуле української філософії лишиться невиясненим" [101, 423–424].

Так формулюючи сутність роздумів Д. Чижевського на цю тему і визнаючи це за "в корені невірну поставу питання", хоч автор "Філософії на Україні" і "намагається висловити формально нібито "правдиві" думки", П. Демчук відзначив три його "помилки". Коментуючи наведену Д. Чижевським у цій праці узагальнюючу характеристику "українського національного типу" – "психічного укладу українця", самим автором "Філософії на Україні" визнану за гіпотетичну, він зазначив: "*Перша помилка* лежить ось у чому: автор гадає, що існують взагалі якісь автаркічні національні духи, національні характери – постійні, однакові й незмінні за всіх часів і при всіх умовах – і що вони знаходять собі вияв у суто-національній філософії" [101, 424]. Отак у цілому критично оцінюючи тезу Д. Чижевського про зумовлені "певним психічним укладом нації" "надісторичні елементи" "народного світогляду", він, однак, чомусь оминув увагою визнання автором "Філософії на Україні" існування "історично-зумовлених елементів" згаданого світогляду, що змінюються, зокрема під впливом інших національних культур. Чітко заперечуючи тлумачення Д. Чижевським явища "національна філософія", П. Демчук постулював попередньо розглянуту тезу про принципову відмінність специфіки розвитку філософської думки УСРР від вітчизняної філософської традиції: "*Друга помилка*: українська філософія може зараз розвиватися і бути *власне* українською, не шукаючи абсолютно ніяких духовних коріннів у минулому українського духовного життя" [101, 423].

На противагу автору "Філософії на Україні", він висунув ідеал "новітньої української філософії", яка буде "суто-українською у своїй формі" та вестиме активний міжкультурний діалог "на шляхові розвинення марксо-ленінської філософії". Вбачаючи третю помилку Д. Чижевського в тому, що він "забуває про клясовий характер кожної т. зв. національної філософії", П. Демчук пояснив своє бачення явища "національна філософія": "Кожна національна філософія є якраз тільки *так звана* національна, бо в дійсності кожна суспільна кляса має свою власну філософію, і розвинення кляси є zarazом і розвинення її філософії, себто теоретичного оформлення її боротьби, її змагань. Оскільки національне визволення взагалі, і відродження України, українського, щільно зв'язане, знаходить своє фактичне обґрунтування в пролетарській революції, а майбутнє України, українського народу в найширшому розумінні слова, щільно зв'язане з перемогою революційного пролетаріату та будівництвом соціалізму, остільки й дальший розвиток української філософії є щільно зв'язаний із розвитком ленінізму, як найвищим теоретичним оформленням боротьби й перемоги революційного пролетаріату. Маючи за вихідний пункт таке ставлення справи, ясною стає й сама можливість вивчення філософського минулого України, не чекаючи, поки з'явиться другий Скворода. *Та цього не розуміє і, як білий емігрант, не хоче й не може розуміти Чижевський*" [101, 424–425].

Виходячи з ідеї "марксівського розроблення історії філософії на Україні" та вказуючи, що "давати історію розвитку філософії на Україні" – це "давати історію розвитку економічних та політично-соціальних відносин на Україні", вчений засудив "еклектичну методу" Д. Чижевського, проте, водночас, так неоднозначно оцінив його науковий пошук: "Цікаво, що, не зважаючи на всю свою "принципіальність" та засади "національної філософії", Чижевський не пішов у своїй роботі ніби натуральним для нього шляхом, не пустився вишукувати в темряві й хаосі взаємного перехреснування, між різними "духами" різних націй, що панували в різні часи на Україні, десь там, у кутику захованого *специфічного* (а це ж суть "національної" філософії!) українського "душка"; навпаки, він зрозумів, що його дослід мусить іти по лінії вивчення історії

філософії на Україні взагалі, а не специфічно-української "національної" філософії. Звичайно, в такій поставі вивчення історії філософії на Україні стає куди складніше, ніж це здається на перший погляд. Але всієї складності цього питання пан Чижевський не зрозумів. Без детального вивчення економіки, політики, соціальної та духовної культури (в цілому, як і в деталях) ніяк не можна вивчити історію філософії на Україні, яка ще до того є філософією різних схрещувань, різних впливів інших сусідніх народів та держав" [101, 425–426]. Цей висновок П. Демчука згодом піддав критиці Я. Білик, який зауважив, що "філософія на Україні" у Чижевського не є філософія "взагалі", а "все ж таки відбиває особливості українського національного духу".

Розвиваючи цю тезу, він наголосив: "Оскільки кожна нація є носій своєрідних форм абсолютної правди, вона з неминучістю на думку Чижевського, мусить мати і свою філософію, що повинна виявляти дух своєї нації. Чижевський зовсім не відкидає українського "національного духа", що про нього згадує т. Демчук ... Вся 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" [18, 202]. Імовірно, як цей закид, так і всі інші звинувачення П. Демчука в подільній культурфілософській позиції Д. Чижевського, проминаючи їх політичний підтекст, відображають відзначене нами подвійне ставлення вченого до українознавчого доробку автора "Філософії на Україні". Принциповою відмінністю його розгляду П. Демчуком, порівняно хоча б з Я. Біликом, є не політично вмотивоване безапеляційне засудження концепції Д. Чижевського як "філософії українського фашизму", а тільки її критика як безумовно помилкової з погляду марксизму, але частково придатної, як "фактичний матеріал", для радянської науки. Показово, що раз-по-раз засуджуючи, як неприйнятні для останньої, "суто-антирадянську" ідейно-світоглядну позицію автора "Філософії на Україні" та "безпринципний еkleктизм" його методології, П. Демчук, водночас, не раз виявляв завуальоване радянською політичною риторикою вибачливе ставлення до них.

Беручи під сумнів повну згоду Д. Чижевського з "тезами національної філософії" і вказуючи на його наближення до "визнання соціальних перемін у суспільстві", вчений зауважив, що автор "Філософії на Україні" інколи навіть "показує ніби в дечому вірне розуміння Гегеля", хоча і відкинув тлумачення Д. Чижевським розвитку філософії як самоусвідомлення "містичного "Абсолютного". Як і автор "Філософії на Україні", П. Демчук також визнав існування "національних філософій", зокрема української, причому, як марксист та, водночас, український націонал-комуніст, він то заперечував її існування до ХІХ ст. у статті "Шевченко та його учителі філософії", то, всупереч цьому, прямо зазначив у публікації "Білоемігрантська українська філософія", що "історія філософії на Україні не така вже бідна" – "не так дуже бідніша, наприклад, від чеської, навіть польської". Визнаючи, з одного боку, винятково важливу роль впливу світових, у першу чергу – західноєвропейських філософських науки, освіти й культури, на вітчизняну філософську традицію від Середніх віків до модерну, вчений, водночас, був змушений дистанціюватись від неї, як філософ-марксист, і пов'язувати її становлення, як власне наукової, і розквіт саме з марксизмом-ленінізмом. Активна актуалізація П. Демчуком цієї проблематики й розвиток українознавчого вектору його наукового пошуку і виявились одними з головних підстав проведення у 1931–1935 рр. в УСРР кампанії офіційних критики та засудження П. Демчука.

3.3. Наукові здобутки П. Демчука як об'єкт критики й засудження в УСРР: 1931–1935 роки

Постать П. Демчука, як одного з, разом із В. Юринцем, провідних представників "філософського фронту" УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., і, у той же час, головних вітчизняних апологетів А. Деборіна, і, відповідно, весь його науковий доробок, включно з розглянутими вище здобутками культурфілософського пошуку,

опинились за епохи реконструкції у центрі критичної уваги багатьох колег ученого – філософів СРСР. Упродовж 1931–1935 рр. в УСРР тривала розпочата з негласної санкції ЦК КП(б)У кампанія офіційних критики та засудження П. Демчука як "меншовикуючого ідеаліста", активну участь у якій брали чимало його співробітників з УІМЛ, а потім ВУАМЛІН, і, у цілому, із "філософських фронтів" УСРР і РСФРР, передусім: П. Абдула, О. Бервицький, Ф. Беляєв, О. Васильєва, А. Кушик, М. Логвин, О. Мілославін, М. Мітін, М. Уральцев, М. Шовкопляс, і ряд інших. Разом із тим, помітний внесок до цієї кампанії і, водночас, до кампанії критики й засудження в УСРР В. Юринця, зробили, крім П. Постишева й О. Шліхтера, також і партосередок КП(б)У філософсько-соціологічного відділення УІМЛ і редколегії журналу "Прапор марксизму-ленінізму" і газети "Комуніст". Розпочата якраз під час "філософського диспуту" в УІМЛ у січні 1931 р. у виступах М. Мітіна й філософів УСРР, кампанія публічної дискредитації П. Демчука як ученого тривала до 1935 р. і пройшла, на наш погляд, три етапи: 1) перший (січень 1931 – січень 1932), 2) другий (червень – липень 1933), 3) третій (січень 1934 – березень 1935).

Розглядаючи їх усі за характером як етапи "партійно-філософських" критики і засудження П. Демчука в УСРР, бо в цій кампанії, крім, переважно, власне філософів, були активно задіяні партосередки КП(б)У в УІМЛ, а згодом ВУАМЛІН, і представники Політбюро ЦК КП(б)У, ми бачимо її основний зміст у публічному дискредитуванні П. Демчука як ученого в спосіб звинувачення його в ряді надуманих "антирадянських" ухилів і зрад – від "меншовикуючого ідеалізму" й "контрреволюційного троцькізму" до "націоналізму" та "фашизму". Кампанії офіційних критики й засудження в УСРР В. Юринця та П. Демчука, як і численні інші замовні політичні справи проти визначних представників української інтелігенції в УСРР, насамперед справи "Спілки визволення України" та "Українського національного центру", ініційовані напередодні й під час епохи сталінської реконструкції, чи доби "перших п'ятирічок" 30-х рр. ХХ ст., мали за головну мету утвердження тоталітарно-

го режиму Й. Сталіна в СРСР шляхом здійснення внутрішньої політики масового антинародного терору. Публічна дискредитація В. Юринця та П. Демчука була покликана "викрити" цих і всіх інших "меншовикуючих ідеалістів" УСРР із метою ліквідування "деборіанства" в СРСР та отримання додаткових підстав для публічної дискредитації экс-наркома освіти УСРР М. Скрипника та згортання в УСРР у 30-х рр. ХХ ст. політики українізації.

Окремі учасники кампанії критики та засудження П. Демчука звернули певну увагу й на основні напрями його культурфілософського пошуку, як-от вивчення культурфілософських ідей і вчень "буржуазних" учених. Посилаючись на накинтий П. Демчуку і підтриманий ним потім у статті "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" (1931) закид, що він є "*рупором деборіанщини на Україні*", зокрема й апологетом "ідеалістичного цінування Гегеля", критики ученого, передусім О. Бервицький, трансформували цю тезу в звинувачення П. Демчука в обґрунтуванні неогегельянства, саме як "філософської зброї войовничого фашизму" – "*войовничого українського фашизму*", і його філософії культури. Перед тим, як остаточно визначити та пред'явити П. Демчуку це, на нашу думку, вирішальне "політично-філософське" звинувачення на його адресу, організатори цієї кампанії здійснили під час її першого етапу, за посередництва низки учасників "філософського диспуту" в УІМЛ у січні 1931 р., як-от Р. Левіка й, головним чином: Е. Штейнберга, О. Мілославіна, Ф. Беляєва, та М. Іваненка, – сплановану спробу закидання П. Демчуку, як і, у першу чергу, В. Юринцеві, ідейної підтримки А. Деборіна й теоретичного розроблення "меншовикуючого ідеалізму" на "філософському фронті" УСРР. Усі ці закиди знайшли продовження в ряді публікацій їхніх колег-філософів, розтиражованих, що показово, у виданнях ЦК КП(б)У.

Відзначимо з них статті: "За рішучий поворот на українському філософському фронті" (1931) М. Логвина в журналі "Більшовик України" та "Проти скочування на ідеалістичні позиції гегеліянства" (1931) І. Воробйова, Е. Штейнберга, А. Кушика, М. Уральцева і С. Долгого в газеті "Комуніст", і вміщену в "Більшовику України"

резолуцію "Про стан та завдання на філософському фронті" (1931) бюро партосередку КП(б)У філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, затверджену "від бюро партколективу УІМЛ". Одним із відгомонів цих подій був їхній побіжний розгляд у виступі "Богданівщина" (1931) В. Коряка в Інституті літератури ім. Т. Шевченка, який є, водночас, полемічною відповіддю В. Коряка на критику П. Демчуком тлумачення ним феномену філософії як такої. Водночас, у центрі нашої уваги постали присвячені цим подіям два публічні виступи П. Демчука: промова на "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р. і стаття "На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)", у першому з яких він вдався до гострої полеміки із своїми опонентами. Якщо в доповіді голови делегації "філософського фронту" РСФРР М. Мітіна, присвяченій критиці "деборінців", прізвища В. Юринця та П. Демчука були згадані лише наприкінці у контексті вимоги "викрити й дати бої усім ідеалістичним", "ревізіоністським" "механістичним помилкам" і на "філософському фронті" УСРР, то у виступах Е. Штейнберга, О. Мілославіна, Ф. Беляєва та М. Іваненка цей заклик уже дієво розроблявся.

Вказаним промовама передував виступ П. Демчука, присвячений, у основному, критиці "деборінщини" і, у тому числі, самокритиці та засудженню наукових поглядів "механістів", передусім С. Семковського. Вказуючи на те, що "поворот на філософському фронті" СРСР є "проявом дальшого розвитку теорії лєнінізму", а "старе філософське керівництво, деборінська група", виявилось "гальмом" "замість активного керування боротьбою за здійснення лєнінського заповіту, генеральної лінії нашої партії", він засудив "деборінщину" як "поворот до старого" – "викривлення, відсунення марксо-лєнінської філософії на неправильні рейки". Водночас, П. Демчук рішуче виступив проти "засудження всієї попередньої роботи" "деборінської школи" на цьому диспуті, чітко наголошуючи, що її "боротьба проти механістів провадилась правильно", хоча й "не з тих висот, з яких треба було за заповітом Лєніна", й відверто закидаючи колегам кон'юнктурне ставлення до А. Деборіна та всієї його школи у 20-х рр. ХХ ст.: "Так, я заявляв, що я деборінець, а ви мені плескали в

долошки. Я злочин зробив, а ви підбурювали ... всі ми були деборінці і трактувати так, що ми тоді ними не були, це не розуміти розвитку теорії діалектичного матеріалізму" [103, 126]. Удаючись до реабілітації свого наукового реноме як "меншовикуючий ідеаліст", який, водночас, "бив всі елементи, які весь час сиділи на організмі діалектичного матеріалізму", він принагідно вказав на власні "помилки" і "хиби".

Згадуючи взагалі свої "великі помилки" у лєнінознавчій праці і "помилки" в "роботах проти фашизму", П. Демчук не конкретизував їх, тоді як згадані його опоненти не випадково зосередили основну критичну увагу на його лєнінознавчому пошуці. Із гострою критикою останнього виступив, передусім, Е. Штейнберг, який так, у цілому, визначив внесок "деборінців" до філософської думки СРСР: "Тут т. Демчук хотів свої "праці", "праці" Деборіна та його учнів вважати за велику вкладку в марксизм ... це купа мотлоху, що його треба розворушити й взяти під жорстоку критику ... "Праці" деборінської школи не є марксизм-лєнінізм..." [240, 132]. Звертаючи у своєму виступі головну увагу на "цілковите нерозуміння лєнінізму" та, власне, його "цілковите перекручення" П. Демчуком у праці "В боротьбі за Лєнінську філософію (З приводу Лєнінського конспекту Гегелевої "Науки логіки)") і статті "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса", Е. Штейнберг закинув їх автору, зокрема, і хибність тези, що "не лише Плєханов, а й Лєнін вчилися в Зібєра", і прямо заперечив те, що вчений є філософ-марксист: "Ви намагаєтесь цілком виправдати минулий етап Деборіна ... А треба виходити з того, що в нього помилки в минулому, що він не стояв на матеріалістичній точці погляду ... в нас на Україні і т. Юринєць, і т. Семковський, і т. Демчук і інші стояли на хибних позиціях. Отже, в усіх цих питаннях вони не могли піти вкупі з партією, бо йти в купі з партією, це значить стояти на принципово-вірних в усьому позиціях" [240, 138].

Із цими тезами цілком солідаризувався О. Мілославін, який закинув П. Демчуку "нерозуміння" "повороту" на "філософському фронті СРСР", зумовлене політично та науково хибним тлумаченням ним, як "деборінцем", вчення В. Лєніна: "Він говорить, що: "деборінська школа гальмувала дальший розвиток".

Та річ не лише в тім, що "вона гальмувала дальший розвиток" ... від самого початку деборінські позиції були невірні, це були позиції меншовицького ідеалізму ... Демчук кинув багато обвинувачень, та не аргументував їх, бо з формалістичних позицій виступати він не може, не сміє, а на ленінських позиціях він не стоїть" [240, 154]. Таке ж "виправдання деборінщини для свого часу й повне нерозуміння коріння меншовикуватого ідеалізму" закинули П. Демчукові М. Іваненко та Ф. Беляєв, другий з яких предметно зупинився на критичному розгляді ленінознавчої розвідки ученого. Зазначаючи, що вона "повинна бути ленінською", але "цього в ній немає", він звернув увагу на думку її автора, що "Ленін робить діалектику Гегеля необхідною, складовою, підготовчою частиною теорії Маркса", та піддав її гострій критиці: "Хіба діалектика Гегеля є складовою частиною теорії Маркса? Складовою частиною теорії марксизму-ленінізму є матеріалістична діалектика, а не гегелівська діалектика, яка є ідеалістична. Цього т. Демчук не розуміє..." [240, 219]. Підбиваючи у заключному слові основні підсумки "філософського диспуту", голова філософсько-соціологічного відділення УІМЛ Р. Левік також закинув П. Демчуку "спроби виправдання деборінщини".

У згаданій резолюції "Про стан та завдання на філософському фронті", де офіційно підбито підсумки "філософського диспуту" від імені парторганізації КП(б)У УІМЛ, П. Демчуку було закинуто "низку помилок і настановлень гегельянського характеру" в публікаціях у збірнику "Войовничий матеріяліст" та інших "роботах і виступах", передусім ленінознавчій розвідці й статті "Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса": "Треба також відмітити впливи деборінщини й у роботах деяких молодих товаришів ... помилкове тлумачення Зібера, як засновника марксизму в Росії, деборінщина в розумінні переробки гегелівської діалектики й у поставі проблеми "Ленін і Плеханов" – т. Демчук..." [240, 260]. Удаючись у опублікованій одразу після закінчення "філософського диспуту" в УІМЛ статті "На боротьбу проти меншовикуватого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок)" до критики своєї наукової позиції, як "*рупора деборінщини на Україні*", у значно поміркованішому тоні, П. Демчук визнав усі згадані

вище закиди на власну адресу за "цілком правильну і чітку кваліфікацію" своїх філософських "помилко". Солідаризуючись на початку цієї статті з позицією Й. Сталіна щодо "питання про місце науки, теорії в загальному пляні нашого соціалістичного будівництва", як-от підкреслюючи, що справжньою наукою "може бути тільки одна" – "соціалістична", тоді як усі "заяви про "надклясовість" науки та її "безпартійність" – це лише "прихована відміна буржуазної класовости та партійности", він гостро засудив "деборінщину".

Визнаючи останню за "систему ідей та ідейок, що об'єктивно йшли по лінії теоретичного обеззброєння революційного пролетаріату", учений "самокритично" узагальнив свої "помилки" у сімох тезах, основний зміст шістьох перших із яких полягав у критиці його лєнінознавчої праці: *1) Неправильне розуміння відношення між теорією й практикою; 2) Неправильне розуміння лєнінського етапу, з чого виходило 3) Неправильне розуміння проблеми "Лєнін-Плєханов"; 4) Неправильне розуміння питання розробки філософської спадщини Лєніна, звідцїля 5) Неправильне, деборінське себто, – ідеалістичне цїнування Гегеля, недостатнє розуміння проблеми матеріалістичного перероблення діалектики Гегеля; б) Неправильне, чисто деборінське розуміння боротьби з механістами, що й привело мене до цїлковитого замазання лєнінської ідеї боротьби на два фронти"* [113, 83]. У цьому перелїку нема жодного натяку на виконаний П. Демчуком у статтях 1929–1931 рр. культурфілософський пошук. Винятком є доволі побїжна згадка про "значний негативний вплив" на нього "деборінщини" й "по лінії критичного вивчення та боротьби проти західньо-європейської буржуазної філософії", виявом чого в статті "Неогегелїянство як зброя фашизму" було "помилкове розуміння" "матеріалістичного перероблення" діалектики Гегеля" та "пустий формалїзм", що виявився у "неслушному висновку" щодо "розбору гегелївської трїади" Д. Джентїле. Культурфілософський пошук П. Демчука залишився поза увагою інших його критиків 1931 р. – авторів публікацій "За рїшучий поворот на українському філософському фронті" М. Логвина та "Проти скочування на ідеалістичнї позиції гегелїянства" І. Воробїова, Е. Штейнберга, А. Кушика, М. Уральцева та С. Долгого.

М. Логвин звинуватив його в "повному нерозумінні суті марксистської теорії" й поділянні "деборінської" думки, що "гегелівська діалектика сама собою, в силу логічного саморуху, без усяких об'єктивних, класових передумов, перетворюється на матеріялістичну діалектику", на що звернули свою увагу і автори статті "Проти скочування на ідеалістичні позиції гегеліянства". Розцінюючи статтю "Неогегеліянство як зброя фашизму" як "вияв меншовикуватого ідеалізму найгіршого гатунку", вони спільно, від імені УФНТ "Войовничих матеріялістів-діалектиків", закинули П. Демчукові визнання марксизму за "послідовний розвиток гегелівського абсолютного ідеалізму" й те, що він "заперечує *не методу*, а лише *систему* Гегеля". Узагальнюючи підсумки цієї критики в своєму виступі "Богданівщина", В. Коряк так визначив зміст "ухилу" П. Демчука: "Демчукова думка, що тільки містицизм, метафізика Гегеля є шкідливі, а *його* діалектика є зброя в руках пролетаріату (*діалектика Гегеля*, а не матеріялістична діалектика Маркса – Енгельса) – ця Демчукова думка цілковито розбігається з фактами" [190, 16]. У цих публікаціях було виразно намічено докладно розроблений далі основний вектор публічної дискредитації П. Демчука як ученого, зокрема його культурфілософського пошуку – ототожнення, як політично рівнозначних, його "деборінського" "гегеліянства" з "фашистським неогегеліянством". Учений, з огляду на це, продовжив критику "деборінщини" й у вступі до збірника своїх статей.

Позиціонуючи це видання як вагомий внесок до "критичної розробки сучасної буржуазної філософії", він учергове намагався публічно засвідчити у ньому визнання та, бодай, часткове виправлення власних "помилко". Проте, вихід у світ цього збірника якраз і став приводом до несподіваного для П. Демчука фінального акорду першого етапу кампанії його критики й засудження в УСРР – рецензії "Проти апологетики соціал-фашизму та контрабанди контр-революційного троцькізму. Про книгу П. Демчука "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1932) П. Абдули, М. Уральцева та А. Кушика. У полі їхньої уваги опинився й культурфілософський пошук ученого, якого вони засудили як "одвертого апологета буржуазії" – "захисника та

співця її ролі та її класового розуму", піддаючи гострій критиці виявлену, за їх словами, у збірнику статей П. Демчука "зухвалу спробу" "протягти в філософську літературу" УСРР, "під виглядом марксо-ленінської філософії", відверту "пропаганду махрового ідеалізму, соціал-фашизму, ідей контрреволюційного троцькізму" та "націоналістичну теорію безбуржуазности української нації". Зауважуючи, що П. Демчук лише "намагається удати", що "по-більшовицькому скритикував свої помилки", вони наголосили, що він "продовжує замазувати своє відступництво від марксизму-ленінізму", і підкреслили, що "оцінка Демчука як тільки меншовикуючого ідеаліста далеко недостатня".

Вимагаючи "затаврувати" його "як контрабандиста контрреволюційного троцькізму, соціал-фашизму та націонал-демократизму", що "філософськи спирається на чистісіньке гегельянство та махровий ідеалізм", вони констатували "цілковитий відхід Демчука від марксизму-ленінізму". Підсумовуючи закиди на адресу вченого його попередніх критиків, П. Абдула, М. Уральцев і А. Кушик відзначили, що він "в основному філософському питанні про відношення між буттям та мисленням" "став на позиції ідеалізму" та що "знущанням з марксизму-ленінізму є інтерпретації останнього від Демчука". Протиставляючи тлумачення марксизму-ленінізму в працях Й. Сталіна й П. Демчука, вони зауважили: "Але Демчук, як це й личить завзятому меншовикуючому ідеалістові, вважає марксизм-ленінізм за якусь надприродну силу, що для неї революційний пролетаріят і його диктатура є тільки формою проявлення та пасивним знаряддям. Ось що він твердить про філософію марксизму-ленінізму – ... це монолітна *ідеологія, що повинна перевести класове суспільство на рейки безкласового за допомогою диктатури пролетаріату*"... [1, 113]. Розцінюючи цю тезу як ототожнення "ідеології", що "сама запровадить безкласове суспільство", з "абсолютним духом" Гегеля, і вбачаючи у цьому один із проявів "неогегельянства" П. Демчука, вони звернули увагу і на його твердження, що "мозолями" власного мислення "буржуазія досягла свого колосального добробуту й панування".

Коментуючи цю думку, П. Абдула, М. Уральцев і А. Кушик піддали її гострій критиці: "Своє панування буржуазія завдячує всевладному розумові, "тяжкій праці" мускулатури свого мислення. Для Маркса, Енгельса, Леніна розум, мислення – це не що інше, як продукт високоорганізованої матерії, тобто мозку людини. Для Демчука мислення не що інше, як Гегелів "деміюрг (творець) дійсности", як його абсолютний дух" [1, 112]. Розглядаючи цю тезу в контексті аналізу дослідження П. Демчуком проблеми переходу західноєвропейської філософії першої третини ХХ ст. під символ "irratio", автори публікації закинули ученому "неогегельянське" перекручення історико-матеріалістичного вчення: "Чистий гегельянець, послідовний меншовикууючий ідеаліст Демчук, противно марксизмів-ленінізму, вважає розум за організаційний принцип капіталізму й буржуазного світу. Ось його мудрування: "розум, що був колись організаційним принципом капіталізму й буржуазного світу, став нині їх найлютішим ворогом" ... Отже, розум раптом не злюбив свого колишнього улюбленця – буржуазію, зажадав її загибелі, а сам, як вільний мандрівник, обрав новий об'єкт свого творення і проявлення – пролетаріат" [1, 112–113]. Виходячи із цих настанов, вони визнали за головну мету наукової діяльності вченого спробу "реставрувати, і то без будь-яких змін, філософію абсолютного ідеаліста Гегеля", й додали, що він чекає цього "ренесансу Гегеля" разом з "неогегельяncями-фашистами".

Зауважуючи, що збірник статей П. Демчука "наскрізь перейнятий" рядом антимарксистських теорій, як-от "соціал-фашистською і троцькістською теорією автоматичного краху капіталізму" та "теорією історичного фаталізму", П. Абдула, М. Уральцев і А. Кушик звернули окрему увагу й на розгляд ним проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" у вступі до рецензованого ними видання. Вказуючи, що "за Демчуком: "розклад капіталізму та капіталістичної культури йде нестримним, дедалі прискішеним темпом", і "криза, яку переживає зараз капіталістичний світ" – "криза загибелі, а не росту", вони упереджено інтерпретували бачення вченим цієї проблеми: "Йде цілковитий розвал культури; але це, звичайно, аж ніяк не

значить, що капіталізм здається, падає на коліна. *Навпаки, якраз сильне озброювання капіталізму, його воєнізація та фашизація, це власне й є його розклад*" ... Звідси ясно, що троцькістський контрабандист Демчук разом з соціал-фашистами умовляє революційний пролетаріят, що фашизація, воєнізація та озброєння капіталізму є тільки його розклад, що зовсім не слід братися до зброї і під проводом Комінтерну протиставити капіталістичній буржуазії свій єдиний фронт, бо "діалектика внутрішнього розвою" сама собою відчиняє двері в соціалізм" [1, 116–117]. Автори публікації не менш упереджено висвітлили аналізування П. Демчуком культурфілософських ідей і вчень у філософській думці української діаспори ХХ ст.

Вони наголосили, що вчений виявив себе у статті "Білоемігрантська українська філософія" саме як "захисник безбуржуазності української філософії" і "співець клясового миру та гармонії в українській нації, всезагального співробітництва", зокрема і "на ниві філософії". Приписуючи П. Демчуку ідею, що "буржуазна українська філософія не має суспільного впливу", а отже, "вона, як і українська буржуазія, не виконує замовлення імперіялістів та інтервентів, що на службу до них вона перейшла вже давно", автори статті закинули йому "приховування" "буржуазно-клясового хижацького обличчя української білої філософії" і визнання наукової позиції Д. Чижевського, у тому числі її культурфілософських засад: "Щодо української філософії, то Демчук аж ніяк недобачає жодних клясових різниць, а тільки різниці розуму. Тому він так лагідно "спорить", а власне умовляє українського буржуазного філософа Чижевського разом із ним працювати над проблемами сучасної української філософії ... По суті нічого не сказавши про те, як він розуміє історію української марксо-ленінської філософії, Демчук після лагідного "спору" з Чижевським мусів прийняти цілком і повнотою схему буржуазної української філософії ... Демчук свідомо зігнував ту аксіому марксизму-ленінізму, що в кожній нації є дві національні культури і що праця на ниві тієї чи іншої культури зумовляються не розумовими різницями, а різницями клясовими" [1, 119].

П. Абдула, М. Уральцев та А. Кушик висунули на адресу П. Демчука й численні політичні звинувачення, як-от що він є "апологетом соціал-фашизму", який "замазує войовничий, активний бік фашизму", і "чистим гегельянцем", підтримуючим "неогегельянців-фашистів" і "українську білоемігрантську філософію". Усі ці закиди були значно поглиблені й обґрунтовані, як, фактично, своєрідний "філософський вирок" П. Демчукові його колег, впродовж другого етапу кампанії його критики та засудження. Напередодні цього етапу вчений був заарештований за підозрою в участі в "УВО" й уже допитувався в ДПУ УСРР. Зумовлений ініційованою Й. Сталіним на об'єднаному Пленумі ЦК і ЦКК ВКП(б) у січні 1933 р. новою хвилею антинародного терору в СРСР, цей етап припав на кінцевий період публічної дискредитації в УСРР М. Скрипника, напередодні його самогубства, на червневому Пленумі ЦК КП(б)У 1933 р. Виходячи із настанов промови на цьому Пленумі П. Постишева, а також доповіді М. Попова "Про націоналістичні ухили в лавах української парторганізації і про завдання боротьби з ними", зокрема розгляду ними "націоналістичного ухилу" М. Скрипника, головний критик П. Демчука в 1933 р. – автор статей "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" й "Філософське "кредо" українського фашизму" та, цілком ймовірно, анонімний автор погромної передової "На рівень сучасних завдань!", О. Бервицький закинув "носію націоналістичних теорій в галузі філософії" П. Демчуку "прямий підтрим т. Скрипником".

Крізь усі ці публікації проведено думку про покривання останнім "теорій" П. Демчука, що в третій із них відзначено ось як: "Яскравим прикладом притуплення партійної пильності на філософському фронті служить також те, що не було до кінця викрито фашистських контрреволюційних поглядів Демчука, які він систематично виклав у книжці "Розклад сучасної буржуазної філософії". Надто показово, що саме цього яскравого представника української націоналістичної контрреволюції – Демчука, який у своїх творах розгорнув закінчену буржуазну націоналістичну і в той же час ідеалістичну систему поглядів, відстоював, від ударів парторганізації ... тов. Скрипник" [224, 10–11]. Зали-

шаючи поза своєю увагою підсумки критики П. Демчука як "меншовикуючого ідеаліста" в 1931 р. і виходячи з гасла проводу КП(б)У, як-от М. Попова, "рішуче посилити боротьбу проти націоналізму і націоналістичних ухилів" на "ідеологічному фронті" УСРР, невідомий автор цієї статті ілюстрував на прикладах П. Демчука та В. Юринця боротьбу редколегії "Прапора марксизму-ленінізму" з їх "ворожими ідеалістичними та націоналістичними теоріями" як явною "фашистсько-націоналістичною контрабандою" на "філософському фронті" УСРР. Звертаючи загальну критичну увагу на збірник статей П. Демчука, він визнав за мету його автора "ідеологічну розчистку шляху" для "фашистської дієвої філософії" у спосіб засудження ним усіх інших течій, шкіл та напрямків "буржуазної філософії".

Пояснюючи вказану тезу, автор статті "На рівень сучасних завдань!" зазначив: "Намагаючись прискорити цей процес оформлення філософії фашизму, Демчук нещадно критикує представників тогочасної офіційної німецької і іншої буржуазної філософії за її дряблість, безсилля, безволля, за те, що вони недосить рішуче і послідовно стають на позиції неогегеліанства, на позиції фашизму" [224, 11]. Позиціонуючи П. Демчука вже не як "меншовикуючого ідеаліста", або, принаймні, як П. Абдула, М. Уральцев та А. Кушик, як "апологета соціал-фашизму", а саме як "войовничого фашиста", який, водночас, є "українським націоналістом", автор цієї статті прямо закинув ученому "цілковиту згоду" з культурфілософією Д. Донцова і "націоналістичною схемою історії філософії" Д. Чижевського та, у підсумку, виразну "боротьбу за українську, націоналістичну ортодоксальність" на основі "своєрідного відродження фіхтеанізму" як підстави "сучасного гегелівського ренесансу". Від загального звинувачення П. Демчука в "оформленні системи поглядів українського войовничого націоналізму" й інших закидів, висунутих у статті "На рівень сучасних завдань!", О. Бервицький перейшов у своїх публікаціях, передусім статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі", до їхнього конкретизування з метою довести, що П. Демчук, як і В. Юринець, є чільними теоретиками "войовничого українського фашизму".

Продовжуючи у цій статті розпочатий у рецензії [1] розгляд основних напрямів культурфілософського пошуку П. Демчука, він також звернув особливу увагу, у першу чергу, на дослідження вченим "найвластивіших рис" кризи як "буржуазної філософії" модерну, так і, у цілому, усієї "сучасної капіталістичної культури". Прямо визнаючи П. Демчука за, власне, "найкращого" учня Юринця" у філософському угрунтуванні націоналістично-контрреволюційних фашистських теорій" і зазначаючи, що "свої контрреволюційні фашистські погляди в галузі філософії" вчений систематично виклав у збірнику його статей, О. Бервицький ось як визначив його завдання: "Основна мета книги полягає в тому, щоб, за вказівками Юринця, систематизувати ... фашистські ідеї, ширше розгорнути "обгрунтування" філософії *войовничого українського фашизму*" [6, 48]. Коментуючи цю тезу, він так пояснив власне бачення проведеної П. Демчуком критики ідей і вчень західноєвропейської філософії модерну: "...Демчук, слідом за Юринцем, розгортає особливо настирливо "критику" сучасної буржуазної філософії – бо буржуазна філософія неспроможна дати *активну зброю* в боротьбі ... Демчук піддає також "критиці" і філософію *німецького фашизму* – власне за *пасивність*, за те, що вона не оформила своєї *бойової теоретичної зброї* ... український фашизм намагається викувати собі теоретичну зброю, використовуючи активні моменти філософії німецького класичного ідеалізму ... дати активну філософію (за термінологією фашиста Демчука), філософію *інтелектуалізму*" [6, 48].

Досить частково й доволі критично, але значно повніше, ніж інші опоненти П. Демчука, висвітлюючи його культурфілософський пошук, у першу чергу дослідження ним західноєвропейської соціокультурної кризи кінця XIX – першої третини XX ст., як і критичне аналізування культурфілософських ідей у філософській і суспільно-політичній думках української діаспори того ж періоду, О. Бервицький провів крізь процитовану публікацію та статтю "Філософське "кредо" українського фашизму" тезу про філософію "інтелектуалізму" й "інтелектуалізм" – "основний стрижінь" філософії П. Демчука. Актуалізуючи, як і автори рецензії [1], питання оцінювання ученим проблеми пере-

ходу західноєвропейської філософії першої третини ХХ ст. під символ "іггatio", він витлумачив критичне ставлення П. Демчука до цього явища як завуальовану марксистськими гаслами критику "буржуазної філософії" з позицій "войовничого фашизму". Зосереджуючи увагу на першому розділі збірника статей ученого, де він "критикує недосить послідовні елементи філософії німецького фашизму", О. Бервицький так ілюстрував цю тезу: "Перед буржуазною і фашистською філософією стоїть питання про те, щоб відвоювати собі існування. "Культура в небезпеці", "філософія в небезпеці", "що з нас буде" – ось питання дня, що ... руба ставлять перед нею питання "бути, чи не бути". Антираціоналізм, антиінтелектуалізм – ось у чому, на думку Демчука, є хиба буржуазної філософії. Він б'є буржуазну філософію за те, що вона пасивна, що вона розпорошила свої сили в десятках систем, напрямків та шкіл" [6, 48–49].

Вбачаючи у визнанні П. Демчуком кризового стану "буржуазної філософії" і її критиці спробу ініціювати її відродження під "прапором" "активного, бойового раціоналізму, інтелектуалізму", він визнав за обраний як вченим, так і "німецьким фашизмом" ґрунт досягнення цієї мети неогегельянство – "спільну філософську зброю міжнародного фашизму": "Спільним для Демчука і німецького фашизму в галузі філософії є гегельянство; але помилка німецького фашизму, із погляду Демчука, полягає в тому, що німецькі фашисти недосить рішучо стають на позиції гегельянства, а з другого боку, в тому, що вони, приймаючи гегелівську філософію, не беруть одночасно *активну* сторону філософії Фіхте, його волюнтаризм ... Ось чому Демчук уважає, що німецький фашизм не дає справжньої теоретичної зброї войовничому фашизмові, і ось чому "справжній ренесанс великого мислителя Гегеля іще перед нами" ... *Активний* бік філософії Фіхте, його *волюнтаризм* найбільше імпонує *войовничому* фашизмові. Отже, "підправлене" гегельянство, неогегельянство, "обґрунтовується", як філософська зброя войовничого фашизму і в Демчука, і в Юринця" [6, 50]. Цілком некритично ототожнюючи "фашистське неогегельянство" з "деборінським" "гегельянством" вченого, О. Бервицький засудив П. Демчука і як теоретика "войовничого українського фашизму".

Автор статті також постулював припущення про свідоме узгодження ученим українознавчого напрямку його культурфілософського пошуку із ідеями і вченнями низки ідеологів вітчизняного націонал-патріотизму в діаспорі. Підкреслюючи, що "критика" в Демчука філософії *німецького* фашизму, а також і *емігрантської* української філософії", не означає, "що між філософією німецького й українського фашизму є *принципове* розходження", О. Бервицький, з огляду на це, зауважив, що "юринцівсько-демчуківська філософія, і філософія гітлерівського та італійського фашизму мають одну суть". Ототожнюючи філософські засади ідейних позицій П. Демчука та очільників "білоемігрантської української філософії" на підставі розгляду заключного розділу збірника статей ученого, як, власне, "центрального", він оцінив критику її автором наукових позицій Д. Чижевського і його колег як позірну й зауважив, що П. Демчук прямо "закликає їх до боротьби за українську націоналістичну ортодоксальність". Наголошуючи, що цінним для вченого в "схемі історії філософії на Україні" Д. Чижевського є те, що вона саме "намагається обґрунтувати історичну "незалежність" розвитку українського історичного процесу від СРСР" та "встановити генетичний зв'язок" цього процесу з "філософією Заходу", О. Бервицький визнав за українські засновки культурфілософської позиції П. Демчука ідеї і вчення Д. Чижевського та Д. Донцова.

Пояснюючи цю тезу, він зазначив: "Зоологічний націоналізм, переписаний у Чижевського, віє з сторінок фашистської "філософії" Демчука. Він, разом із Юринцем, дав закінчену систему поглядів, систематизував і виклав філософське "кредо" українського воєнничого фашизму. Від фашиста Чижевського Демчук бере лиш націоналістичну схему історії філософії ... Від фашиста Донцова Демчук бере другу сторону своєї філософії, елементи активні, вольові ... "Соборна Україна", українська фашистська державність, побудована "на базі широкої народної культури та цивілізації", це – програма дій українського воєнничого фашизму" [6, 51–52]. Поверхово висвітлюючи основні підсумки розгляду П. Демчуком культурфілософських ідей Д. Чижевського й, до речі, неаргументовано припускаючи вплив на ідейну позицію

вченого, за посередництва В. Юринця, учення та філософії культури й Д. Донцова, О. Бервицький залишив поза увагою основні здобутки культурфілософського пошуку П. Демчука. Ці свідомо сфальсифіковані "фахові висновки", викладені згодом у публікації "Філософське "крredo" українського фашизму", побачили світ уже після арешту вченого у травні 1933 р. Протягом цього та трьох наступних років вони поширювались і розроблялись у пресі УСРР і РСФРР і стали для НКВС, як писав М. Роженко [256], речовим доказом "контрреволюційної діяльності" П. Демчука, як члена міфічної "УВО", на радянському "філософському фронті".

Окрім виходу у світ у газеті "Комуніст" у липні 1933 р. другої зі згаданих статей О. Бервицького, того ж місяця на шпальтах видання оприлюднено і передову "Більшовицький вогонь проти перекручень національної політики партії", де засуджувалась "контрреволюційна шкідницька й шпигунська справа" "контрреволюційної наволочі", зокрема П. Демчука. Тоді ж у "Комуністі" побачив світ і звіт про доповідь на партзборах ВУАМЛІН "Про чергові завдання культурного фронту у зв'язку з постановою червневого пленуму ЦК КП(б)У і промовою т. Постишева" О. Шліхтера, у якій, зокрема, наголошувалось: "Демчук – цей представник войовничого західно-європейського фашизму в замаскованих формах, за ідеалістичної підтримки від Юринця, "проповідує" філософію фашистської буржуазії, вихваляючи петлюрівського емігранта, запеклого фашиста Чижевського" [256, 55–56]. Заключний етап кампанії критики та засудження П. Демчука був популяризацією проводом інституту філософії ВУАМЛІН, як-от О. Васильєвою і М. Шовкоплясом, усіх попередніх звинувачень, переважно саме О. Бервицького, на адресу П. Демчука у світлі висловленої у доповіді "Піднести роботу марксистсько-ленінських інститутів України на рівень вимог нашого великого соціалістичного будівництва" П. Постишева у січні 1934 р. ідеї, що П. Демчук – це "філософ українського націонал-фашизму".

Одним із відгомонів цієї заяви є критика у виданні [218] Інституту масової заочної освіти партактиву при ЦК КП(б)У П. Демчука саме як "контрреволюційного націоналіста", який, крім "фальсифікації матеріалістичної діалектики" й "боротьби з діалектичним матеріалізмом", прагнув "філософськи обґрунтувати контрреволюційні теорії безбуржуазності української нації". У опублікованій того ж року в збірнику статей "Знищити український націоналізм на теоретичному фронті" ВУАМЛІН статті "Проти націоналістичної фальсифікації матеріалістичної діалектики" О. Васильєвої П. Демчук і кілька його колег із УІМЛ звинувачувались саме в тому, що "захищали провідні ідеї націоналістичної української контрреволюції" – "проти марксизму і комунізму за відрив України від Радянського Союзу, за інтервенцію та встановлення на Україні одвертої терористичної диктатури великого капіталу". Вбачаючи у оцінюванні вченим здобутків культуротворення в УСРР "прямі випадки проти диктатури пролетаріату", О. Васильєва зауважила: "...Демчук серед гучних фраз про перемоги і т. д. втискує декілька рядків про "перелоги темного, відсталого, обдертого, лахміттям нужди й горя обмотаного селянського життя". Так писати про наше селянство на 14 році після революції (1931 р.) може тільки прямий класовий ворог, що бореться проти диктатури пролетаріату, що намагається звести нанівець і запламувати всі її досягнення" [42, 89].

Наголошуючи, що П. Демчук та "інші націоналісти" "не мали нічого спільного з діалектичним матеріалізмом" й інкримінуючи їм "протягування" "філософських ідей фашизму" в УСРР, вона, як і О. Бервицький, закинула П. Демчукові "активний раціоналізм, інтелектуалізм, волюнтаризм" та звернула увагу на ті ж напрями культурфілософського пошуку вченого, що й О. Бервицький. О. Васильєва піддала П. Демчука критиці, як "найактивнішого шпигуна фашистських штабів", за те, що він, на її думку, "веде "боротьбу" проти "ідеологів буржуазної демократії, у тому числі філософії соціал-фашизму з позицій фашизму", як "одвертої терористичної диктатури великого капіталу та інтервенції". Разом із тим, вона звинуватила його в поділянні погляду О. Шпенглера на кризу західноєвропейської культури, як-от зазначила, що в

збірнику своїх статей П. Демчук, цілковито "у стилі демагогічної патетики Шпенглера", "подає характеристику "сумерків Європи" та її філософії під гаслами "культура, філософія в небезпеці", "філософія на вмерті", "що з нас буде?". Виходячи із відомої нам позиції О. Бервицького, О. Васильєва зауважила, що "весь зміст" цього видання "в основному спрямований на критику ідеологів буржуазної демократії", як і "не досить послідовних елементів філософії італійського, німецького й українського фашизму".

Підкреслюючи, що П. Демчук "малює сучасний стан буржуазної філософії" як "активний фашист", вона пояснила цю тезу знов за О. Бервицьким: "Він "критикує" за безпорадність, щоб зплямувати млявість ідеологів буржуазної демократії, закликати до одвертої диктатури буржуазії, мобілізувати "інтелектуальні" сили буржуазії на рятування своїх "славних" традицій епохи піднесення. Він співає панегірики "молодості" буржуазії" [42, 83]. Зауважуючи, що в збірнику своїх статей і ленінознавчій праці П. Демчук, "фальсифікуючи марксизм-ленінізм, у формі абстрактних категорій", "дає розгорнуту політичну програму українського войовничого фашизму", О. Васильєва підбила підсумки розгляду цієї "програми" з огляду на її дослідження О. Бервицьким. Вказуючи, що "за прапор своєї філософії" П. Демчук бере саме "фашистське неогегельянство донцівського типу", "особливо випинаючи волюнтаризм, філософію терористичної акції", вона зауважила, що вчений "намагається протягнути "гегелівський ренесанс", неогегельянство, як філософську зброю фашизму": "У всій бо своїй філософії він дає виклад ідеалів українського фашизму, отже в ім'я цієї справи й закликає він "на барикади" проти пролетарської диктатури. За вихідний пункт філософії українського націоналістичного охвістя Демчук оголошує слідом за італійським та німецьким фашизмом, а також слідом за Донцовим – філософію Гегеля, доповнену фіхтенанським волюнтаризмом" [42, 84–85].

Пояснюючи своє бачення культурфілософії П. Демчука як "ідеолога українського фашизму", О. Васильєва знову апелювала до роздумів на цю тему того ж О. Бервицького: "Чижевський, також ідеолог українського фашизму, пише історію "національ-

ної" філософії на Україні, за якою філософія на Україні розвивалась цілком самостійним, особливим шляхом ... Фашист Демчук цілком приєднується до цієї схеми ... ця схема махрово націоналістична і відповідає в цілому фашистським ідеалам Демчука – вона дає обґрунтування боротьбі за відрив України від Радянського Союзу і встановлює генетичний зв'язок з філософією заходу" [42, 92–93]. Своє, по суті, остаточне завершення кампанія критики і засудження П. Демчука в УСРР отримала в статтях "Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів в галузі філософії" та "До підсумків боротьби на філософському фронті України" М. Шовкопляса. Зараховуючи вченого до "групи націоналістів і фашистів" Інституту філософії ВУАМЛІН разом із, зокрема: Є. Гірчаком, В. Юринцем, Т. Степовим і В. Боном, і підкреслюючи, що саме ця група "дуже багато писала про соціал-опортуністичну і фашистську філософію й соціологію, протягаючи по суті ці ж соціал-опортуністичні і фашистські настанови", він закинув особисто П. Демчуку "найбільш яскраві зразки протягання ворожої ідеології під галасом показної боротьби з соціал-фашистською філософією".

Прямо звинувачуючи ученого в тому, що він робив це, щоб "всіляко піднести неогегеліанство, філософію фашизму", задля заміни яким марксизму розробляв останній "на базі гегелівської містики", М. Шовкопляс теж закинув йому "протягання концепції Донцова і Чижевського" під виглядом їх критики та спробу "обґрунтувати теорію "українського марксизму" саме в інтересах "націоналістично-фашистської політики відриву України від Радянського Союзу" для перетворення УСРР "на колонію польсько-німецького фашизму". Змушений слідчим, ще за два роки до появи цієї статті – під час допитів у червні – серпні 1933 р., обмовити себе в згаданих закидах, зокрема "викрити" власні "шкідницьку контрабанду на філософському фронті" і роль у "створенні українського марксизму", П. Демчук зізнався тоді ж у тому, що був "одним з найбільш активних представників УВО" "після Юринця". Постановою "Судової трійки" при колегії ДПУ УСРР від 23 вересня 1933 р. ученого було засуджено на п'ять років позбавлення волі в Соловецькому концтаборі, але в 1937 р. розстріляно в карельському уро-

чищі Сандармох на честь двадцятої річниці жовтневого заколоту в Петрограді. Як було встановлено чверть століття пізніше – 1961 р., Судовою Колегією у кримінальних справах Верховного суду УРСР, звинувачення П. Демчука не підтвердилися. Постанови згаданої "Судової трійки" та НКВС і Прокурора СРСР від 9 жовтня 1937 р. щодо П. Демчука, згідно з цією ухвалою, були скасовані, а його справу припинено за відсутністю складу злочину.

* * *

Вихованець Віденського університету й аспірантури УІМЛ, член-кореспондент ВУАН – професор філософії П. Демчук узяв активну участь у заснуванні харківської філософської школи й зробив доволі вагомий внесок до становлення філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Уперше системно з'ясовуючи значення вченого в історії вітчизняних філософії та філософії культури, ми висвітлили основний зміст двох етапів розвитку єдиного – "харківського" (1925–1931), періоду всієї його науково-педагогічної діяльності: 1) першого (1925–1929) – етапу досліджень, в основному, з історії та теорії австромарксизму й марксизму-ленінізму та, у тому числі, зарубіжної філософії модерну й доробку діячів українських культури та філософської думки; 2) другого (1929–1931) – етапу вивчення, головним чином, німецьких філософської та суспільно-політичної думок модерну. Виходячи з уперше запропонованого нами поділу друкованого наукового доробку П. Демчука – майже тридцяти публікацій, на три такі групи досліджень з: 1) історії та теорії марксизму-ленінізму, 2) історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок ХІХ – першої третини ХХ ст. і 3) історії українських філософії та суспільно-політичної думки того ж періоду, ми встановили, що вони відображають його активну участь у ряді кампаній на "філософських фронтах" УСРР і, у цілому, СРСР. Майже всі дев'ять публікацій першої з них засвідчили важливу роль ученого в дискусії "деборінців" і "механістів" і кампанії їхньої офіційної критики й засудження на початку 30-х рр. ХХ ст.

Саме друга група публікацій П. Демчука у складі двох умовних підгруп розвідок з історії: 1) "соціал-реформізму" та "соціал-фашизму", або австрійської й німецької суспільно-політичних думок кінця XIX – першої третини XX ст.; 2) "філософії фашизму", або західноєвропейської, переважно німецької, філософської думки того ж періоду, є, на наш погляд, його найвагомим внеском до розвитку культурфілософії як напряму філософської думки УСРР епохи "Розстріляного Відродження". Присвячуючи чотири статті першої із підгруп аналізу суспільно-політичних поглядів, зокрема культурфілософських ідей і вчень, провідних західноєвропейських "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму, П. Демчук виконав у п'яти з сімох публікацій другої підгрупи перший в українській радянській філософії комплексний культурфілософський розгляд проблеми "розкладу капіталізму й капіталістичної культури" та її вивчення в зарубіжних, в основному німецьких, філософії і філософії культури першої третини XX ст. У центрі його уваги у цих статтях опинились ідеї та вчення знамих теоретиків німецьких: позитивізму – творців "Спілки моністів", неогегельянства й, головним чином, "філософії життя". У трьох із п'яти праць третьої – українознавчої, групи досліджень, П. Демчук уперше у філософській думці УСРР опрацював усі три українознавчі напрями розвитку вітчизняної філософії культури, зокрема дослідив культурфілософські ідеї та вчення громадівців М. Зібера та Т. Шевченка й мислителів діаспори Д. Чижевського та І. Мірчука.

Докладно розробляючи проблематику філософії культури в більшості своїх розвідок з історії зарубіжних і українських філософії й суспільно-політичної думки – дієво прокладаючи всі шість виокремлених нами напрямів цих галузей культурфілософських досліджень філософів УСРР, П. Демчук виходив у своєму науковому пошуці в першій із них, великою мірою, із висновків праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду" відомого в 30-х рр. XX ст. німецького філософа-марксиста К. Зауерлянда. Задіюючи широкий спектр використаних ним праць німецьких філософів та істориків філософії XIX – першої третини XX ст.: Ф. Гайнемана,

Л. Герцберг, В. Канмана, Е. Кріка, Г. Ляйзеганга, Р. Мюлер-Фраєнфельса, Ф. Тьоніса, і ряду інших, учений, у той же час, проаналізував матеріали розглянутих К. Зауерляндом публікацій знаних німецьких культурфілософів модерну: "Розклад і відбудова культури. Культурфілософія. Ч. 1." і "Культура і етика. Культурфілософія. Ч. 2." А. Швейцера; "Культура сучасності" Е. Утіца; "Душа і світ" і "Філософська криза сучасності" К. Йоеля; "Духовні течії сучасності" та "Боротьба за духовний зміст життя" Р. Ейкена. Використовуючи дослівно чимало цитат із їх праць, наведених у праці К. Зауерлянда, із тією ж, що й він, метою аргументування кризи "буржуазних" культури й філософії кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. на підставі свідчень відомих представників останньої, П. Демчук, разом із тим, звернув особливу увагу на, по суті, проігноровані К. Зауерляндом здобутки культурфілософування Ф. Ніцше та О. Шпенглера.

Класифікуючи, в основному на прикладі німецької філософії модерну, перелік "рис" кризи "буржуазної" філософії, як-от: 1) "цілковиту резигнацію", "песимізм", "зневіру"; 2) "ніцшеянську ідею трагізму"; 3) "клясову неприхованість" чи "клясовість, партійність"; 4) "формалізм"; 5) "піднесення експльоатації до вічної істини"; 6) "авантюрний волюнтаризм"; 7) ідею "ренесансу" "капіталістичного світу" і "буржуазної культури", учений виходив у їхньому розгляді, чималою мірою, із докладно дослідженого ним першого тому праці "Занепад Європи" О. Шпенглера й ряду публікацій Ф. Ніцше. Ілюструючи здійснюване ним вивчення "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", як наскрізної теми його культурфілософського пошуку в галузі студій з історії зарубіжних філософії та суспільно-політичної думки, серією цитат із "Так казав Заратустра" й інших праць Ф. Ніцше, П. Демчук узалежнив від "ніцшеянської ідеї трагізму" генезис у "буржуазній філософії" ідеї ренесансу "капіталістичного світу" та "буржуазної культури". Вбачаючи у філософії Ф. Ніцше теоретичне джерело згаданих "рис" кризи "буржуазної" філософії, він зауважив, що "філософія фашизму" тільки "перефразовує Ніцше періоду молодого імперіялізму" і прямо протиставив "цього геніяльно-божевільного", "по-своєму величного" мислителя "мудреця фашизму" та їхньому "дилетант-

ському лепетанню". Проте, найяскравіше ця, приховувана вченим під зовні радянською його європейська – германоцентрична, ціннісно-ідейна зорієнтованість, виявилась у апелюванні до культурфілософського вчення О. Шпенглера.

Активно здійснюючи, чималою мірою під впливом згаданої праці К. Зауерлянда, і критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжних суспільно-політичній і філософській думках ХІХ – першої третини ХХ ст., П. Демчук звернув окрему увагу на еволюцію ідеології західноєвропейського "реформізму" й "ревізійнізму" й утвердження фашизму в Італії та націонал-соціалізму в Німеччині як диктатур Б. Муссоліні й А. Гітлера. Беручи активну участь в офіційній ідеологічній кампанії проти австрійських і німецьких "реформістів" і "ревізійністів" марксизму – провідних ідеологів ІІ Інтернаціоналу, він, як і К. Зауерлянд, висвітлив процес переходу "соціал-реформізму" в "соціал-фашизм" на прикладі, головним чином, концепції, зокрема культурфілософських ідей, М. Адлера. Засуджуючи, як і К. Зауерлянд, "міжнародню соціал-демократію" як "найактивнішого носія ідеї *"відродження"* капіталізму", він, як і його німецький колега, відзначив явну спорідненість культурфілософських та ідейних засад "соціал-фашистів" і "націонал-фашистів", передусім німецьких націонал-соціалістів. Слідом за К. Зауерляндом, який зосередив увагу на італійському фашизмі як одному з найпоказовіших типів "фашистського" виміру "новітньої буржуазної філософії суспільства", П. Демчук теж піддав критиці вчення і культурфілософській ідеї Б. Муссоліні, у тому числі й Д. Джентіле, вбачаючи спільність ідеологій згаданих суспільно-політичних рухів у культурфілософській ідеї розвитку "соціальної *"народної спільноти"* за капіталістичного устрою.

Показово, що, як і автор праці "Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду", П. Демчук дослідив констатований К. Зауерляндом "поворот від *матеріалізму до неовіталізму й метафізики*" в "буржуазних" "філософських природознавців" і "філософів із фаху" на прикладі тих же позитивізму, "філософії життя" й неогегельянства. Значно докладніше, ніж його німецький колега, аналізуючи розвиток

цих течій, шкільні і напрямки у філософській думці Німеччини на зразок наукової спадщини членів "Спілки моністів", Л. Циглера та Г. Кайзерлінга, вчений простежив зумовленість їх творчості згаданими "рисами" кризи "буржуазної" філософії, що показово, у світлі активного осмислення культурфілософських ідей і вчень Ф. Ніцше й О. Шпенглера. Саме з їхніми постатями щільно пов'язане проведене П. Демчуком дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. – "цілковитого банкрутства всього капіталістичного суспільства". Суголосно із К. Зауерляндом, він виокремив на прикладі Німеччини такі от риси "кризи загибелі" "капіталістичного світу": 1) її виняткова "фашистська воєнізація", 2) масове безробіття і "одчайдушна розбуяльність" "панівних класів", 3) "гнійна аморальність", 4) заклик до "технічного регресу", 5) значний занепад мистецтва й письменства та 6) "глибокосяжний антираціоналізм", "антиінтелектуалізм", які, слідом за німецьким колегою, визнав за наслідок занепаду монопольного капіталізму в країнах Західної Європи.

Обстоюючи політичне гасло наростання світового соціокультурного протистояння між "капіталістичним і соціалістичним суспільством" і протиставляючи кризі капіталістичного ладу ходу радянського "соціалістичного будівництва", П. Демчук, водночас, не раз піддав прихованій критиці розвиток теорії та практики останнього в СРСР за період сталінської реконструкції. Як марксист-"деборінець", він часто виступав із доволі показовою критикою догматизації і метафізичності марксизму-ленінізму офіційною радянською наукою, а як виразний апологет української націонал-комуністичної ідеології принципово засуджував як російський великодержавний шовінізм, так і вітчизняний "буржуазний націоналізм". Дуже яскраво засвідчена П. Демчуком у всіх його українознавчих публікаціях, ця ідейна засада його наукового пошуку зумовила й системно розроблені в них усі головні напрями вітчизняної філософії культури в галузі досліджень з історії українських філософської та суспільно-політичної думки. Удаючись до осмислення філософських і суспільно-політичних ідей і вчень визначних "громадівців" Т. Шевченка і М. Зібера в перших у історії філософської думки

УСРР статтях на цю тему, П. Демчук, теж уперше у вітчизняній радянській філософії, дослідив здобутки поступу філософських науки, освіти й культури української діаспори 20-х рр. ХХ ст. у країнах Центральної та Західної Європи на матеріалах публікацій, головним чином, Д. Чижевського й І. Мірчука.

Виходячи у своєму баченні специфіки розвитку вітчизняної культури XVIII – першої третини ХХ ст. з ідеї співіснування народної та професійної культур, а саме протиставляючи "примітивному "народному світогляду" з "релігійною закваскою" "культурне життя" зі сформованою "соціально-політичною й культурною свідомістю суспільства", П. Демчук не раз визнав вагому роль саме німецької професійної культури в розвитку професійно-культурного життя України. Висвітлюючи культурфілософські ідеї М. Зібера як "першого марксиста на Україні та Росії", і Т. Шевченка як головну постать в історії вітчизняних народної й професійної культур, він показово унаочнив провідну роль у формуванні їх ідейних позицій не російських – дуже критично оцінених ним, а якраз німецьких науки та культури Просвітництва й Романтизму. Аналізуючи ці та інші епохи української професійної культури на прикладі системного аналізу історії філософії України у ряді розвідок Д. Чижевського, П. Демчук, водночас, піддав критиці культурфілософські ідеї та вчення автора "Філософії на Україні" й І. Мірчука. У цілому позитивно оцінюючи фактаж їх українознавчих історико-філософських студій, він, проте, заперечив їхні погляди на феномен вітчизняних історії й українського народу як позицію "білоемігрантської української філософії". П. Демчук виступив з ідеєю розбудови соціалістичної "молодої української культури" – складової "соціалістичної культури" СРСР.

Упродовж розпочатої, як і антиюринцівська, із таємної санкції ЦК КП(б)У, і триваючої паралельно з нею в УСРР у 1931–1935 рр. кампанії офіційних критики й засудження П. Демчука, яка пройшла, на наш погляд, три таких "партійно-філософських" етапи: 1) перший (січень 1931 – січень 1932), 2) другий (червень – липень 1933), 3) третій (січень 1934 – березень 1935), він, як і В. Юринець, був звинувачений у ряді "антирадянських" ухилів та

зрад – від "меншовикуючого ідеалізму" до "націоналізму" та "фашизму". Підданий на "філософському диспуті" в УІМЛ у 1931 р. разом із В. Юринцем гострій критиці як "деборінець", а наступного року публічно засуджений уже як "контрабандист контрреволюційного троцькізму, соціал-фашизму та націонал-демократизму", П. Демчук був невдовзі заарештований ДПУ УСРР по сфальсифікованій політичній справі т. зв. "УВО". Одним із головних доказів його провини виявився "фаховий" розгляд наукової діяльності вченого, зокрема і його культурфілософських поглядів, у статтях О. Бервицького. Узагальнюючи їх висновки – визнання П. Демчука за теоретика "*войовничого українського фашизму*", який розробляв настанови "теоретичної зброї фашизму" – неогегельянства, в світлі ідеї про "Соборну Україну" як "українську фашистську державність", М. Шовкопляс визнав його в 1935 р. за члена "групи націоналістів і фашистів" НДІ філософії і природознавства ВУАМЛІН. Протиправно засуджений, учений був розстріляний 1937 р. у РСФРР, а в 1961 р. – офіційно реабілітований.

ВИСНОВКИ

Безумовні актуальність, масштабність і перспективність наукової теми, якій присвячено цю монографію, поступово стають дедалі зрозумілішими й цікавішими для нових поколінь вітчизняних і зарубіжних дослідників історії українських філософії та культурфілософської думки. Нововідкритий у найповнішому обсязі лише чверть століття тому, за епохи радянської перебудови, загублений у 30-х рр. ХХ ст. і далекий для переважної більшості громадян УРСР, а тепер і незалежної України, невідомий материк вітчизняного соціокультурного буття – епоха "Розстріляного Відродження", поступово стає об'єктом системного фахового вивчення. Викреслюваний більш ніж півсторіччя з пам'яті народу, цей недовготривалий, але ж занадто показовий період української радянської, чималою мірою, власне, націонал-комуністичної, державності – УСРР чи Української Соціалістичної Радянської Республіки, став, по суті, завершальним активним етапом розвитку вітчизняних національно-визвольних змагань першої третини ХХ ст. Одним із прикметних елементів триваючого в 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. стрімкого поступу професійно-культурної інституціоналізації наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя Радянської України стало формування національного філософського процесу, зокрема і системи закладів філософських освіти, науки й культури. Провідну роль у його розвитку відіграли філософські підрозділи УІМЛ і ВУАМЛІН, які зазнали страшних репресій, а згодом і прикрого понад півстолітнього забуття.

Суттєвим внеском до справи повернення як прізвищ, так і наукової спадщини філософів УСРР до історії вітчизняної наукової думки є чималий доробок співробітників Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР другої половини ХХ ст., переважно серія публікацій у п'яти наукових збірниках статей 1959–1980 рр. і в п'яти колективних монографіях 1966–1990 рр.

Опубліковані в чотирьох перших із цих збірників: "З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки" (1959), "З історії філософської думки на Україні" (1965), "З історії філософії на Україні" (1967) і "З історії філософії і соціології на Україні" (1968), чотирнадцять статей відомих дослідників історії філософії України, у першу чергу: В. Горського, В. Євдокименка, І. Іваньо та М. Юшманова, досить показово відобразили розпочату в згаданому інституті вже з середини 50-х рр. ХХ ст. – одразу ж після смерті Й. Сталіна, дієву системну роботу з лише вибірково дозволеного владою повернення до наукового обігу доробку репресованих у 30-х рр. ХХ ст. сталінським режимом представників "філософського фронту" УСРР. У написаних за активної участі цих самих науковців і їх колег п'яти згаданих колективних монографіях, передусім у трьох перших із них – "Нарис історії філософії на Україні" (1966), "Розвиток філософії в Українській РСР" (1968) і "Торжество ленінських філософських ідей на Україні" (1969), було оприлюднено перші в Радянській Україні спроби підцензурного системного аналізу філософської думки УСРР епохи "Розстріляного Відродження".

Усім їм властиві висвітлені нижче на прикладі І. Іваньо значні упущення, передусім дуже заполітизоване, фактографічно викривлене та винятково ізоляціоністське оцінювання впливу ідей і вчень зарубіжних філософів і філософів культури, зокрема мислителів української діаспори, на культурфілософську думку УСРР. Звертаючи на це увагу, ми так пояснили вказане явище: "Аналізуючи суспільно-політичні та культурно-мистецькі чинники розвитку культурфілософських ідей В. Юринця, зокрема участь в українській літературній дискусії 1925–1928 рр. і публічну полеміку з М. Хвильовим, І. Іваньо, разом із тим, був змушений залишити поза своєю увагою висвітлення В. Юринцем учень відомих філософів і культурфілософів української діаспори, як-от Д. Донцова, і Західної Європи, зокрема: Ф. Ніцше, О. Шпенглера, М. Шелера, М. Вебера, – які, на нашу думку, справили на нього чималий вплив. Позиціонуючи ученого лиш як ортодоксального представника марксизму-ленінізму, що було вимушеною даниною політичній кон'юнктурі в СРСР, він, по суті, не зміг повно та об'єктивно дослідити філософію культури

В. Юринця, визнаного ним за "одну із найзначущих фігур" "серед українських радянських філософів 20-х років" [53, 37]. Змушені побіжно та принагідно висвітлювати тільки деякі – дозволені радянською цензурою, аспекти розвитку культурфілософської думки філософів УСРР епохи "Розстріляного Відродження", ці науковці були позбавлені можливості об'єктивно аналізувати його в цілому і в світовому контексті.

Виконаний нами комплексний аналіз проблеми вивчення культурфілософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. в УРСР, Україні та за кордоном у 50-х рр. ХХ ст. – 10-х рр. ХХІ ст. дозволяє відзначити, що формування філософії культури саме як напряму вітчизняної радянської філософії епохи "Розстріляного Відродження" так і не стало предметом системного дослідження в філософській думці цих десятиліть. Науковці УРСР, у тому числі той самий І. Іваньо, вимушено виходячи у вивченні цієї теми з комплексу сформованих ще в 30–50-х рр. ХХ ст. надто заполітизованих, деформованих і неповних уявлень про специфіку українського філософського процесу двох перших пореволюційних десятиріч, розглядали свої дослідження, по суті, як спробу наукової реабілітації та повернення до вітчизняної науки прізвищ і наукового доробку репресованих мислителів як ортодоксальних радянських філософів. Науковці діаспори, обстоюючи, переважно, націонал-патріотичні ідейні настанови, виступали з гострою й, як правило, упередженою критикою наукових здобутків учених УСРР саме як радянських науковців. Однак, виразна індиферентність дослідників стосовно культурфілософської спадщини філософів УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. на початку цього століття все-таки поступово змінюється усвідомленням необхідності неупередженого системного реконструювання цього періоду в розвитку вітчизняних філософії та філософії культури як невід'ємних складових відтворення й нового прочитання історії філософії України.

Постаючи вже наприкінці 20-х рр. ХХ ст., як і вся наукова думка УСРР, українське суспільство в цілому, заручниками сталінського режиму – важливим засобом ідейно-теоретичного забезпечення його антинародної, репресивної внутрішньої політики як популяризатори марксизму-ленізму та його сталінсь-

кої версії, філософи УСРР, проте, увели до наукового обігу розроблений ними на основі україномовної філософської термінології широкий спектр актуальних наукових тем, питань і проблем. Важливе місце серед них належить проблематиці філософії культури, яка, як правило, визначалась завданням розроблення та популяризації марксизму-ленінізму, але, водночас, значною мірою зумовлювалась основними тенденціями розвитку зарубіжних, у першу чергу західноєвропейських, передусім саме німецьких, культурфілософської та філософської думок модерну. Винятково важлива роль у цьому процесі належала, на наш погляд, саме В. Юринцю та П. Демчуку як, фактично, двом чільним розробникам згаданих тенденцій, сформованим, що показово, у їхньому контексті та під їх потужним впливом. Не раз актуалізуючи культурфілософські ідеї та вчення багатьох представників вітчизняних і зарубіжних філософської і суспільно-політичної думок, вони та їхні колеги все ж встигли закласти підвалини української радянської філософії культури як важливого напрямку поступу вітчизняної філософської думки ХХ ст.

Виходячи в усіх трьох виокремлених нами, основних галузях їхніх культурфілософських досліджень із досить ґрунтовного ознайомлення з історією та теорією марксизму-ленінізму та вітчизняних і зарубіжних філософської й суспільно-політичної думок на основі іншомовних і перекладених першоджерел, філософи УСРР, передусім С. Семковський, В. Юринець і П. Демчук, а також: В. Беркович, Н. Білярчик, В. Бон і Т. Степовий, засвідчили, у основному, широку обізнаність із зарубіжною гуманітаристикою. Особливої уваги серед них заслуговує, на наш погляд, постать В. Юринця, який плідно сполучив у творчому обличчі риси як обдарованого гуманітарія – письменника, літературного критика, філософа, історика філософії, естетики та психології, так і висококласного фахівця з точних і природничих наук. Повсякчас засвідчувана ним принципова відкритість до якнайширшого кола знань різних епох унаочнила засадничу відмінність наукових стилів й методології вченого, як визнаючого право на існування всіх досягнень людської думки у вимірі теоретичного вивчення інтелектуала європейського рівня, від принципово заперечуючого цінність діалогу з опонентом

сталінського політизованого доктринерства. Те ж саме, хоч і дещо меншою мірою, можна стверджувати і щодо постаті й наукового пошуку П. Демчука. Виходячи, як і більшість їхніх колег-філософів УСРР, з української націонал-комуністичної і "діалектичної" ідейної позиції, В. Юринець і П. Демчук суттєво коригували її своїм ідейно-світоглядним європоцентризмом.

Два найпринциповіші на "філософському фронті" УСРР апологети типово євромарксистського за змістом і формою вектору марксознавчих студій А. Деборіна та найзавзятіші вітчизняні критики "механізму" й, у цілому, будь-яких викривлень марксизму-ленінізму, В. Юринець і П. Демчук, по суті, показово проігнорували, у той же самий час, сталінську кампанію критики й засудження провідних ідеологів ВКП(б) Л. Троцького і М. Бухаріна, як і теоретиків марксизму Г. Плеханова й О. Богданова. Не беручи в ній, на відміну від І. Очинського, Т. Степового, І. Премислера й багатьох їхніх колег, активної участі, вони, навпаки, не раз піддали гострій завуальованій критиці системне перекручення Й. Сталіним та офіційною науковою думкою СРСР настанов марксизму-ленінізму. Якщо лєнінознавча праця П. Демчука є найяскравішим прикладом "діалектичного" прочитання філософами УСРР ідей і вчення В. Леніна, то значний марксознавчий доробок В. Юринця виразно засвідчив стійку тенденцію розгляду вчення К. Маркса та Ф. Енгельса з показово антисталінської, відкритої до діалогу з євромарксизмом, точки зору. Не раз удаючись до прихованої, у спосіб цитування розвідок євромарксистів та інших "буржуазних" мислителів, критики соціокультурного буття СРСР, як-от проблем розвитку радянської філософії, В. Юринець і П. Демчук найпоказовіше з-поміж філософів УСРР засудили ідеологію російського великодержавного шовінізму й виявили підтримку проведенню М. Скрипником і його оточенням політики українізації.

Саме В. Юринець і П. Демчук виявили на "філософському фронті" УСРР найбільшу та найпредметнішу увагу до всіх основних умовних напрямів розвитку вітчизняної філософії культури в галузі дослідження історії українських філософії та суспільно-політичної думки. Пропонуючи докладні культурфілософські характеристики специфіки розвитку української культури XVIII

– першої третини ХХ ст., як і культурфілософських ідей її діячів того ж часу, починаючи від Г. Сковороди та "громадівців" і завершуючи "хатянами" й ідеологами вітчизняного літературно-мистецького авангарду, як-от М. Хвильовим, вони найдокладніше серед своїх колег актуалізували й культурфілософські ідеї і вчення провідних представників українських філософії та суспільно-політичної думки в діаспорі. Якщо В. Юринцю належить системний аналіз відповідних ідей і вчень Д. Донцова, В. Винниченка та Д. Чижевського, то П. Демчук найдокладніше на "філософському фронті" УСРР висвітлив історико-філософські й культурфілософські погляди Д. Чижевського та І. Мірчука. Послідовно аналізуючи основні тенденції розвитку вітчизняного соціокультурного буття ХІХ – першої третини ХХ ст., у тому числі крізь призму літературознавчо-філософського вивчення творчої спадщини та світоглядів класиків українського письменства, як-от Т. Шевченка та П. Тичини – цих провідних символів їхніх епох, В. Юринець і П. Демчук розглядали історію України як органічний складник загальноєвропейського цивілізаційного поступу.

Обстоюючи ці засади, В. Юринець – єдиний із представників української радянської філософської думки епохи "Розстріляного Відродження", розробив своє оригінальне культурфілософське вчення, ідейно споріднене з найвідомішою українською націонал-комуністичною утопією того часу – філософією культури М. Хвильового. Присвячуючи у більшості своїх публікацій виняткову увагу західноєвропейській соціокультурній кризі модерну, В. Юринець, водночас, не раз приховано відзначив кризові явища в розбудові соціалістичного устрою в СРСР і розробив власну утопію – показово антисталінське вчення про "тип соціалістичної культури". П. Демчук, у свою чергу, провів крізь усі основні публікації засадничу для його культурфілософського пошуку проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", досліджувану ним теж у контексті аналізу згаданої кризи. Безпосередні її учасники у країнах Західної, Центральної і Східної Європи, вони виявили спільний для обох них – уродженців Східної Галичини й підданих Австро-Угорщини, як суб'єктів німецькомовного соціокультурного середовища *fin de*

siecle, комплекс ідейно-світоглядних настанов. Ментально-інтуїтивно тяжіючи до середовища реалій модерну, що сформували їхні особистості, В. Юринець і П. Демчук виходили у їх культурфілософському розгляді із засад україноцентричної, хоч багато в чому прозахідної – австро- та німецько-векторної, але ніяк не проросійської, чи москвоцентричної, так близької багатьом їхнім колегам по "філософському фронті" УСРР, позиції.

Висвітлюючи ідеї та вчення зарубіжних філософів культури і критично аналізуючи культурфілософські ідеї у зарубіжній суспільно-політичній думці на матеріалах праць, переважно, західноєвропейських, головним чином німецьких мислителів ХІХ – першої третини ХХ ст., вони вивчали їх із позиції переосмисленого у світлі здобутків "філософії життя" – концепцій Ф. Ніцше та О. Шпенглера, вчення засновників марксизму. Цим вони відрізнялись від групи науковців УІМЛ: О. Бервицького, Н. Білярчика, В. Бона, С. Семковського та Т. Степового, фахівців із вивчення марксистської й ідеалістичних філософської та суспільно-політичної думок ХІХ – першої третини ХХ ст., які не виявили явної ідейно-світоглядної спорідненості з "буржуазними" філософією та соціологією модерну. Щодо переважної більшості інших їхніх колег по харківській і київській філософських школах, у тому числі й тих самих: Ф. Беляєва, О. Васильєвої, Р. Левіка, А. Сараджева, А. Сенченка, М. Шовкопляса, то вони відзначились, переважно, активною участю в кампаніях критики і засудження їхніх товаришів під час сталінського "повороту" на "філософському фронті" СРСР. Водночас, очолювана М. Скрипником група речників Політбюро ЦК КП(б)У та, разом із тим, учених – розробників вітчизняної культурфілософської думки на перетині суспільно-політичного й наукового полів її розвитку, насамперед Є. Гірчак, Г. Овчаров та А. Хвиля, а також І. Поляков, зробили значний внесок до марксистського й українознавчого векторів культурфілософських студій філософів УСРР.

Оцінюючи досліджений нами в цій праці внесок всіх цих мислителів до розробляння філософії культури як наряду філософської думки УСРР 20–30-х рр. ХХ ст., ми вважаємо, що її підсумки дозволяють скласти уже не надто поверхове, як було досі, а досить повне й цілісне уявлення про основні галузі,

напрями, представників і здобутки української радянської культурфілософії епохи "Розстріляного Відродження". Першими показовими прикладами практичного значення нашої монографії було розробляння на її основі та підготовчих матеріалів до неї у 2006–2013 рр. двох спецкурсів: "Проекти вітчизняного культуротворення в літературно-мистецькому житті України ХХ ст." та "Українська культурфілософська думка", у яких уперше послідовно висвітлено формування культурфілософських ідей і вчень у науковому, культурно-мистецькому та суспільно-політичному житті УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. Водночас, ми використали матеріали нашого дослідження у публікаціях [62, 63] у контексті комплексного розгляду історії української радянської філософської думки епохи "Розстріляного Відродження". Констатуючи використання підсумків нашого наукового пошуку в деяких розвідках як відомих учених, зокрема А. Білої та І. Шудрика, так і нового покоління дослідників, насамперед Н. Галань і Я. Юринець, ми висловлюємо сподівання, що ця монографія виконає її головне завдання – ініціюватиме повернення з мороку забуття прізвищ і наукового доробку знищеної сталінським режимом генерації філософів і культурфілософів УСРР.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абдула П.* Проти апологетики соціал-фашизму та контрабанди контр-революційного троцькізму / П. Абдула, М. Уральцев і А. Кушик // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 1. – С. 111–119.

2. *Антоненко В. Г.* Боротьба за торжество марксистсько-ленінської ідеології на Україні в перші роки Радянської влади / В. Г. Антоненко // З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки. – К. : Вид-во АН УРСР, 1959. – С. 3–20.

3. АПО ЦК КП(б)У. X съезд КП(б)У и XV съезд ВКП(б). Методические разработки и материалы для кружков текущей политики и семинаров по съездовским вопросам. – Вып. X. Вопросы культурного строительства на Украине. – Харьков : Пролетарий, 1928.

4. *Аржанов М.* Гегельянство на службе германского фашизма. Критика неогегельянских теорий национализма / М. Аржанов. – М. : Партиздат, 1933.

5. *Баммель Г.* На философском фронте после Октября / Гр. Баммель. – М. ; Л. : Московский рабочий, 1929.

6. *Бервицький О.* Боротьба на філософському фронті України на новому етапі / О. Бервицький // Прапор марксизму-ленінізму. – 1933. – № 4. – С. 31–54.

7. *Бервицький О.* Виступ / Бервицький // Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; К. : Пролетар, 1932. – С. 192–196.

8. *Бервицький О.* Гегелівська критика раціоналізму, емпіризму та критицизму / О. Бервицький // Прапор марксизму. – 1928. – № 2. – С. 20–58.

9. *Бервицький О.* Діалектичний матеріалізм у маси / *О. Бервицький* // *Філософія і політика* / за ред. С. Семковського, Р. Левіка, Т. Степового, П. Демчука. – Харків ; К. : ДВУ, 1930. – С. 192–194.
10. *Бервицький О.* Передмова редактора / *О. Бервицький* // *Г. В. Плеханов. Основні питання марксизму.* – Харків : Пролетар, 1932. – С. 3–21.
11. *Беркович В.* До характеристики головних етапів розвитку філософії на Україні / *В. Беркович* // *Студент революції.* – 1930. – № 6. – С. 29–31.
12. *Беляєв Ф.* Виступ / *Ф. Беляєв* // *Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.)* / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; К. : Пролетар, 1932. – С. 213–220.
13. *Бичко Б.* Деформація світоглядно-філософського гуманізму в Україні 20–30-их років / *Богдан Бичко* // *Філософські обрії.* – 2001. – Вип. 6. – С. 111–119.
14. *Бібліографія історії української філософії 1960–2005 рр.* / Упор. С. Кудра. – К. : ІФ НАНУ, 2009.
15. *Біла А.* Український літературний авангард: пошуки, стильові напрямки / *Анна Біла.* – К. : Смолоскип, 2006.
16. *Білик Я.* Вплив марксизму на розвиток громадської буржуазної думки минулого сторіччя на Україні / *Я. Білик* // *До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса. Філософ. зб.* / за ред. Р. Левіка, Т. Степового та В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 223–237.
17. *Білик Я.* Діалектичний матеріалізм у системі готування кадрів / *Я. Білик* // *Філософія і політика* / за ред. С. Семковського, Р. Левіка, Т. Степового, П. Демчука. – Харків ; К. : ДВУ, 1930. – С. 186–191.
18. *Білик Я.* Філософія українського фашизму. Про працю Дм. Чижевського "Нариси історії філософії на Україні" / *Я. Білик* // *Прапор марксизму-ленінізму.* – 1932. – № 5–6. – С. 195–208.
19. *Білодід В.* Демчук Петро Іванович / *В. Білодід* // *Філософська думка в Україні : Біобібліогр. словник.* – К. : "Пульсари", 2002. – С. 58.
20. *Білодід В.* Скрипник Микола Олексійович / *В. Білодід* // *Філософська думка в Україні : Біобібліогр. словник.* – К. : "Пульсари", 2002. – С. 180.

21. Білодід В. Юринець Володимир Олександрович / В. Білодід // Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник. – К. : "Пульсари", 2002. – С. 230.

22. Біляїв Ф. Філософський фронт на Україні / Ф. Біляїв // Прапор марксизму-ленінізму. – 1931. – № 1–2. – С. 39–56.

23. Білярчик Н. Тема II. Матеріалізм і ідеалізм / Н. Білярчик // Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Ч. 1 / за ред. О. Бервицького, Р. Левіка, Т. Степового, В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1932. – С. 52–140.

24. Білярчик Н. Філософія прагматизму / Н. Білярчик // Червоний шлях. – 1927. – № 9–10. – С. 116–131.

25. Блудов Я. Виступ / Я. Блудов // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; К. : Пролетар, 1932. – С. 207–213.

26. Блудов Я. За марксо-ленінську теорію (Кілька зауважень до статті проф. Герасимовича) / Я. Блудов // За марксо-ленінську теорію (Проти реакційної філософії акад. С. Бернштайна). – Харків : Пролетар, 1931. – С. 13–36.

27. Блудов Я. До сторіччя з дня смерти Гегеля / Я. Блудов, Р. Левік, С. Семковський. – Харків : Пролетар, 1932.

28. Блудов Я. Про розвиток марксистсько-ленінської філософії на Україні у 20-30-ті роки / Я. С. Блудов // Філософська думка. – 1982. – № 3. – С. 67–68; № 4. – С. 52–57; 1983. – № 2. – С. 102–105; № 3. – С. 83–86.

29. Блудов Я. Вогонь по бернштайнінцях / Я. Блудов і П'ятигорський // За марксо-ленінську теорію (Проти реакційної філософії акад. С. Бернштайна). – Харків : Пролетар, 1931. – С. 53–61.

30. Блудов Я. Суспільство і природа / Я. Блудов. – Харків : Пролетар, 1931.

31. Богданов А. Мистецтво й робітничий клас / А. Богданов. – К. : Держ. Вид-во, 1921.

32. Богданов А. Наука про суспільну свідомість (Короткий курс ідеологічної науки в запитаннях та відповідях) / А. Богданов. – К. : Державне Видавництво, 1921.

33. *Бон В.* Виступ / Бон // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; К. : Пролетар, 1932. – С. 69–85.

34. *Бон В.* Гегеліянство на послугах фашизму / В. Бон // Прапор марксизму. – 1928. – № 4. – С. 5–28.

35. *Бон В.* Кльод Адрієн Гельвецій / В. Бон // Гельвецій К.-А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. – Харків : Пролетар, 1932. – С. III–XXIV.

36. *Бон В.* "Credo" й "wademecum" німецького фашизму (з приводу книжки Адольфа Гітлера "Mein Kampf") / В. Бон // Прапор марксизму. – 1929. – № 3. – С. 117–128.

37. *Бухарин Н.* Пролетариат и вопросы художественной политики / Н. Бухарин // Вопросы культуры при диктатуре пролетариата : Сборник. – М. ; Л. : ГИЗ, 1925. – С. 140–152.

38. *Бухарин Н.* Революция и культура: Статьи и выступления 1923–1936 гг. / Н. Бухарин. – М. : Фонд имени Н. И. Бухарина, 1993.

39. *Бухарин Н.* Судьбы русской интеллигенции / Н. Бухарин // Вопросы культуры при диктатуре пролетариата : сборник. – М. ; Л. : ГИЗ, 1925. – С. 153–165.

40. *Бухарин Н.* Теория исторического материализма: Популярный учебник марксистской социологии / Н. Бухарин. – М. ; Петроград : ГИЗ, 1922.

41. *Вагр.* Музагет. Місяшник літератури і мистецтва. Січень–лютий–березень. 1–3. МСМХІХ. Київ. Стор. 168+4 (ненумер.) Вид-во "Сяйво" / Вагр // Мистецтво. – 1919. – № 4. – С. 44–45.

42. *Васільєва О.* Проти націоналістичної фальсифікації матеріалістичної діалектики / О. Васільєва // Знищити український націоналізм на теоретичному фронті : зб. статей. – Харків : Партидава ЦК КП(б)У, 1934. – Вип. 1. – С. 79–103.

43. *Вдовиченко Г. В.* Академік В. Юринєць як дослідник західноєвропейської філософської думки другої половини ХІХ – першої третини ХХ ст. / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2006. – Вип. 53. – С. 43–55.

44. *Вдовиченко Г. В.* В. Юринець як історик філософії: дослідження зарубіжної філософської думки від античності до Романтизму / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2011. – С. 13–32.

45. *Вдовиченко Г. В.* В. Юринець як історик філософії: дослідження зарубіжної філософської думки кінця XIX – початку XX ст. / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2011. – Вип. 7(105). – С. 70–82.

46. *Вдовиченко Г. В.* В. Юринець як історик філософії: дослідження марксизму-ленінізму / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2011. – Вип. 6(104). – С. 105–121.

47. *Вдовиченко Г. В.* Дослідження П. Демчуком проблеми "розкладу капіталістичної культури" та її висвітлення в зарубіжній філософії першої третини XX ст. / Г. В. Вдовиченко // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка : Філософія. Політологія. – К., 2014. – Вип. 2 (116). – С. 14–18.

48. *Вдовиченко Г. В.* Історіософія та філософська антропологія М. Г. Хвильового / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2005. – Вип. 50. – С. 74–82.

49. *Вдовиченко Г. В.* Історіософське вчення М. Хвильового про "азіатський ренесанс" і його критика в українській літературній дискусії 1920-х рр. / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2007. – Вип. 2. – С. 15–30.

50. *Вдовиченко Г. В.* Концепція "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" В. Поліщука і її критика в українській літературній дискусії 1920-х рр. / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – Вип. 3. – С. 32–49.

51. *Вдовиченко Г. В.* Концепція "пролетарського футуризму-панфутуризму" М. Семенка: філософські засновки "теорії культур" і "теорії об'єктивних аналогій" / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2009. – Вип. 5–6. – С. 23–34.

52. *Вдовиченко Г. В.* Критика кверофутуризму і панфутуризму М. Семенка в українській літературній дискусії 1920-х рр. / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Вип. 10. – С. 3–16.

53. *Вдовиченко Г. В.* Культурфілософська спадщина філософів УСРР 20–30-х рр. ХХ ст. у оцінках дослідників / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2013. – Вип. 71. – С. 32–43.

54. *Вдовиченко Г. В.* Культурфілософський пошук українських радянських філософів як об'єкт критики та засудження в УСРР у 30-х рр. ХХ ст. / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2014. – Вип. 75. – С. 59–70.

55. *Вдовиченко Г. В.* Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2014. – Вип. 73. – С. 92–102.

56. *Вдовиченко Г. В.* Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження історії українських філософії і суспільно-політичної думки / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2014. – Вип. 74. – С. 74–85.

57. *Вдовиченко Г. В.* Культурфілософські здобутки філософів УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. у галузі дослідження марксизму-ленінізму / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2014. – Вип. 72. – С. 36–46.

58. *Вдовиченко Г. В.* Марксизм і його критика в західноєвропейській філософії як об'єкт досліджень академіка В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2006. – Вип. 52. – С. 3–19.

59. *Вдовиченко Г. В.* Місце та роль П. Демчука в історії філософської думки УСРР 20-х–30-х рр. ХХ ст. / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – Вип. 21. – С. 14–22.

60. *Вдовиченко Г. В.* Проблематика філософії культури у дослідженнях П. Демчука з історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки / Г. В. Вдовиченко // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2012. – Вип. 12. – С. 36–45.

61. *Вдовиченко Г. В.* Проекти вітчизняного культуротворення в літературно-мистецькому житті України ХХ ст. : навч.-метод. комплекс / Г. В. Вдовиченко. – К. : ДОПФФ, 2006.
62. *Вдовиченко Г. В.* Українська філософська думка у 20–30-ті рр. ХХ ст. / Г. В. Вдовиченко // Історія української філософії : підручник. – К. : Академвидав, 2008. – С. 524–547.
63. *Вдовиченко Г. В.* Українська філософська думка у 20–30-ті роки ХХ ст. / Г. В. Вдовиченко // Історія української філософії : підручник. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – С. 485–506.
64. *Вдовиченко Г. В.* Український модернізм: філософська спадщина М. Євшана і М. Хвильового / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2005. – Вип. 51. – С. 127–135.
65. *Вдовиченко Г. В.* Філософія культури В. Юринця: вчення про "тип соціалістичної культури" / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К., 2012. – Вип. 5(113). – С. 91–102.
66. *Вдовиченко Г. В.* Філософія культури В. Юринця: вчення про форму художнього твору і "марксівецьку форму філософії культури" / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософ. альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2012. – Вип. 7(115). – С. 127–138.
67. *Вдовиченко Г. В.* Філософія культури В. Юринця: "діалектичне" тлумачення історичного матеріалізму / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2012. – Вип. 4(112). – С. 98–109.
68. *Вдовиченко Г. В.* Філософія культури як напрям розвитку філософської думки УСРР у 1920-х–1930-х рр. / Г. В. Вдовиченко // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К. : Інститут філософії, 2012. – Вип. 3(111). – С. 158–169.
69. *Вдовиченко Г. В.* Філософська проблематика у спадщині М. Г. Хвильового / Г. В. Вдовиченко // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 2006. – Вип. 76–79. – С. 125–127.
70. *Вдовиченко Г. В.* Філософські та суспільно-політичні погляди В. Винниченка в дослідженнях В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2011. – Вип. 58. – С. 8–16.

71. *Вдовиченко Г. В.* Філософські та суспільно-політичні погляди Д. Донцова в дослідженнях В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 61. – С. 14–23.

72. *Вдовиченко Г. В.* Філософські та суспільно-політичні погляди М. Хвильового в дослідженнях В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2012. – Вип. 59. – С. 26–35.

73. *Вдовиченко Г. В.* Філософські та суспільно-політичні погляди С. Єфремова і М. Грушевського в дослідженнях В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2011. – Вип. 57. – С. 16–23.

74. *Вдовиченко Г. В.* Філософські та суспільно-політичні погляди Т. Шевченка і П. Куліша в дослідженнях В. Юринця / Г. В. Вдовиченко // Політологічний вісник : зб. наук. пр. – К. : ІНТАС, 2011. – Вип. 56. – С. 51–59.

75. *Галань Н. В.* Постать і творчість Дмитра Чижевського в оцінці філософів Радянської України 20–30-х рр. ХХ ст. / Н. В. Галань // Вісн. Черкаського ун-ту : Серія : "Філософія". – 2011. – Вип. 210. – С. 99–104.

76. *Галань Н. В.* Філософія української діаспори в оцінці українських мислителів 20–30-х рр. ХХ ст. В. Юринця і П. Демчука / Н. В. Галань // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна : Серія : Філософія. Філософські перипетії. – 2011. – Вип. 43. – С. 138–145.

77. *Гірчак Є.* На два фронти в боротьбі проти націоналізму : зб. статей 1926–1931 рр. / Є. Ф. Гірчак. – Харків : Пролетар, 1932.

78. *Гірчак Є.* Соціалістична реконструкція та ідеологічний фронт. Література. Національне питання. Філософія. / Є. Ф. Гірчак. – Харків : Пролетар, 1931.

79. *Гірчак Є.* Хвильовизм (Спроба політичної характеристики) / Є. Ф. Гірчак. – Харків ; Київ : ДВУ, 1930.

80. *Головаха І. П.* Розробка проблем діалектичного та історичного матеріалізму на Україні за 60 років Радянської влади / І. П. Головаха, П. Т. Манзенко // Філософська думка. – 1977. – № 6. – С. 41–52.

81. *Горський В. С.* З історії дослідження філософських взаємозв'язків (Деякі методологічні питання) / В. С. Горський // З історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий зб. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 76–88.

82. *Горський В. С.* Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1997.

83. *Горський В. С.* Проблема співвідношення філософії і політики у працях українських радянських дослідників / В. С. Горський // З історії філософії і соціології на Україні. Респуб. міжвідомчий зб. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 11–19.

84. *Горський В. С.* Україна в історико-філософському вимірі / В. С. Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 1. – С. 10–31.

85. *Гофман Ф. Б.* Спіноза (1632–1932) / Ф. Гофман, В. Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 5–6. – С. 90–97.

86. *Грожин А. С.* Ленінська ідея союзу філософів та природодослідників і розробка філософських питань природознавства на Радянській Україні в період будівництва соціалізму / А. С. Грожин // Філософська думка. – 1978. – № 2. – С. 90–95.

87. *Гроза Л. П.* Розробка проблем етики на Радянській Україні в період побудови соціалізму / Л. П. Гроза // Філософська думка. – 1979. – № 1. – С. 82–89.

88. *Гроссман Л.* Борьба за стиль. Опыты по критике и поэтике / Леонид Гроссман. – М. : Никитинские субботники, 1927.

89. *Губенко В. І.* З досліджень структури знання філософами Радянської України / В. І. Губенко // З історії філософії і соціології на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 3–10.

90. *Гунчак Т.* Україна: перша половина ХХ століття: Нариси політичної історії / Тарас Гунчак. – К. : Либідь, 1993.

91. *Гуревич П. С.* Философия культуры : пособие / П. С. Гуревич. – М. : Аспект-Пресс, 1995.

92. *Гутянський С. К.* В. І. Ленін і культурне будівництво на Україні / С. К. Гутянський. – К. : Наук. думка, 1965.

93. *Давыдов Ю.* Философия культуры / Ю. Давыдов // Философская энциклопедия : в 5 т. – М. : Сов. энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 353–354.

94. Двадцять років: літературні дискусії, полеміки. Літературно-критичні статті / Упоряд. В. Г. Дончик. – К. : Дніпро, 1991.

95. *Деборин А.* Введение в философию диалектического материализма / А. Деборин. – Москва ; Ленинград : ГИЗ, 1930.

96. *Деборин А.* Диалектика и естествознание / А. Деборин. – Москва ; Ленинград : ГИЗ, 1930.

97. *Деборин А.* Доклад А. М. Деборина / А. М. Деборин // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина, прения по докладу и заключительное слово. Коммунистическая Академия. Труды Второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. – Москва : Изд-во Коммунист. Акад., 1929. – Вып. первый. – С. 1–39.

98. *Деборин А.* Заключительное слово А. М. Деборина / А. М. Деборин // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина, прения по докладу и заключительное слово. Коммунистическая Академия. Труды Второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. – Москва : Изд-во Коммунист. Акад., 1929. – Вып. первый. – С. 181–195.

99. *Деборин А.* Марксизм и культура / А. Деборин // Революция и культура. – 1927. – № 1. – С. 8–16.

100. *Деборин А.* Современные проблемы философии марксизма / А. Деборин // Революция и культура. – 1929. – № 8. – С. 8–17.

101. *Демчук П.* Білоемігрантська українська філософія / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. 405–442.

102. *Демчук П.* В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки") / П. Демчук. – Харків : ДВУ, 1930.

103. *Демчук П.* Виступ / П. Демчук // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 124–129.

104. *Демчук П.* Від соціал-реформізму до соціал-фашизму / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. 380–404.

105. *Демчук П.* Вступ / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. VII–XXX.
106. *Демчук П.* Демократія та диктатура в світлі австро-марксистської школи / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. 359–379.
107. *Демчук П.* "Диалектика в природі". Сборник по марксистской методологии естествознания. Сборник П. Государ-ый Тимирязевский научно-исследовательский Институт. Изд. "Северный Печатник". Вологда. 1927, ст. 304. – VIII / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1928. – № 2. – С. 234–238.
108. *Демчук П.* До філософії сучасної соціально-демократії / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1930. – № 3. – С. 7–38.
109. *Демчук П.* До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера) / П. Демчук // Пролітфронт. – 1930. – № 5–6. – С. 241–300.
110. *Демчук П.* Зібер та "Анти-Дюрінг" Енгельса" / П. Демчук // Зібер Н. Діалектика в її застосуванні до науки. – Харків : ДВУ, 1929. – С. 3–14.
111. *Демчук П.* Карл Маркс. "Критика філософії права Гегеля". Архів К. Маркса і Ф. Енгельса, ч. III, ст. 143–247 / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1928. – № 1. – С. 245–251.
112. *Демчук П.* Марксизм-ленінізм та соціал-демократичні ренегати / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. 275–301.
113. *Демчук П.* На боротьбу проти меншовикуючого ідеалізму (З приводу моїх власних помилок) / П. Демчук // Прапор марксизму-ленінізму. – 1931. – № 1–2. – С. 81–86.
114. *Демчук П.* Нариси про сучасний стан німецької філософії / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1929. – № 6. – С. 63–77; 1930. – № 1. – С. 17–28; № 2. – С. 89–100.
115. *Демчук П.* Неогегеліянство як зброя фашизму / П. Демчук // Червоний шлях. – 1931. – № 3. – С. 114–139.
116. *Демчук П.* Пам'яті т. Володимира Берковича / П. Демчук // Прапор марксизму-ленінізму. – 1931. – № 1–2. – С. 218–219.

117. Демчук П. "Полохливий ідеалізм" (З приводу філософії Фрідріха Йодля) / П. Демчук // П. Демчук. Розклад сучасної буржуазної філософії. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931. – С. 70–101.

118. Демчук П. Проблема випадковості / П. Демчук // Прапор марксизму. – 1928. – № 1. – С. 23–60.

119. Демчук П. Речь П. И. Демчука / П. И. Демчук // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина, прения по докладу и заключительное слово. Коммунистическая Академия. Труды Второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. – М. : Изд-во Коммунист. Акад., 1929. – Вып. первый. – С. 160–164.

120. Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії / П. Демчук. – Харків – Київ : Пролетар, 1931. – 456 с.

121. Демчук П. Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга) / П. Демчук // Червоний шлях. – 1930. – № 10. – С. 81–106.

122. Демчук П. Шевченко та його учителі філософії / П. Демчук // Гарт. – 1931. – № 3. – С. 168–193.

123. Демчук П. VI-тий міжнародний філософський конгрес / П. Демчук // Червоний шлях. – 1927. – № 4. – С. 117–136.

124. Демчук П. Як професор Семковський ліквідує діалектичний матеріалізм / П. Демчук // Більшовик України. – 1928. – № 9–10. – С. 141–160.

125. Денисенко М. С. Исследование философии и социологии зарубежных мыслителей в работах украинских советских учёных (20–30-е гг.) / М. С. Денисенко // Из истории развития философской мысли на Украине. Проблемы философии. Респуб. межведомств. науч. сборник. – Киев : Выща школа, 1982. – Вып. 56. – С. 42–47.

126. Діалектичний і історичний матеріалізм : у 2 ч. Ч. I.: Діалектичний матеріалізм : підручник для комвішів і витшів. Колектив Інституту філософії Комуністичної академії під керівництвом М. Мітіна. – Харків : Партвидав ЦК КП(б)У, 1934.

127. Діалектичний матеріалізм. Підручник для вишів і витшів. Частина перша / за ред. О. Бервицького, Р. Левіка, Т. Степового, В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1932.

128. *Донцов Д.* Націоналізм / Д. Донцов. – Львів : Нове життя, 1926.

129. До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса. Філософський збірник / за ред. Р. Левіка, Т. Степового і В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1933.

130. *Дорошкевич О.* Підручник історії української літератури / Ол. Дорошкевич. – Київ : Книгоспілка, 1927.

131. *Дудник С. И.* К типологии европейского пессимизма в современной культурологии / С. И. Дудник. – СПб. : Алетей, 2002.

132. *Дудник С. И.* Парадигмы исторического мышления XX века. Очерки по современной философии культуры / С. И. Дудник, Ю. Н. Солонин. – СПб. : Лань, 2001.

133. *Евдокименко В. Е.* Развитие философии на Украине в годы Советской власти / В. Е. Евдокименко // Вопр. философии. – 1967. – № 10. – С. 76–88.

134. *Евдокименко В.* Украинская философия / В. Евдокименко // Философская энциклопедия : в 5 т. – М. : Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 273–275.

135. *Еллан В. (Блакитний)* Твори : у 2 т. / В. Еллан (Блакитний). – К. : ДВХЛ, 1958. – Т. 2.

136. *Енгельс Ф.* Діалектика природи / Ф. Енгельс. – Харків : Пролетар, 1932.

137. *Євдокименко В. Ю.* Актуальні питання дослідження історії філософії на Україні / В. Ю. Євдокименко // З історії філософії на Україні. Мат. респуб. наукової конференції [11–15 травня 1965]. – К. : Наук. думка, 1967. – С. 5–15.

138. *Євдокименко В. Ю.* Комуністична партія України в боротьбі за утвердження марксистсько-ленінської ідеології на Україні у 20-ті рр. / В. Ю. Євдокименко // З історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 3–15.

139. *Євшан М.* Критика; Літературознавство; Естетика / М. Євшан. – К. : Основи, 1998.

140. *Єфремов С. О.* Історія українського письменства / С. Єфремов. – К. : Феміна, 1995.

141. *Єфремов С. О.* Літературно-критичні статті / С. О. Єфремов. – К. : Дніпро, 1993.

142. Загальний курс української літератури / за ред. О. І. Білецького. Лекція XII–XIII: Література доби Жовтня. – Харків : ВЗІНО, 1930.

143. За гегемонію пролетарської літератури (Резолюція комуністичної фракції ВУСПП) // Критика. – 1930. – № 9. – С. 22–23.

144. *Загороднюк П. А.* Критика идеологии украинского буржуазного национализма / П. А. Загороднюк, Г. А. Левинский // Из истории развития философской мысли на Украине. Проблемы философии. Респуб. межведомств. науч. сборник. – Киев : Выща школа, 1982. – Вып. 56. – С. 47–53.

145. *Загороднюк П. О.* Деякі методологічні питання висвітлення філософської думки на Україні в 20–30-х рр. ХХ ст. / П. О. Загороднюк // Проблеми філософії. Міжвідомчий наук. зб. – К. : Вища школа, 1971. – Вип. 21. – С. 130–135.

146. *Загороднюк П. О.* До питання боротьби комуністичної партії за ленінський етап у розвитку марксистської філософії на Україні в період переходу від капіталізму до соціалізму / П. О. Загороднюк // Проблеми філософії. Міжвідомчий наук. зб. Питання історії філософії. – К. : Вид-во Київ. ун-ту, 1966. – Вип. 3. – С. 121–129.

147. *Загороднюк П. О.* Боротьба українських радянських філософів 20–30-х років проти методології ревізіонізму / П. О. Загороднюк, Б. Т. Титаренко // Вісн. Київ. ун-ту. Питання філософських наук. – К. : Вища школа, 1978. – Вип. 10. – С. 59–66.

148. *Затонський В. П.* Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму (Доповідь та заключне слово на січневій сесії ВУАН) / Акад. В. П. Затонський. – К. : Вид-во ВУАН, 1934.

149. *Зауерлянд К.* Банкрутство буржуазної філософії. Філософія капіталізму доби занепаду / К. Зауерлянд. – Харків ; К. : Пролетар, 1931.

150. *Зеров М.* Евразійський ренесанс і пошехонські сосни / М. Зеров // Життя й революція. – 1925. – № 11. – С. 67–72.

151. *Зеров М.* Европа – просвіта – освіта – лікнеп / М. Зеров // Життя й революція. – 1925. – № 6–7. – С. 68–71.

152. *Зеров М.* Наші літературознавці і полемісти / М. Зеров // Червоний шлях. – 1926. – № 4. – С. 151–177.

153. *Зеров М.* Перед судом методолога / М. Зеров // Життя й революція. – 1926. – № 7. – С. 84–91.

154. *Зеров М.* Твори : у 2 т. / М. Зеров. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.

155. З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки. – Київ : Вид-во АН УРСР, 1959.

156. З історії філософії і соціології на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наукова думка, 1968.

157. З історії філософії на Україні. Матеріали респуб. наукової конференції [11–15 травня 1965]. – К. : Наук. думка, 1967.

158. З історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1965.

159. Знищити український націоналізм на теоретичному фронті : 36 статей. – Харків : Партвидав ЦК КП(б)У, 1934. – Вип. перший.

160. *Иваньо И.* Очерк развития эстетической мысли Украины / И. Иваньо. – М. : Искусство, 1981.

161. Из истории развития философской мысли на Украине. Проблемы философии. Респуб. межведомств. науч. сборник. – Киев : Выща школа, 1982. – Вып. 56.

162. *Иваненко М.* Виступ / М. Иваненко // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 220–224.

163. *Иванів-Меженко Ю.* Творчість індивідуума і колектив / Ю. Иванів-Меженко // Музагет. – 1919. – № 1–3. – С. 65–78.

164. *Иваньо И.* Володимир Юринець – дослідник мистецтва / І. В. Иваньо // Філософська думка. – 1970. – № 5. – С. 110–120.

165. *Иваньо И.* Деякі проблеми розвитку естетичної думки на Україні в Радянський період / І. В. Иваньо // З історії філософії на Україні. Матеріали респуб. наукової конференції [11–15 травня 1965]. – К. : Наук. думка, 1967. – С. 115–126.

166. *Иваньо И.* Ленінська ідейна спадщина і розвиток естетики на Україні у 20-х роках / І. В. Иваньо // З історії філософії і соціології на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 20–30.

167. *Іваньо І.* Ленінське естетичне вчення на Україні / *І. В. Іваньо // Ленін і Україна : у 4 кн. – К. : Наук. думка, 1969. – Кн. 2. – С. 218–290.*
168. *Іваньо І.* Питання змісту і форми в дослідженнях з естетики у 20-х роках / *І. В. Іваньо // 3 історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий зб. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 32–46.*
169. *Іваньо І.* Проблеми етики і комуністичної моралі / *І. В. Іваньо // Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму : зб. наук. праць / відп. ред. І. П. Головаха, П. Т. Манзенко. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 115–146.*
170. *Іваньо І.* Специфіка мистецтва. Історико-естетичний нарис / *І. В. Іваньо. – К. : Наук. думка, 1970.*
171. *Ільницький О.* Український футуризм (1914–1930) / *О. Ільницький. – Л. : Літопис, 2003.*
172. Історія Академії наук Української РСР : у 2 кн. – К. : Гол. редакція УРЕ АН УРСР, 1967. – Кн. 1.
173. Історія України : курс лекцій : у 2 кн. : навч. посіб. – К. : Либідь, 1992. – Кн. 2.
174. Історія української літератури ХХ ст. : у 2 кн. : навч. посіб. – К. : Либідь, 1993. – Кн. 1.
175. Історія української філософії : підручник. – К. : Академ-видав, 2008.
176. Історія філософії України : підручник / *М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994.*
177. Історія філософії України. Хрестоматія : навч. посіб. / Упоряд. *М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1993.*
178. *Каган М. С.* Філософія культури / *М. С. Каган. – СПб. : Лань, 1997.*
179. *Коваленко Б.* В боротьбі за пролетарську літературу / *Б. Коваленко. – Харків : ДВУ, 1928.*
180. *Коваленко Б.* В країні ідеалістичної абстракції. Коріння методології В. Юринця / *Б. Коваленко // Критика. – 1931. – № 6. – С. 14–28.*
181. *Коваленко Б.* Кляси і стилі (Доповідь на Всеукраїнському з'їзді "Молодняка" 21–22–І–30 р.) / *Б. Коваленко // Молодняк. – 1930. – № 3. – С. 101–142.*
182. *Коваленко Б.* Пролетарські письменники / *Б. Коваленко. – Харків ; К. : Література і мистецтво, 1931.*

183. *Коваленко Б.* Школка націоналістичного ухилу М. Скрипника / Б. Коваленко // Життя й революція. – 1933. – Кн. X. – С. 63–75.
184. *Ковалів Ю. І.* Літературна дискусія 1925–1928 рр. / Ю. І. Ковалів. – К. : Т-во "Знання" УРСР, 1990.
185. *Коган Л. А.* На подступах к советской философии (первые "свердловцы", "соц. академики", "икаписты") / Л. А. Коган // Вопр. философии. – 2002. – № 5. – С. 112–140.
186. *Козій І.* Володимир Юринець як історик філософії / І. Козій // Вісник Львів. держ. ун-ту ім. І. Франка. Серія : Філософські науки. – 2007. – Вип. 10. – С. 171–179.
187. *Козій І.* Історіософські погляди С. Ю. Семковського / І. В. Козій / Наука: Релігія. Суспільство. – 2006. – № 4. – С. 131–135.
188. *Козій І.* Проблема діалектики у філософії В. Юринця / І. Козій // Вісн. НТТУ "КПІ". – 2006. – № 3 (18). – С. 14–18.
189. *Корсаков С. Н. (публікація)* Воспоминания академика А. М. Деборина / С. Н. Корсаков // Вопр. философии. – 2009. – № 2. – С. 113–133.
190. *Коряк В.* В боях. Статті і виступи 1925–1930 / В. Коряк. – Харків : Література і мистецтво, 1933.
191. *Коряк В.* Модернізм і революція / В. Коряк // За марксо-ленінську критику. – 1932. – № 10. – С. 46–62.
192. *Коряк В.* По сторінках історії української Жовтневої літератури / В. Коряк // За марксо-ленінську критику. – 1932. – № 11. – С. 9–28.
193. *Коряк В.* Сьогочасна українська література (Доповідь у Комуністичному Університеті ім. Артема) / В. Коряк // Молодняк. – 1927. – № 3. – С. 87–93.
194. *Коряк В.* Художня література на сучасному етапі соціалістичного будівництва / В. Коряк // Червоний шлях. – 1931. – № 5. – С. 69–77; № 6. – С. 83–88.
195. *Коряк В.* Чистилище / Вол. Коряк // Мистецтво. – 1919. – № 3. – С. 20–21.
196. *Кочубей Ю.* "Євразійство" та "азіатський ренесанс": еволюція й доля двох концепцій / Ю. Кочубей // Слово і Час. – 2003. – № 9. – С. 25–34.
197. *Кудра С.* Життєвий шлях професора філософії Петра Демчука / С. Кудра // Розбудова держави. – 2000. – № 1–6. – С. 156–163.

198. Культурологія. XX век: Антологія. – М. : Юрист, 1995.
199. *Лавріненко Ю.* Розстріляне відродження: Антологія 1917–1933: Поезія – проза – драма – есей / Ю. Лавріненко. – К. : Смолоскип, 2007.
200. *Лейтес А.* Ренесанс української літератури / А. Лейтес. – Харків : ДВУ, 1925.
201. *Лейтес А.* Силуети Заходу / А. Лейтес. – Харків : Книгоспілка, 1928.
202. *Лейтес А.* Десять років української літератури (1917–1927) : у 2 т. / А. Лейтес і М. Яшек. – Харків : ДВУ, 1928. – Т. 2.
203. *Ленин В. И.* Избранные произведения : в 4 т. / В. И. Ленин. – М. : Политиздат, 1988. – Т. 2.
204. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В. И. Ленин. – М. : Политиздат, 1986.
205. *Ленін і Україна* : у 4-х кн. – К. : Наук. думка, 1969. – Кн. 2.
206. *Логвин М.* За рішучий поворот на українському філософському фронті / М. Логвин // Більшовик України. – 1931. – № 11. – С. 43–65; № 12. – С. 57–69.
207. *Логвин М. О.* Про деякі аспекти розвитку марксистської філософії в вузах України в повоєнний період (1920–1930 рр.) / М. О. Логвин // Проблеми філософії : Міжвідомчий наук. зб. – К. : Вища школа, 1968. – Вип. 8. – С. 146–154.
208. *Лук М. І.* Боротьба за марксистсько-ленінську філософію на Україні в 20–30-ті рр. (До 60-річчя заснування журналу "Прапор марксизму") / М. І. Лук // Філософська думка. – 1987. – № 6. – С. 13–23.
209. *Лук Н. И.* Разработка проблемы культурной преемственности советскими философами / Н. И. Лук // Из истории развития философской мысли на Украине. Проблемы философии. Респуб. межведомств. науч. сб. – Киев : Вища школа, 1982. – Вип. 56. – С. 33–41.
210. *Луцький Ю.* Літературна політика в радянській Україні 1917–1934 / Ю. Луцький. – К. : Гелікон, 2000.
211. *Майдан І.* Поезія як мистецтво / І. Майдан // Музагет. – 1919. – № 1–3. – С. 79–98.
212. *Манзенко П. Т.* Боротьба українських учених і діячів культури проти ідеології фашизму (30-ті – початок 40-х років) / П. Т. Манзенко // Філософська думка. – 1980. – № 3. – С. 24–32.

213. Марксистсько-ленінська філософська робота на Україні. Філософсько-соціологічний відділ У.І.М.-Л. (До III Всесоюзної Конференції марксистсько-ленінських науково-дослідчих установ) // Філософія і політика / за ред. С. Семковського, Р. Левіка, Т. Степового, П. Демчука. – Харків ; Київ : ДВУ, 1930. – С. 195–214.

214. *Маркс К.* Избранные произведения : в 2 т. / К. Маркс. – Москва : Партиздат ЦК ВКП(б), 1935. – Т. 1.

215. *Маркс К.* О диалектическом и историческом материализме / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин. – М. : Политиздат, 1984.

216. *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику (Серия "Бахтин под маской") / П. Н. Медведев. – М. : Лабиринт, 2003.

217. *Межуев В. М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Университетская книга, 2012.

218. Методичний посібник до підручника "Діалектичний і історичний матеріалізм" / за ред. М. Мітіна. – Харків : ІМЗОП при ЦК КП(б)У, 1934.

219. *Михайличенко Г.* Пролетарське мистецтво / Г. Михайличенко // Мистецтво. – 1919. – № 1. – С. 27–29.

220. *Мітін М.* До підсумків філософської дискусії / М. Мітін. – Харків ; Київ : Пролетар, 1931.

221. *Мітін М.* Доповідь тов. Мітіна / М. Мітін // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.). – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 26–42.

222. *Молчанов О. П.* Пропаганда ленінської атеїстичної спадщини на Україні (1920–1930 рр.) / О. П. Молчанов // Питання атеїзму : Міжвідомчий наук. зб. – К. : Вид-во Київ. ун-ту, 1970. – Вип. 5. – С. 137–143.

223. Нарис історії філософії на Україні / ред. кол.: Д. Х. Острянин, В. Ю. Євдокименко, М. В. Гончаренко та ін. – К. : Наук. думка, 1966.

224. На рівень сучасних завдань! // Прапор марксизму-ленінізму. – 1933. – № 2–3. – С. 5–21.

225. *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 кн. / Ф. Ницше. – М. : Сирин, 1990. – Кн. 1.

226. *Овчаров Г.* Винниченкова "Сонячна машина" / Г. Овчаров / Молодняк. – 1928. – № 4. – С. 81–113.

227. *Овчаров Г.* Під стягом войовничого матеріялізму (З приводу збірника "Войовничий матеріяліст") / Г. Овчаров // Прапор марксизму. – 1929. – № 2. – С. 224–237.
228. *Огородник І. В.* Українська філософія в іменах : навч. посіб. / І. В. Огородник, М. Ю. Русин. – К., 1997.
229. *Огородник І.* Історія філософської думки в Україні : курс лекцій / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Знання, 1999.
230. *Очинський І.* Еволюція творчості Винниченка після 1905 року / І. Очинський // Життя й революція. – 1930. – № VII. – С. 133–142.
231. *Очинський І.* Естетичний світогляд Івана Франка / І. Очинський // Прапор марксизму. – 1929. – № 5. – С. 56–74.
232. *Очинський І.* Зародки матеріялізму в творах і житті Г. С. Сковороди / Ів. Очинський // Прапор марксизму. – 1929. – № 1. – С. 22–45.
233. *Очинський І.* Проблема культури (Розуміння культури у Маркса, Леніна, Покровського – Богданова й т. Бухаріна) / Ів. Очинський // Прапор марксизму. – 1930. – № 2. – С. 5–38.
234. *Очинський І.* Філософське коріння правого ухилу / Ів. Очинський. – Харків ; Київ : ДВУ, 1930.
235. *Павличко С.* Дискурс модернізму в українській літературі : монографія / С. Павличко. – К. : Либідь, 1999.
236. Перший Всеукраїнський філософський з'їзд // Філософія і політика / за ред. С. Семковського, Р. Левіка, Т. Степового, П. Демчука. – Харків ; Київ : ДВУ, 1930. – С. 215–223.
237. *Півторадні В.* Українська література перших років революції (1917–1923) / В. І. Півторадні. – К. : Радянська школа, 1968.
238. *Плющ Л.* Дві моделі культурної революції / Л. Плющ // Краківські українознавчі зошити. – Краків : "Швайпольт Фіоль", 1993. – Т. 1–2. – С. 139–151.
239. *Плющ Л.* Його таємниця, або "Прекрасна ложа" Хвильового / Л. Плющ. – К. : Факт, 2006.
240. Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932.
241. *Поліщук В.* Літературний авангард. Перспективи розвитку української культури, полеміка і теорія поезії / В. Поліщук. – Харків : ДВУ, 1926.

242. *Поліщук В.* Пульс епохи. Конструктивний динамізм, чи войовниче назадництво? / В. Поліщук. – Харків : ДВУ, 1927.

243. *Полонська-Василенко Н.* Українська Академія Наук. Нарис історії / Н. Полонська-Василенко. – К. : Наук. думка, 1993.

244. *Поляков І. М.* Расовая теория на службе украинского фашизма / И. М. Поляков // Расовая теория на службе фашизма : сб. статей. – К. : Госмедиздат, 1935. – С. 9–55.

245. *Поляков І. М.* Дарвінова теорія і марксистсько-ленінська діалектика / І. М. Поляков // До п'ятидесятиріччя з дня смерті Чарлза Дарвіна : зб. статей. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 3–40.

246. *Поляков І. М.* Расова теорія на службі українського фашизму / І. М. Поляков // Під марксо-ленінським прапором. – 1934. – № 1. – С. 105–135.

247. *Попович М.* Про філософську культуру країни на ім'я СРСР / М. Попович // Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 5–15.

248. *Попов М. М.* Про націоналістичні ухили в лавах української парторганізації і про завдання боротьби з ними (Доповідь на зборах Харківського партактиву 9-го липня 1933 р.) / М. М. Попов // Червоний шлях. – 1933. – № 7. – С. 111–126.

249. *Постишев П.* Піднести роботу марксистсько-ленінських інститутів України на рівень вимог нашого великого соціалістичного будівництва / П. П. Постишев // Під марксо-ленінським прапором. – 1934. – № 1. – С. 8–15.

250. *Потапчук В.* Питання марксистсько-ленінської теорії у працях М. О. Скрипника / В. Ф. Потапчук // З історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 16–31.

251. *Премислер І.* Питання культурної революції / І. Премислер і Т. Степовий // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 5-6. – С. 68–89.

252. *Пристайко В.* Михайло Грушевський і ГПУ – НКВД. Трагічне десятиліття: 1924–1934 / В. Пристайко, Ю. Шаповал. – К. : Україна, 1996.

253. Про стан та завдання на філософському фронті (Резолюція Партосередку Філософсько-Соціологічного Відділу від 20–III–1931, затверджена від бюро партколективу УІМЛ) // Більшовик України. – 1931. – № 6. – С. 70–76.

254. Расовая теория на службе фашизма : сб. статей. – К. : Госмедиздат, 1935.

255. *Річицький А.* Ленін і Плеханов в теорії мистецтва й літератури / А. Річицький. – Харків ; Київ : Література і мистецтво, 1933.

256. *Роженко М.* Трагедія академіка Володимира Юринця (Штрихи до історії української філософії радянської доби) / М. Роженко. – К. : Укр. центр духовної культури, 1996.

257. Розвиток філософії в Українській РСР / ред. кол.: В. Ю. Євдокименко, В. О. Василенко, П. І. Гаврилюк та ін. – К. : Наук. думка, 1968.

258. Розіп'ята муза: Антологія українських поетів, які загинули насильницькою смертю : у 2 т. – Л. : Піраміда, 2011. – Т. 1.

259. *Руденко С. В.* Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії : монографія. / С. В. Руденко – К. : ВПЦ "Київський університет", 2012.

260. *Савченко Я.* Азіятський апокаліпсис / Я. Савченко. – К. : Глобус, 1926.

261. *Савченко Я.* Проти реставрації греко-римського мистецтва / Я. Савченко. – К. : Маса, 1927.

262. *Самусь М.* Троє / М. Самусь. – Харків : Книгоспілка, 1928.

263. *Сараджев А.* Шкідництво класового ворога в галузі філософії / А. Сараджев, М. Шовкопляс // Під марксо-ленінським прапором. – 1934. – № 3–4. – С. 67–82.

264. *Семенко М.* До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті / М. Семенко // Червоний шлях. – 1924. – № 11–12. – С. 169–201.

265. *Семенко М.* Міркування про те, чим шкідливий український націоналізм для української культури, або чим корисний інтернаціоналізм для неї ж / М. Семенко // Бумеранг. Журнал памфлетів. – 1927. – № 1. – С. 3–12.

266. *Семковський С. Ю.* Етюди по філософії марксизма / С. Ю. Семковський. – М. : ГИЗ, 1924.

267. *Семковський С.* Другий виступ / С. Семковський // Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Бєляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 224–229.

268. *Семковський С.* Обговорення доповідей / С. Семковський // Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 42–69.

269. *Семковський С. Ю.* Що таке марксизм. Дарвін і Маркс / С. Ю. Семковський. – Харків : Червоний шлях, 1923.

270. *Сидорина Т. Ю.* Філософія кризиса : учеб. пособие / Т. Ю. Сидорина. – М. : Флинта – Наука, 2003.

271. *Скрипник М.* Вибрані твори / М. О. Скрипник. – К. : Україна, 1991.

272. *Скрипник М.* До теорії боротьби двох культур / М. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1928.

273. *Скрипник М.* За ленінську філософію / Микола Скрипник // Більшовик України. – 1931. – № 6. – С. 18–35.

274. *Скрипник М.* Зближення й злиття націй за доби соціалізму / М. Скрипник. – Харків : Пролетар, 1931.

275. *Скрипник М.* На герць. Мистецькі фронти на Україні за постановою ЦК / М. О. Скрипник. – Харків : Література і мистецтво, 1932.

276. *Скрипник М.* Наша літературна дійсність / М. О. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1928.

277. *Скрипник М.* Нові лінії в національно-культурному будівництві / М. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1930.

278. *Скрипник М.* Основні завдання культурного будівництва за доби соціалістичної реконструкції країни (Доповідь на VII-м Всесоюзнім з'їзді робітників освіти в Москві 5 березня 1929 року) / М. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1929.

279. *Скрипник М.* Перезнаки творчого терену (Реконструктивні лінії в літературі, музиці, образотворчому мистецтві) / М. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1930.

280. *Скрипник М.* Статті й промови / М. Скрипник. – Харків : ДВУ, 1929. – Т. 2. – Ч. 1.

281. Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина, прения по докладу и заключительное слово. Коммунистическая Академия. Труды Второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. – Москва : Изд-во Коммунист. Акад., 1929. – Вып. первый.

282. *Солдатенко В. Ф.* Незламний. Життя і смерть Миколи Скрипника / В. Ф. Солдатенко. – К. : Пошуково-видавниче агентство "Книга Пам'яті України", 2002.
283. *Сталин И.* Вопросы ленинизма / И. Сталин. – Москва – Ленинград : Партиздат, 1933.
284. *Сталин И.* Год великого перелома. К XII годовщине Октября / И. Сталин. – Ленинград : ОГИЗ. ГИПЛ, 1947.
285. *Сталин Й.* Національне питання і ленінізм. Відповідь товаришам Мешкову, Ковальчукові та іншим / Й. Сталін. – К. : ДВПЛ УРСР, 1950.
286. *Степовий Т.* Буржуазні соціологічні школи (Систематичний огляд і критика) / Т. Степовий // Червоний шлях. – 1926. – № 5–6. – С. 137–155; № 7. – С. 105–126.
287. *Степовий Т.* Виступ / Степовий // Поворот на філософському фронті (Матеріяли філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – С. 196–202.
288. *Степовий Т.* Відношення свідомости до буття в матеріалістичному розумінні історії / Т. Степовий // До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса. Філософський збірник / за ред. Р. Левіка, Т. Степового і В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 133–154.
289. *Степовий Т.* Задачі літературної критики / Т. Степовий // Плужанин. – 1927. – № IX–X. – С. 41–44.
290. *Степовий Т.* Органічна та расова теорії суспільства / Т. Степовий. – Харків : Пролетар, 1930.
291. *Степовий Т.* Передмова редактора / Т. Степовий // Г. В. Плеханов. Вибрані твори : у 5 т. – Харків ; Київ : Пролетар, 1932. – Т. 2. – Ч. 1. – С. III–XVII.
292. *Степовий Т.* Передмова редактора / Т. Степовий // Г. В. Плеханов. Вибрані твори : у 5 т. – Харків : Пролетар, 1933. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 3–26.
293. *Степовий Т.* Природні основи мистецького хисту / Т. Степовий // Плужанин. – 1925. – № 1. – С. 8–9.
294. *Степовий Т.* Проблема пролетарського мистецтва / Т. Степовий // Молодняк. – 1927. – № 2. – С. 53–58.
295. *Степовий Т.* Соціальні та індивідуальні чинники мистецтва / Т. Степовий // Плужанин. – 1927. – № VIII (12)). – С. 47–48.

296. *Степовий Т.* Трагедія Плеханова / Т. Степовий // Критика. – 1928. – № 4. – С. 3–18.

297. *Степовий Т.* Фройдизм і мистецтво / Т. Степовий // Плужанин. – 1927. – № 2. – С. 16–19.

298. *Столяров А.* Диалектический материализм и механисты. Наши философские разногласия / А. Столяров. – Ленинград : Прибой, 1930.

299. *Суворов Л. Н.* Гегель и философские дискуссии 20-х годов / Л. Н. Суворов // Философские науки. – 1971. – № 5. – С. 142–149.

300. *Сундирева М.* Боротьба вчених Радянської України за союз філософії і природознавства (20-ті – початок 30-х років) / М. Сундирева // Проблеми філософії. Міжвідомчий наук. зб. – К. : Вища школа, 1974. – Вип. 33. – С. 18–24.

301. *Сушино-Хоменко В.* Критика (За реконструкцію критичного фронту) / В. Сушино-Хоменко // Критика. – 1931. – № 5. – С. 3–17.

302. *Сушино-Хоменко В.* Хвильовизм-Карамазовщина / В. Сушино-Хоменко // Критика. – 1928. – № 1. – С. 46–59.

303. *Сырцова Е. Н.* История отечественной философии на страницах журнала "Філософська думка" (Обзор публикаций за 1983–1989 гг.) / Е. Н. Сырцова // Философские науки. – 1991. – № 4. – С. 85–95.

304. *Ткачук М.* Філософська освіта в Радянській Україні: досвід осмислення історичних документів та архівних матеріалів / М. Ткачук // Філософська думка. – 2010. – № 6. – С. 35–67.

305. *Товкачевський А.* Утопія і дійсність (До характеристики української інтелігенції). Збірка статтів / А. Товкачевський. – К. : "Життя й Мистецтво", 1911.

306. *Трепалина Н. Е.* Культурфилософские и эстетические концепции эпохи рубежа XIX–XX веков : учеб.-метод. пособие / Н. Е. Трепалина, Е. В. Широкова. – Ижевск : Изд-во "Удмуртский университет", 2011.

307. *Троцкий Л.* Литература и революция / Л. Троцкий. – М. : Политиздат, 1991.

308. Україна: філософський спадок століть // Український культурологічний альманах "Хроніка-2000". – К. : Фонд розвитку, 2000. – № 37–38, 39–40.

309. Українська суспільно-політична думка в 20 столітті. Документи і матеріали : у 3 т. – Б.м. : Сучасність, 1983. – Т. 2.

310. Федів Ю. О. Історія української філософії : навч. посіб. / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. – К. : Україна, 2001.

311. Философия культуры. Становление и развитие / под ред. Р. А. Смирнова. – СПб. : Лань, 1998.

312. Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX–XX вв. / отв. ред. Н. И. Лук. – К. : Наук. думка, 1990.

313. Філософія і політика / за ред. С. Семковського, Р. Левіка, Т. Степового, П. Демчука. – Харків ; Київ : ДВУ, 1930.

314. Філософія. Курс лекцій : навч. посіб. / І. В. Бичко, Ю. В. Осічнюк, В. Г. Табачковський та ін. – К. : Либідь, 1991.

315. Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму : зб. наук. праць / відп. ред. І. П. Головаха, П. Т. Манзенко. – К. : Наук. думка, 1980.

316. Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія / Л. В. Губерський, А. Є. Конверський, В. А. Бугров та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011.

317. Філософська думка в Україні : Біобібліогр. словник / відп. ред. В. С. Горський. – К. : "Пульсари", 2002.

318. Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки / В. С. Горський, В. М. Нічик, В. Д. Литвинов та ін. – К. : Наук. думка, 1987.

319. Філософська освіта в Україні: історія і сучасність : монографія / за ред. М. Л. Ткачук. – К. : ТОВ "Аграр Медіа Груп", 2011.

320. Хвильовий М. Г. Твори : у 2 т. / М. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2.

321. Хвильовий М. Твори в п'ятьох томах / М. Хвильовий. – Нью-Йорк – Балтимор – Торонто, ОУП "Слово" і Укр. вид-во "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1986. – Т. 5.

322. Хвиля А. Завдання мистецького фронту Радянської України / А. Хвиля // За марксо-ленінську критику. – 1934. – № 4. – С. 10–34.

323. Хвиля А. Куди ведуть дороги Шведських могил? / А. Хвиля // За марксо-ленінську критику. – 1933. – № 9. – С. 10–24.

324. *Хвиля А.* На боротьбу з націоналізмом на мовному фронті / *А. Хвиля* // За марксо-ленінську критику. – 1933. – № 7. – С. 3–26.
325. *Хвиля А.* На підйомі / *А. Хвиля* // Критика. – 1928. – № 1. – С. 7–12.
326. *Хвиля А.* Нотатки про літературу / *А. Хвиля* // Критика. – 1930. – № 4. – С. 6–40.
327. *Хвиля А.* Ясною дорогою (Рік на літературному фронті) / *А. Хвиля.* – Харків : ДВУ, 1927.
328. *Чернега Р. П.* Критика советскими марксистами буржуазных концепций культуры в послеоктябрьский период (1918–1923 гг.) / *Р. П. Чернега* // Философские науки. – 1969. – № 1. – С. 120–126.
329. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні / *Д. Чижевський.* – К. : Вид-во "Орія" при УКСП "Кобза", 1992.
330. *Чумак В.* Червоний заспів. Вибрані твори / *В. Чумак.* – К. : Рад. письменник, 1956.
331. *Чухно А. А.* Наука и философия в Киевском университете / *А. А. Чухно, И. Ф. Надольный* // Вопр. философии. – 1984. – № 9. – С. 16–23.
332. *Шамрай А.* Українська література. Стислий огляд / *А. Шамрай.* – Харків : Рух, 1928.
333. *Шаповал Ю. І.* Україна 20–50-х років: сторінки ненаписаної історії / *Ю. І. Шаповал.* – К. : Наук. думка, 1993.
334. *Шелкопляс Н.* К итогам борьбы на философском фронте Украины / *Н. Шелкопляс* // Под знаменем марксизма. – 1936. – № 1. – С. 66–83.
335. *Шкандрій М.* Модерністи, марксисты і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років / *М. Шкандрій* – К. : Ніка-Центр, 2006.
336. *Шовкопляс М.* Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів в галузі філософії / *М. Шовкопляс* // Під марксистсько-ленінським прапором. – 1935. – № 3. – С. 76–86.
337. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / *О. Шпенглер.* – Минск : Попурри, 1998. – Т. 1.
338. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / *О. Шпенглер.* – М. : Мысль, 1998. – Т. 2.
339. *Штейнберг Е.* Историчний матеріалізм як наука / *Е. Штейнберг* // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 2–3. – С. 60–88.

340. *Шудрик І. О.* Історія філософської думки в Слобідській Україні / І. О. Шудрик. – Харків : ХДУХТ, 2012.

341. *Шумський О.* Ідеологічна боротьба в українському культурному процесі / О. Шумський // Більшовик України. – 1927. – № 2. – С. 11–25.

342. *Щеглов А. В.* Философские дискуссии в СССР в 20-х и начале 30-х годов / А. В. Щеглов // Философские науки. – 1967. – № 5. – С. 110–118.

343. *Щупак С.* Основні проблеми мистецтва в поглядах радянських марксистів / С. Щупак // Життя й революція. – 1926. – № 6. – С. 53–61; № 7. – С. 58–70.

344. *Щупак С.* Питання літератури / С. Щупак. – К. : ДВУ, 1928.

345. *Щупак С.* Проблема національної культури / С. Щупак // Життя й революція. – 1927. – № 6. – С. 398–402.

346. *Щупак С.* Проти націоналізму в літературі / С. Щупак // За марко-ленінську критику. – 1933. – № 7. – С. 26–36.

347. *Щупак С.* Українська марксівська критика / С. Щупак // Життя й революція. – 1928. – Кн. VI. – С. 101–114.

348. *Щупак С.* Формалізм на службі в українських буржуазних та дрібнобуржуазних еkleктиків / С. Щупак // Критика. – 1931. – № 10. – С. 31–49; № 11–12. – С. 13–38.

349. *Юдін П.* Марксизм-ленінізм про культуру і культурну революцію / П. Юдін. – Харків, Партвидав ЦК КП(б)У, 1934.

350. *Юринец В. А.* Деборин. Введение в философию диалектического материализма. С предисловием Г. В. Плеханова. ГИЗ. 1922 г. / В. Юринец // Печать и революция. – 1923. – № 3. – С. 205–209.

351. *Юринец В.* Предисловие / В. Юринец // В. Винниченко. Записки Курносого Мефистофеля. – Харьков : Пролетарий, 1928. – С. 3–19.

352. *Юринец В.* Речь В. А. Юренца / В. А. Юринец // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина, прения по докладу и заключительное слово. Коммунистическая Академия. Труды Второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. – М. : Изд-во Коммунист. Акад., 1929. – Вып. первый. – С. 113–115.

353. *Юринец В.* Философський фронт на Україні / В. Юринец // Под знаменем марксизма. – 1930. – № 5. – С. 129–138.

354. *Юринець В.* Вапліте. Зошит перший. Харків. 1926. Вільна Академія пролетарської літератури / В. Юринець // Більшовик України. – 1926. – № 4–5. – С. 181–184.

355. *Юринець В.* Виступ / Тов. Юринець // Про марксистську критику і роботу журналу "Критика" (Стенограма Агітпропнаради при ЦК КП(б)У 28.12.1928). – Критика. – 1929. – № 2. – С. 98–99.

356. *Юринець В.* Виступ / В. Юринець // Поворот на філософському фронті (Матеріали філософської дискусії 14–18 січня 1931 р.) / за ред. О. Бервицького, Ф. Беляєва, Т. Степового. – Харків ; К. : Пролетар, 1932. – С. 118–124.

357. *Юринець В.* Відділ III. Матеріалістична діалектика як філософська наука / В. Юринець // Діалектичний матеріалізм : підручник для вишів і витшів. Ч. 1 / за ред. О. Бервицького, Р. Левіка, Т. Степового, В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1932. – С. 141–366.

358. *Юринець В.* Відділ IV. Діалектика природи і боротьба партій у природничих науках. Розділ III. Діалектичний матеріалізм і фізика / В. Юринець // Діалектичний матеріалізм : підручник для вишів і витшів. Ч. 1 / за ред. О. Бервицького, Р. Левіка, Т. Степового, В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1932. – С. 400–471.

359. *Юринець В. Г. Е.* Лесінг (З приводу двохсотріччя з дня народження) / В. Юринець // Критика. – 1929. – № 3. – С. 75–90.

360. *Юринець В.* Діялог другий / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Кн. 5 (135). – С. 152–158.

361. *Юринець В.* Діялог останній / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Кн. 5 (135). – С. 275–280.

362. *Юринець В.* До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги "Микола Бажан") / В. Юринець // Червоний шлях. – 1930. – № 2. – С. 106–118.

363. *Юринець В.* Естетика Канта в марксистському освітленні (З нагоди книжки: Л. Я. Зивельчинская "Опыт марксистской критики эстетики Канта") / В. Юринець // Гарт. – 1927. – № 2–3. – С. 96–122.

364. *Юринець В.* З нагоди нашої літературної дискусії / В. Юринець // Шляхи розвитку української пролетарської літератури. Літературна дискусія (1925–1928) : зб. матеріалів. – Харків : Український робітник, 1928. – С. 185–193.

365. *Юринець В.* Значення "Німецької ідеології" Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму / В. Юринець // До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса. Філософський збірник / за ред. Р. Левіка, Т. Степового і В. Юринця – Харків : Пролетар, 1933. – С. 204–222.

366. *Юринець В.* Значіння Плеханова для марксівської соціології мистецтва / В. Юринець // Молодняк. – 1927. – № 5. – С. 58–72; № 6–7. – С. 97–109.

367. *Юринець В.* Із сучасної буржуазної соціології. Соціологія знання Макса Шелера / В. Юринець // Прапор марксизму. – 1928. – № 1. – С. 5–22.

368. *Юринець В.* Інтермедія / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – № 5 (135). – С. 83–84.

369. *Юринець В.* Convivium transtemporaneum / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Кн. 5 (135). – С. 3–6.

370. *Юринець В.* Криза в сучасній буржуазній фізиці в світлі ленінського етапу філософії марксизму / В. Юринець // За марксистсько-ленінське природознавство. – 1932. – № 1. – С. 46–70; № 2–3. – С. 48–69.

371. *Юринець В.* Лірика Павла Тичини (Уривки із спроби аналізу) / В. Юринець // Критика. – 1928. – № 1. – С. 30–46.

372. *Юринець В.* Матеріяли для автобіографії В. Юринця, автора інтермедій 135 книги / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Кн. 5. (135). – С. 1–2.

373. *Юринець В. М.* Хвильовий як прозаїк / В. Юринець // Червоний шлях. – 1927. – № 1. – С. 253–268.

374. *Юринець В.* Наука в СРСР в перше десятиріччя Жовтня / В. Юринець // Червоний шлях. – 1927. – № 11. – С. 95–115.

375. *Юринець В.* Національне питання на X з'їзді КП(б)У / В. Юринець // Більшовик України. – 1927. – № 15. – С. 48–57.

376. *Юринець В.* Нотатки мандрівника / В. Юринець // Критика. – 1928. – № 7. – С. 18–40.

377. *Юринець В.* Павло Тичина. Спроба критичної аналізу / В. Юринець. – Харків : Книгоспілка, 1928.

378. *Юринець В.* Передмова / В. Юринець // П. Демчук В боротьбі за ленінську філософію (З приводу ленінського концепту Гегелевої "Науки логіки"). – Харків : ДВУ, 1930. – С. 5–6.

379. *Юринець В.* Перший діялок / В. Юринець // Літературний ярмарок. – 1929. – Кн. 5 (135). – С. 121–126.

380. *Юринець В.* Пілсудщина в освітленні західньоукраїнської преси / В. Юринець // Більшовик України. – 1926. – № 1. – С. 78–91.

381. *Юринець В.* Поворот на філософському фронті. Стаття самокритична / В. Юринець // Прапор марксизму. – 1931. – № 1–2. – С. 68–80.

382. *Юринець В.* Про книгу Макса Адлера "Підручник матеріалістичного розуміння історії" / В. Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 1. – С. 102–110.

383. *Юринець В.* Про механічний і діалектичний матеріалізм / В. Юринець // Криза сучасної буржуазної науки та марксизм : зб. – Харків : ДВУ, 1929. – С. 64–71.

384. *Юринець В.* Українська Жовтнева література в марксистському освітленню. Жовтнева література в освітленню Коряка. (З приводу книжки "Організація Жовтневої літератури") / В. Юринець // Більшовик України. – 1926. – № 4–5. – С. 132–154.

385. *Юринець В.* Український філософський фронт / В. Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1932. – № 5–6. – С. 181–194.

386. *Юринець В.* Філософська генеза Маркса / В. Юринець // До п'ятидесятиріччя смерті Карла Маркса. Філософський збірник / за ред. Р. Левіка, Т. Степового і В. Юринця. – Харків : Пролетар, 1933. – С. 19–110.

387. *Юринець В.* Філософсько-соціологічні нариси / В. Юринець. – Харків : ДВУ, 1930.

388. *Юринець В.* "Червоний Шлях". Громадсько-політичний і літер.-науковий місячник № 1–4, 1926 / В. Юринець // Більшовик України. – 1926. – № 1. – С. 121–123.

389. *Юринець Я.* Біля витоків "Радянської філософії" (1920–1930-ті рр.) / Я. І. Юринець // НаУКМА. Наукові записки. Філософія та релігієзнавство. – 2007. – Т. 63. – С. 74–78.

390. *Юринець Я.* Володимир Юринець: роки студентства у Львівському університеті / Я. Юринець // Магістеріум (Історико-філософські студії). – Вип. 39. – 2010. – С. 86–90.

391. *Юринець Я.* Нові матеріали до життєпису Володимира Юринця: студентські роки у Львівському та Віденському університетах / Я. Юринець // Філософська думка. – 2010. – № 6. – С. 21–34.

392. *Юшманов М. З.* До оцінки філософської спадщини С. Ю. Семковського / М. З. Юшманов // З історії філософії на Україні. Мат. респуб. наук. конф. [11–15 травня 1965]. – К. : Наук. думка, 1967. – С. 186–193.

393. *Юшманов М. З.* Історія філософських установ на Україні в період 1920–1966 рр. / М. З. Юшманов // Розвиток філософії в Українській РСР / ред. кол. В. Ю. Євдокименко, В. О. Василенко, П. І. Гаврилук та ін. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 487–524.

394. *Юшманов М. З.* Ленінський етап у філософії на Україні / М. З. Юшманов // Проблеми філософії. Міжвідомчий наук. зб. – К. : Вища школа, 1969. – Вип. 13. – С. 102–114.

395. *Юшманов М. З.* Матеріали до історії філософських установ на Україні / М. З. Юшманов // З історії філософської думки на Україні. Респуб. міжвідомчий збірник. – К. : Наук. думка, 1965. – С. 175–183.

396. *Юшманов М. З.* Питання філософської еволюції Маркса і Енгельса у працях українських філософів 20–30-х років / М. З. Юшманов // З історії філософії і соціології на Україні. Респуб. міжвідомчий зб. – К. : Наук. думка, 1968. – С. 39–46.

397. *Юшманов Н.* Юринец, Владимир Александрович / Н. Юшманов // Философская энциклопедия : в 5 т. – М. : Сов. энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 602.

398. *Яворський М.* Шостий міжнародний конгрес історичний / М. Яворський // Прапор марксизму. – 1928. – № 4 (5). – С. 216–224.

399. *Яловий М.* "Перші хоробрі" / М. Яловий // Червоний шлях. – 1923. – № 9. – С. 111–119.

400. *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30-е годы) / И. Яхот // Вопр. философии. – 1991. – № 9. – С. 44–68; № 10. – С. 72–138; № 11. – С. 72–115.

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Філософія культури як напрям філософської думки УСРР 20–30-х років XX століття	10
1.1. Культурфілософська думка УСРР 20–30-х років XX століття: галузі формування, напрями розвитку, чільні представники й основні здобутки	10
1.2. Розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях із марксистсько-ленінської філософії	54
1.3. Розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях з історії української філософської та суспільно-політичної думки	83
1.4. Розроблення проблематики філософії культури в дослідженнях з історії зарубіжної філософської та суспільно-політичної думки	117
Розділ 2. В. Юринець у історії української філософії та філософії культури	155
2.1. Внесок В. Юринця до філософської думки УСРР 20–30-х років XX століття.....	155
2.2. Філософія культури В. Юринця	178
2.3. Наукові здобутки В. Юринця як об'єкт критики й засудження в УСРР: 1930–1935 роки.....	231

Розділ 3. П. Демчук у історії української філософії та філософії культури	322
3.1. Внесок П. Демчука до філософської думки УСРР 20–30-х років ХХ століття.....	322
3.2. Проблематика філософії культури в науковому пошуку П. Демчука.....	338
3.3. Наукові здобутки П. Демчука як об'єкт критики й засудження в УСРР: 1931–1935 роки.....	441
Висновки	468
Література	476

Наукове видання

ВДОВИЧЕНКО Георгій Валерійович

**КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА
СПАДЩИНА ФІЛОСОФІВ УСРР
ЕПОХИ "РОЗСТРІЛЯНОГО
ВІДРОДЖЕННЯ"**

Монографія

Редактор *О. Грицаюк*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець *О. Бондаренко*



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 29,7. Наклад 300. Зам. № 215-7438.

Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл33.
Підписано до друку 04.09.15

Видавець і виготовлювач

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

· 01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28

e-mail: vpc@univ.kiev.ua

<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02

КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА СІАДІЩІНА ФІЛОСОФІВ УСРР

Г. В. ВІДОВЧЕНКО
ЕПОХИ "РОЗСТРІЛЯНОГО ВІДРОДЖЕННЯ"



У.С.

ПРОЛЕТАРІ
ВСІХ КРАЇН,
ЄДНАЙТЕСЯ!