**Міністерство освіти України**

**Київський державний лінгвістичний університет**

#### Гуманітарний інститут

##### Наукова робота

на тему:

###### “ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ”

**Виконала**: студентка
205 групи (м)

Дарія Короткова

#### КИЇВ - 1999

**План**

Вступ: Філософія ХХ ст. Суттєві риси філософії ХХ ст. Основні напрями її

1. Екзистенціально-романтична філософія

2. Культурно-філосовський підйом 20-х років (“розстрілене відродження”)

3. Філософія українських шестидесятників (“друге відродження”)

4. Мислителі української діаспори**ФІЛОСОФІЯ XX СТОЛІТТЯ**

Зовсім мало часу відділяє людство від третього тисячоліт­тя, від XXI ст. XX ст.— це епоха небувалої напруги, надій, за­грози самому існуванню людства. З точки зору соціально-еко­номічного, політичного та юридичного розвитку для XX ст. характерні багатоаспектні суперечності. З одного боку, людство пережило дві винищувальні світові війни, причому фіналом останньої були атомні бомбардування Хіросіми та Нагасакі, з іншого, породило могутні демократичні та національно-визвольні рухи.

Як же виглядає на цьому фоні своєрідність передумов і проблематика філософії у XX ст.? По-перше, науково-техніч­ний прогрес завдяки фундаментальним науковим відкриттям докорінно змінив картину світу, починаючи з атомної та суб­атомної фізики й закінчуючи новими уявленнями про похо­дження (принаймні доступного нам) космосу. По-друге, -тиск науково-технічної технології виробництва на природу, загроза екологічної, демографічної та інших катастроф, не кажучи вже про суворе попередження катастрофи в Чорнобилі, дали, неза­лежно від соціальних та духовних чинників, імпульси для філо­софських висновків про хиткість самих основ існування всього живого на Землі, зокрема життя людини.

Як засвідчують реалії, суспільного розвитку, філософські, релігійні, морально-етичні погляди аж ніяк не слід зводити ви­ключно до економічних або політичних вмотивувань. Якби спра­ви виглядали саме так, то тоді зовсім незрозумілим був би феномен загальнолюдських цінностей: чому люди з різними економічними та політичними орієнтаціями додержуються одних і тих самих аморальних норм, форм релігійної свідомості, філософсько-світоглядних орієнтацій? Звичайно, що ті нові процеси, проблеми, які виникали у сфері свідомості та їхньому філософському осмисленні в XX ст., багато в чому деформувалися, змінювалися саме завдяки економічним, політичним інтересам та процесам, але є в них і те, що має самостійний статус. Ось чому спрощення в інтерпретаціях історії, що випливають з «плінтусної методології», яка так заклопотана «базисною» площиною, економічним виміром,— під нього підводить усе: політику і право, релігію й мораль, художньо-естетичне осягнення світу та філософію, утворюючи з цих галузей знань незмінну ієрархію, найвищі духовні поверхи якої виглядають як проста тінь економіки,—такі спрощення (а вони панували у нас май­же всі 70 років попередньої історії) недопустимі. Звичайно, в історії серед її чинників діють і економічні, і політичні інте­реси, але при цьому треба бачити їх у всьому розмаїтті взаємо­впливів і зв'язків, враховувати не тільки пряму, а й зворотну («обернену») детермінацію одних чинників іншими.

Націоналізація,—писав Потебня,—зводиться до поганого виховання, до моральної хвороби; до неповного користу­вання наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, до ослаблення енергії мислі; до мерзоти запустіння на місці витиснутих, але нічим не замінених форм свідомості;

до ослаблення зв'язку підростаючих поколінь з дорослими, що замінюється лише слабким зв'язком з чужими; до де­зорганізації суспільства, аморальності, підлоти... Іншомов­на школа, чи то буде школа у тісному розумінні, чи сол­датчина, чи взагалі школа життя, має приготувати з сві­домості учнів щось подібне до палімпсесту (пергаменту, з якого стерто первинний текст і написано новий, крізь який інколи проступає старий.—Авт.)...»[[1]](#footnote-1)1. При цьому По­тебня наголошував на моральній виправданості недовіри поневоленої нації до нації гнобителів, наводячи українське прислів'я: «Може ти, москалю, і добрий чоловік, та ши-нелія твоя злодій»[[2]](#footnote-2)2.

Потебня засуджує ідеал слов'янофілів, пов'язаний із денаціоналізацією слов'янських племен росіянами, звер­таючи увагу на те, що останні мислять розвиток цивіліза­ції «за чужий рахунок». «Те, що ви називаєте загаль­нолюдським,— звертається Потебня до подібного роду носіїв «російської ідеї»,— є тільки ваше; воно ще не обо­в'язково для всіх, але ви хочете його зробити таким, отри­мати за це платню, але при цьому зберегти переконаність, що задарма потрудились на благо людству. Ви кажете:

«З нами бог», але цього бога створили ви самі, хоча не без достатньої підстави, не без потреби для вашого влас­ного життя, але без уваги до того, чи годиться цей бог для інших і чи схочуть або зможуть інші увірувати в нього добровільно, або ж віра в нього має бути втиснута си­лою»[[3]](#footnote-3)3. Тим-то для обмеження потягів до русифікації (по­німечення тощо) Потебня пропонує «право національних культур, тобто право народів на самостійне існування і розвиток»[[4]](#footnote-4)4.

НОВІТНЯ УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Екзистенціально-романтична філософська хвиля початку XX ст. Українська класична філософія XVIII—XIX ст. як специфічний філософський феномен виявляє у своїх ха­рактеристиках певну парадоксальність, яка стає помітною в другій половині XIX ст. Йдеться про досить високий за­гальнокультурний рівень класичної української думки не тільки на «загальноімперському», а й європейському рівні. Водночас XIX ст. було чи не найтяжчим за всю колоні­альну добу нашої історії. Отже, виникає питання, чи не вияв це того зазначеного Ж. П. Сартром екзистенціального парадокса, коли найбільшою мірою свобода притаманна людям у ситуаціях обмеження та скутості (Сартр славить свободу «в'язня, скутого кайданами», оскільки саме ця скутість і стимулює зростання у в'язня найпристраснішого бажання свободи, визволення)?

Змушена обставинами національного гніту одягати машкару російськомовності, українська світоглядно-філо­софська думка, як вже говорилося, зберігає свій виразно національний дух (про це свідчить і роздратованість цією обставиною Бєлінського та Чернишевського). Більше то­го, як докласична доба, так і особливо класична створили в Києві настільки стійку україноментальну культурну атмосферу, що нею визначалися істотні риси російськомовної! *київської екзистенціально-філософської школи початку XX ст;* до якої входили М. Бердяєв, Л. Шестов, Василь і Зеньковський (1881—1962) та ін. До речі, останній, будучи міністром сповідань в уряді Гетьмана П. Скоропадського, виступав за автокефалію української церкви.

З М. Бердяєвим ми вже зустрічалися як з мислителем, що стояв (разом з Л. Шестовим) біля джерел європейського екзистенціалізму. Зустрічалися ми з ним і як з автором оригінального творчого варіанта сучасного марксизму, який, на відміну від ленінсько-сталінського діамату, виявив суто «європейську» (і в цьому, як уже зазначалося, виявився україноментальний дух київської світогляднокультурної атмосфери) орієнтацію. *Україноментальна «атмосфера» Києва—*не просто абстоактна метафора. Ця атмосфера була притаманна й самій родині Бердяєва; Старший брат відомого філософа Сергій Бердяєв (1860— 1914) був українським поетом. Перед засланням Миколи Бердяєва до Вологди за участь у студентських заворушеннях Сергій писав у вірші, присвяченому братові.

*За те, що любив ти трудящого брата, За те, що на працю за нього ти став, Велика прийшла тобі мука і втрата: Лишивсь заповідніших прав.*

*І мусиш не там, дї бажається, жити...*

*До краю чужого прикований ти:*

*Туди засилаються ліпшії діти*

*Святої, чесної мети! Народові щиро від лиха та згуби І втіхи, і щастя від дитячих літ В науці шукаєш, Миколо мій любий,— Темноту виводиш на світ...*

Філософська позиція Бердяєва грунтується на переко­наності в наявності глибокої кризи сучасного людства, ознаки якої вбачаються в поширенні науково-раціоналіс­тичного розуміння світу, яке «розриває» цей світ на суб'єкт і об'єкт. Подолання кризи, згідно з Бердяєвим, лежить у «поверненні до буття та живого досвіду, в подоланні всіх штучних і хворобливих перегородок між суб'єктом і об'єк­том. Має бути створено нову філософію тотожності, за духом близьку до Шеллінгової, але збагачену всіма новіт­німи завоюваннями»[[5]](#footnote-5)1.

Бердяєв твердить, що «перше одкровення» Бога-Отця (Старий Заповіт) і «друге одкровення» Бога-Сина (Новий Заповіт) ще залишали бога «трансцендентним» людині й зберігали за матеріальними чинниками, видимість «реаль­них» чинників людського життя. Тому потрібне «трете од­кровення»—«антроподицея» (виправдалня людини), яке рішуче пориває з будь-якою видимістю матеріального бут­тя й через творчість (свободу) долає, нарешті, «трансцен­дентність» бога. «Третього одкровення» не можна чекати, його має здійснити сама .людина, що живе в дусі, здійсни­ти свободним, творчим актом[[6]](#footnote-6).

"Поширення, - навіть «наступ», об'єктивістсько-раціоналіс­тичного (наукового) бачення світу сприймається екзистен­ціальне орієнтованими представниками київської школи як джерело зростаючого трагізму й- абсурдності буття. «Круглий квадрат або дерев'яне залізо є безглуздям і, от­же, неможливі, оскільки' такі «з'єднання понять робляться всупереч законові суперечності. А отруєний Сократ не є безглуздям і, значить, таке можливе, оскільки на таке з'єднання понять закон суперечності дав свій дозвіл. Ви­никає питання: а чи не можна спростувати або змусити за­кон суперечності змінити свої рішення?...Так, щоб вийшло, що отруєний Сократ є безглуздям, і, отже, Сократа не отруїли, а дерев'яне -залізо не є безглуздям, і, значить, можливо, що коли-небудь дерев'яне залізо і знайдеться»[[7]](#footnote-7).

Наука, за Шестовим, взагалі дає лише суто формальні пояснення, адже самі «повторюваність» і «закономірність» явищ природи, до яких апелює наука, залишаються нез'я-сованими, загадковими і таємничими. Якби з бурякового насіння виросли б, пояснює свою думку Шестов, телята й. носороги, наука досить легко «пояснила».б цей факт, але й «великий буряк», що виріс з маленької насінини, після всіх пояснень, що їх дають ботаніки, так само незрозумі­лий. як і носорог, що виріс з тієї самої насінини»[[8]](#footnote-8)..

Після порівняно нетривалого захоплення позитивіст-ськр-натуралістичною «модою», яка захопила таких видат­них мислителів, як Франко і Драгоманов, в Україні знову починають переважати романтично-екзистенціальні настрої. Позитивістська тенденція при цьому не зникає остаточно," її репрезентують досить відомий професор 'Київського уні­верситету О. О. Козлов (1831—1900) і певною мірою його колега професор М. Я. Грот (1852—1899). Проте в універ­ситетах на початку XX ст. все ж переважають платонівські — «синехологічний спірітуалізм» професора О. М. П-лярова (1856—1938), неокантіанські—професор Г. І. Чел-панов (1862—1936) та інші екзистенціально-гуманістичні тенденції.

Романтично-екзистенціальна спрямованість характерна для творчості Лариси Косач—Лесі Українки (1871—1913). Міфологічно-антеїстична ідея органічної «зрощеності» лю­дини з природою, антропологічної «наповненості» природи пронизує зміст одного з найвідоміших її драматичних тво­рів «Лісова пісня». Трагічна доля античної Еллади, здо­бутки високої духовної культури якої безсоромно' і бру­тально грабує, присвоює, видаючи за «своє», імперський Рим, змальована Лесею Українкою в п'єсі «Оргія». Ця п'єса досить прозоро натякає на аналогічну долю україн­ської культури в колоніальних «обіймах» північно-східного імперського «родича». Патріот Антей докоряє скульптору Федону, який продав римському багачу Меценату статую музи танцю Терпсіхори. Федон хоче виправдатися тим, що вивезена до Риму статуя Терпсіхори принесе славу еллін­ському мистецтву. На те Антей йому мовить:

*...Не сподівайся!*

*Неславу дозволяють нам носити, А славу Рим бере, немов податок, І тая Терпсіхора, шо продав ти, Прославить не Елладу, не тебе, А той багатий Рим, що стяг всі скарби З усіх країн руками Меценатів... Іди, служи своєму Меценату! Забудь несмертний образ Прометея, Борця проти богів, забудь і муки Лаокоона, страдника за правду, Не згадуй героїні Антігони, Ні месниці Електри. Викинь з думки Елладу, що мов*

*Андромеда скута, Покинута потворі на поталу З нудьгою жде Персея оборонця. Ти не Персей, бо ти закам'янів Перед обличчям римської Медузи.*

Драматичний мотив дисгармонійності, «неконтактності» української та російської ментальності, способів життя ви­разно звучить у п'єс? «Бояриня». Українська дівчина Ок­сана, що вийшла заміж за Степана — сина одного з пред­ставників козацької старшини, який після Переяславської Ради поїхав до Москви, ставши там боярином, переїздить з чоловіком до Москви, де увесь лад життя виявляється , чужим, порівняно з українським. П дивує й ображає, що , жінкам тут не вільно бути присутніми в чоловічому това­ристві, коли приходять гості, не вільно самостійно ходити містом і т. ін. Коли Степан розповідає Оксані, що Дорошенко закликав на допомогу проти Москви татар на Ук­раїну, рксана кидає:

Скрізь горе, скрізь, куди не оберни... Татари там... татари й тут... А що ж? Хіба я тут не як татарка Сижу в неволі? їй хіба не ходиш під ноги слатися своєму пану мов ханові? Скрізь палі, канчуки, холопів продають... Чим не татари?

Коли Оксана дорікає Степанові, що він не приєднався до Дорошенка, щоб боротися проти Москви за волю Ук­раїни, той відповідає, що хотів мати руки «од крові чисті». Тоді Оксана бере Степана за руку, дивиться на неї й каже:

*От, здається, руки чисті. Проте все мариться, що їх покрила не кров, а так... немов якась іржа... як на старих шаблях буває, знаєш? У батенька була така шаблюка... вони їі закинули... ми з братом знайшли... в війну побавитись хотіли... не витягли... до піхви прикипіла... Заржавіла... Отож і ми з тобою... зрослись, мов шабля з піхвою... навіки... обоє ржаві...*

І вже прямим попередником екзистенціалістського Сі-зіфа (з «Міфу про Сізіфа» А. Камю) звучать слова лірич­ного героя Лесиного вірша «Сопіга зрет арего»:

*Я на вбогім сумнім перелозі Буду сіять барвисті квітки, Буду сіять квітки на морозі, Буду лить на них сльози гіркі.*

*І від сліз тих гарячих розтане*

*Та кора льодовая, міцна,*

*Може квіти зійдуть — і настане*

*Ще й для мене весела весна. Я на гору круту крем'яную Буду камінь важкий підіймать І, несучи вагу ту страшную, Буду пісню веселу співать.*

*Такі Я буду скрізь сльози сміятись,*

*Серед лиха співати пісні,*

*Без надії таки сподіватись,*

*Буду жити! Геть думи сумні!*

Глибоко екзистенціальною є й творчість відомого укра­їнського письменника та мислителя Михайла Коцюбинсь­кого (1864—1913). Одна з провідних тем його творчості — відчуження людини, втрата органічного зв'язку з ненькою-землею, природою. Це відчуження — результат «завойов­ницького» ставлення людини до природного буття. Людина-завойовник «одягає землю в камінь й залізо... бичує святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, бруднить по­вітря пилом та димом». В результаті туга й самотність («Інтермеццо»), а то й смерть як спокута за втрачену гар­монію з природою («Тіні забутих предків»). Отже, «пере­мога» над природою обертається поразкою людини. Вихід Коцюбинський шуках в поверненні до природи, «перенесен­ні» її, так би мовити, в саму людину, у встановленні постій­ного діалогу з природою не як з байдужим буттям, а як зі своїм «внутрішнім». Це типове екзистенціальне змалюван­ня взаємин людини і природи.

Започаткувавши в українській літературі жанр «потоку свідомості», Коцюбинський змальовує багатошаровість людської психіки, зазирає до незбагненних для раціональ­ного аналізу глибин несвідомого. Коцюбинського цікавить людська особистість. Звичайно, людина тісно пов'язана з навколишнім природним і суспільним світом. Проте письменника цікавлять не «зовнішні» (природно-соціальні) спонуки людської поведінки, а саме «внутрішні», згідно з якими реалізується індивідуально-неповторне «структурування» світу особистістю, творення власного, не менш ба­гатого за зовнішній, внутрішнього світу індивіда. Людина прагне повноти буття у світі, встановлює зі світом специ­фічно діалогічний стосунок любові до буття, що детермі­нується «серцем», а не зовнішньою необхідністю. Коцю­бинський виразно змальовує особливо «побожне» ставлен­ня українця до землі. Творчість мислителя пронизана екзистенціальними мотивами любові, смерті, голоду, гріха, провини тощо.

Видатний український мислитель, політичний діяч і письменник Володимир Вннниченко (1880—1951) був при­хильником соціалістичних ідей, багато в чому погоджував­ся з марксизмом, але різко розходився з ним у тлумаченні національного питання (практично його можна характе­ризувати як «націонал-комуніста»). Погляди з цих питань, а також змалювання подій української революції 1917— 1918 рр. знаходимо у тритомній праці В. Винниченка «Відродження нації». Український народ, писав Винничен-ко, «який до злуки з Росією пишався своєю наукою, літе­ратурою, народ, який утворив таку багату пісню, таку гли­боку народню музику... цей народ, тепер очевидно, упадав, убожів*,* дичавів. Причиною ж тому було, як виразно до­водилось усіма уважними дослідувачами, денаціоналізація, нищення рідних форм розвитку»[[9]](#footnote-9)1.

Треба, щоб руський де­мократ «уважніше поставився б до голосів своєї власної руської науки, яка устами Російської Академії Наук точ­но й виразно зазначила, що українська нація не є те саме, що руська: що закони її життя не є закони життя руських, що ламання цих законів ламає душу цілого народу; що така руйнація є злочинство перед вселюдським посту­пом»[[10]](#footnote-10)2.

Характеризуючи спонуки до прагнення національної незалежності, Винниченко говорить так: «Велика, таємна, нерозгадана людським розумом сила, що зветься люд­ською мовою інстинктом життя, дала людині любов до са­мої себе, як необхідний засіб піддержування життя в собі та навкруги себе. Людина, що має живий, свіжий, здоро­вий інстинкт життя, мусить любити все, що дає їй це жит­тя, що зберігає його, що відновлює, зміцнює життєві її сили. Тому людина любить найздоровшу, найсвіжішу добу свого існування,—дитинство, юнацтво. Теплим зворушен­ням, сумною ніжністю віє від образів, від спогадів тої по­ри, коли так свіжо, так нерозтрачено буяли сили життя. І непереможна, вдячна, трохи навіть містична через свою непереможність і нерозгаданість любов живе в душі лю­дини до всього того, серед чого відбувалась найкраща доба її існування—до тих людей, до тої місцевості, до тих бу­динків, рослин, звірят, до мови тих людей, до крику тих звірят, до всіх явищ, які сприяли, які були хоча би свід­ками зросту її життєвої сили.

В цьому є корінь і основа національного чуття. Через це національна свідомість і любов до своєї нації не знає ні кляс, ні партій, ні віку, ні полу. І визискуваний пролета-рій, й визискувач-буржуа однаково люблять себе й все те, що дає й підтримує в них владичну, могутню силу.

З цього погляду інтернаціоналізм спеціально руського видання, інтернаціоналізм, що вимагає одречення від своєї національності й розтворення себе в безфарбній, абстракт­ній масі людськості, є абсурд. 1. не тільки абсурд, а лице­мірна, шкодлива, просто злочинна пропаганда самогубства, пропаганда убивання життя в собі»[[11]](#footnote-11)1.

Як відомо, Винниченко був заступником голови Цент­ральної Ради та головою Генерального Секретаріату Ук­раїнської Народної Республіки (УНР), згодом очолював Директорію. На початку 20-х років, спонукуваний політикою українізації, що почалася було в радянській Україні, Винниченко наважився повернутися на батьківщину з-за кордону. «Є ознаки до творення центрів,— писав він у щоденнику, — є наміри українізації партії і влади, себто наближення до української обстановки»[[12]](#footnote-12)2. Проте, будучи вже введеним до складу уряду, передумав і назавжди емі­грував.

Поступово Винниченко відходить від активної участі в політичній діяльності, від ідей соціалізму. Натомість він виробляє своєрідну світоглядну позицію «конкордизму» (від франц. соnсогdе—згода). Людина, згідно з цією по­зицією, має жити в «згоді» сама з собою, з природою, з іншими людьми, з нацією. Саме тут коріння одного з про­відних принципів Винниченкової етики — «чесності з со­бою». В останні роки життя Винниченко пропагував ідею зближення (по суті, «конвергенції») капіталізму та соціа­лізму з метою відвернення загрози ядерного самогубства людства. Художнє втілення ця ідея знайшла в так званій «колектократії» (роман «Слово за тобою, Сталіне!», 1950).

У творах Винниченка виразно чується екзистенціаль­ний підхід до міркувань про сенс цивілізації. «Прогрес, рух уперед. Куди уперед? Що буде більше аеропланів, ра­дію, електрики? Чи в цьому прогрес? А чи ж більшою буде сума радощів відносно суми страждань? Чи ж біль­шою?.. Хай мені по совісті скажуть, чи меншою стала в нашому столітті сума страждань порівняної з сумою ра­дощів людських. Меншою... ніж, наприклад, у якому-не-будь п'ятому, дев'ятому столітті? Ніхто не може цього сказати»[[13]](#footnote-13)3.

Дуже хвилює Винниченка й питання, чи має сенс діяль­ність революціонерів? «Ми — худі, фанатичні аскети, ми пустельники, що йдемо на жерців пишних храмів, де сто­ять божки... Ми хочемо вигнати одгодованих жерців, щоб їхнє місце зайняли худі аскети... Але самі божки, самі скрижалі — незмінні, вічні, єдині, закам'янілі — мусять лишитися»[[14]](#footnote-14)4. На жаль, ці побоювання письменника справ­дилися.

Виразно чуються в творах письменника й екзистенці­альні мотиви «межових» ситуацій. «Все дурниця, і мораль, і кохання, і життя — є тільки один біль. Та хіба ще смерть...» — читаємо в романі «Записки кирпатого Мефі-стофеля». В той же час оптимістичним гімном радості єднання людини з природою — з цілим космосом безпосеред­нього прилучення людини до сонячної енергії — звучить Винниченків роман «Сонячна машина».

Культурно-філософський підйом 20-х років («розстрі­ляне відродження»). За короткий термін існування неза­лежної України (1917—1918) надзвичайно багато робило­ся для відродження національної культури. Було створено 150 українських гімназій (а в старих, російськомовних, введено як обов'язкові предмети українську мову, історію та географію України, історію української літератури). Київський університет св. Володимира в жовтні 1918 р. було урочисто відкрито як перший Державний Український Університет, а наприкінці жовтня того ж року в Кам'янці-Подільському відкрився другий Український Державний Університет, у Полтаві почав працювати історично-філо­логічний факультет. Створено Державний Український Архів, Національну Галерею Мистецтва, Український Іс­торичний Музей та Українську Національну Бібліотеку (наприкінці гетьманської доби тут вже налічувалося понад 1 млн книжок, серед яких багато стародруків та інших унікальних видань). 24 листопада 1918 р. урочисто відкри­вається Українська Академія Наук з трьома відділами: історично-філологічним, фізико-математичним і соціально-економічним на чолі з професором Володимиром Вернад-ським (1863—1945). Крім того, створюються Український Театр драми і опери, Українська Державна Капела під проводом О. Кошиця та Державний Симфонічний оркестр під проводом О. Горілого. Українською мовою видаються підручники з різних галузей знань.

Втрата Україною незалежності поклала край цьому яскравому, але нетривалому спалахові української куль­тури. Наприкінці 1920 р. Червона армія встановлює оста­точно контроль над українськими землями (за винятком Галичини, Волині, Буковини й Закарпаття, що ввійшли до складу відповідно Польщі, Румунії та Чехословаччини), а в 1922 р. Україна у формальному статусі Української Соціалістичної Радянської Республіки (фактично колонії російської радянської імперії) входить до складу СРСР. Настає нова (на цей час—«більшовицька») Руїна.

На всеросійській нараді працівників політосвіти в 1920 р. Ленін поставив завдання «поборотд весь опір ка­піталістів не тільки воєнний і політичний, але й ідейний, найглибший і наймогутніший». На виконання цього' зав­дання в Україні було ліквідовано університети з метою «усунення цитаделей ворожої буржуазно-кадетської профе­сури», а на їх місці створено інститути «народної освіти».

Так, у Києві ліквідація університету супроводжувалася взагалі закриттям гуманітарних факультетів—юридично­го та історико-філологічного. Медичний факультет виділе­но в окремий інститут. Створений на базі університету «Вищий інститут народної освіти» (ВІНО, з 1926 р. КІНО) брав на себе завдання готувати працівників народної осві­ти «для всіх типів масової школи».

Упередженість щодо гуманітарних цінностей, гуманітар­ної культури взагалі (закриття гуманітарних факультетів університетів, хоча, на перший погляд, і дрібний, але над­звичайно показовий факт) — типова риса російського (ле­нінсько-сталінського) «марксистського» світогляду, успад­кована ним від російського «нігілізму» XIX ст. Згадаймо, що серед висланих Леніним у 1922 р. за кордон «буржу­азних» інтелігентів переважна більшість була гуманітарія­ми. Не зайве нагадати, що офіційна, партійно-державна філософія СРСР (діамат) тлумачилася Сталіним як вчен­ня про природу (з якою ототожнювався світ взагалі). Тож не дивно, що домінантою тоталітарного світогляду радян­ської держави стає відвертий *технократизм* (для партій­но-державного жаргону радянської доби характерними є вислови типу: «письменники—інженери людських душ», «людський матеріал», «кадри», «людський фактор» тощо).

Показовим, особливо в повоєнний час, є той факт, що партійна еліта (члени ЦК, обкомів, міськкомів, райкомів партії) на 80—90 % складалися з вихідців з інженерно-агрономічного середовища (всі перші секретарі ЦК Ком­партії України повоєнного часу — від Хрущова і до ТІ Тер -бицького—були за освітою інженерами). Відповідним чи­ном склалася традиція обирати президентами Академії "наук, ректорами університетів тощо майже виключно пред­ставників природничих і технічних наук.

Особливо згубними виявилися ці технократичні інтенції російськоментальної радянської «культури» для українсь­кої національної культури, її альтернативної щодо техно­кратизму екзистенціально-гуманістичної ментальності. Тож не випадково лідерами Української національної револю­ції 1990—1991 років стали представники гуманітарної інтелігенції, а її ідейним і політичним штабом — Спілка письменників України.

Ліквідувавши на початку 20-х років університети, ра­дянська влада почала провадити політику «демократиза­ції» студентства, 'яка звелася до «вербовки» студентів з «робітничо-селянського середовища», організації робітничих факультетів (з 1921 по 1926 р. кількість останніх на Ук­раїні зросла з 7 до 31), призначення до вузів і технікумів комісарів з широкими повноваженнями, проведення (почи­наючи з 1921 р.) регулярних «чисток» студентів і викла­дачів.

Вища школа офіційно проголошується полем «ідеоло­гічної боротьби». В циркулярному листі ЦК КП(б)У, ро­зісланому до всіх губкомів й осередків вузів «Про бороть­бу з буржуазною ідеологією у вузах» (кінець 1922 р.), пропонувалося вести постійну роботу серед студентства на підрив авторитету немарксистських .професорів у їх трак­туванні суспільних наук. Протиставляти на кожній лекції буржуазним теоріям (індивідуалізм, ідеалізм, опортунізм, теорія «науки для науки» і т. д.) нашу теорію революцій­ного марксизму і не перейматися тим, що не завжди вдає­ться глибоко обгрунтувати заперечення. «Такий — класо­вий — підхід до формування нового покоління інтелігенції спричинився до майбутнього істотного зниження її інтелек­туального рівня, до її дегуманізації. Політична влада ви­магала від нової інтелігенції перш за все не високого про­фесіоналізму, а вірності системі»[[15]](#footnote-15)1.

Отже, марксизм, вірніше марксизм-ленінізм (термін «ленінізм» виникає на початку 20-х років у працях Ста­ліна та Зінов'єва), стає єдино допустимою в суспільно-гуманітарній (і, звичайно, у філософській) сфері точкою зору. Тому відразу після перемоги радянської влади в Ук­раїні тут виникають навчальні та науково-дослідні устано­ви для підготовки відповідних фахівців і проведення до­слідницької роботи.

У 1922 р. в Харкові організовується Комуністичний університет ім. Артема, створюється також кафедра марк­сизму і марксознавства, на базі якої в 1924 р. виникає Український інститут марксизму (з 1927 р.—Український 'інститут марксизму-ленінізму, УІМЛ). У 1931 р. УІМЛ входить до складу Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських'інститутів—ВУАМЛІН. З 1927 р. починає ви­ходити теоретичний орган УІМЛ—журнал «Прапор марк­сизму» (пізніше, «Прапор марксизму-ленінізму», ще пізніше, в 1934—1936 роках— «Під марксо-ленінським пра­пором»). До УІМЛ входив філософсько-соціологічний від­діл, керівним органом якого була Президія — С. Семков-ський (голова), В. Юринець (заступник голови), Р. Левік, Я. Блудов, Н. Білярчнк, В. Беркович, О. Бервицький, Е. Фінкельштейн, С. Генес, Ф. Беляєв, Г. Овчаров, Ю. Ма-зуренко. Відділ складався з кафедри .філософії (С. Семковський — зав. кафедрою, б. Юринець, В. Асмус, Р. Ле-вік, Я. Розанов) і кафедри соціології (В. Юркнець—зав. кафедрою, С. Семковськкй, Т. Степовий, Ю. Мазуренко, А. Хвиля, П. Демчук).

Увагу привертає, насамперед, постать Семена Семков-ського (Бронштейна), якого ще до революції неодноразово критикував Ленін (за «ліквідаторство», опортунізм, запе­речення права націй на самовизначення та ін.), хоча і ви­знавав його «розум і блискучий літературний талант». Семковський (1882—1937) був глибоким знавцем історії філософії, філософських проблем теорії відносності тощо. Знавцем новітніх тенденцій зарубіжної філософії був Пет-. ро Демчук, який визначав ірраціоналістичну тенденцію як одну з провідних в західній філософії першої третини XX ст. (цю тенденцію Демчук образно характеризував як «бунт проти розуму»). Проте з поля зору Демчука не випадала й вітчизняна думка.

Особливо яскрава постать серед українських філософів цього періоду—Володимир Юринець (1891—1937). Наро­дившись у Галичині, він навчався у Львівському універ­ситеті, але згодом мусив продовжити навчання у Відні, Берліні та Парижі (зі Львівського університету його ви­ключили за участь у студентських заворушеннях 1910 р.). У Парижі Юринець здобув і звання доктора філософії. У студентські роки видає збірку філософських поезій «Ета­пи». В роки першої світової війни потрапив до російського полону. Після революції навчався в Московському інсти­туті «червоної професури». В 1925 р. очолює Інститут фі­лософії (в складі харківського ВУАМЛІНу), викладає філософію у вузах Харкова. Відомий своїми працями з іс­торії філософії та сучасної філософії (гегельянство, гус-серлівська феноменологія, психоаналіз 3. Фрейда та ін.).

Філософ і літератор, Юринець активно співпрацював з талановитою літературною інтелігенцією України 20-х ро­ків. його перу належить ціла низка літературознавчих праць про творчість В. Вннниченка, П. Тичини, М. Бажана, молоду українську літературу в цілому. Заперечуючи жор­стку розмежованість наукового та художнього творчих процесів, Юринець указував на принципову нерозривність логічного й образно-інтуїтивного моментів як у науці, так і в мистецтві.

Говорячи про українську літературу 20-х років, хоті­лося б не просто звернути увагу на її оригінальність, не просто сказати про буйне суцвіття талантів, але й про ви­разну її спрямованість на світоглядно-філософську тема­тику, про гострий ЇЇ інтерес до філософських проблем. Все

це створювало неповторну атмосферу творчого співробіт­ництва української художньої та філософської інтеліген­ції, ту атмосферу, яка становила один з істотних моментів того культурного феномена, котрий називають українським відродженням 20-х років.

На перший погляд, сам феномен культурного відро­дження за умов панування «монологічного» партійно-дер­жавного марксистсько-ленінського світогляду видається чимось принципово неможливим. Проте його існування — реальний факт,- Більше того, творчість діячів цього відро­дження Миколи Хвильового (1893—1933). Миколи Зерова /1890—1937), Михайла Ялового (1891—1934), Олеся До­світнього (1891—1934). Євгена Плужника (1898—1936), Миколи Вороного (1871—1940), Михайла Драй-Хмари (1889—1939), Валер'яна Підмогильного (1901—1937), Ми­коли Ку.-чша (1892—19371. Григорія Косинки (1899—1934), Дмитра Фальківського (1898—1934) та багатьох \_інших не була опозиційною щодо радянської влади і навіть соціа­лізму (переважна їх більшість була навіть членами КП(б)У). Водночас це була героїчна спроба зберегти (навіть творчо розвинути) українську національну культу­ру з притаманною їй неповторною ментальністю україн­ського народу.

Проте розгадати цей «парадокс» не так уже й важко, якщо згадати (поо це вже йшлося в одній з попередніх лекцій), що Ленін, відмовившись напередодні жовтневого перевороту від жорсткості «об'єктивістської» позиції Пле-ханова і меншовиків і наголосивши на «творчому» хапак-тері своєї марксистської позиції (всупереч плехановській «ортодоксальності»), не встиг через хворобу і ранню смерть надати своїй «творчій» позиції характеру тієї системи то­талітарного мислення, перші кроки до якої він почав уже здійснювати у статті «Про значення войовничого матеріа­лізму» (1922), а також актом висилки за кордон великої групи гуманітарної інтелігенції.

Така система тоталітарного мислення, з діаматом у центрі як своїм філософським, ядром, була створена, як уже зазначалося, в, 30-ті роки Сталіним. Тому між 1922 р. (хворобою Леніна) і початком 30-х років, коли Сталін при­ступає до творення- тоталітарного «марксизму», втіленням якого став короткий курс історії ВКП(б), вирізняється пе­ріод своєрідної ідеологічної «відлиги», яка в Україні збіг­лася з таким сприятливим для українського відродження процесом, яким була так звана «українізація».

Відомий західний радянолог А. Авторханов (емігрант з СРСР) v виданій v ФРН у 1988 р. книжці «Імперія Кремля» писав, що в перші роки радянської влади значна частина комуністів національних республік прийняла за «чисту монету» ленінську тезу про «суверенність» радян­ських республік, про право їх народів на розвиток націо­нальної мови, культури тощо[[16]](#footnote-16)1. В національних республі­ках починаються процеси розвитку національних культур (згодом ці процеси дістали назву «коренізації»).

"Українізація» (так наазивали у нас цей процес), зустрі­ла глухий опір широких кіл членів КП(б)У . Та це й не дивно: адже більшовицька партія в перші роки її снування в Україні складалися переважно з неукраїнців. На першо­му з'їзді КП(б)У, що проходив у липні 1918 р. в Москві, українців було менш ніж половина (більшість делегатів становили росіяни, євреї, поляки, латиші). Тому нікого в партії не дивувало, що тут (у партійному середовищі) по­пулярною була теорія «прогресивності» російської культури (оскільки її носієм є російськомовний у переваж­ній своїй більшості в Україні пролетаріат) і нібито «від­сталості» культури української, оскільки головним її но­сієм буде селянство. Секретар ЦК, КП(б)У Д. Лебідь прямо писав: «Поставити собі завдання активно україні­зувати партію, а відповідно і робітничий клас... зараз бу­де для інтересів культурного руху мірою реакційною, бо націоналізація, тобто штучне насадження української мо­ви в партії і робітничому класі за нинішнього економіч­ного, політичного і культурного співвідношення між міс­том і селом... означає стати на точку зору нижчої культури села порівняно з вищою культурою міста».

І все ж у червні 1923 р. Раднаоком УСРР мусив ухва­лити постанову «Про заходи в справі українізації шкіль­но-виховуючих та культурно-освітніх установ», а у вересні того ж року було видано декрет ВУЦВК та РНК УСРР «Про заходи забезпечення рівноправності мов і про допо­могу розвиткові української мови». Українізація почалася. Вона відіграла роль своєрідного каталізатора, який приско­рив пооцес творчого пошуку місця української художньої та світоглядної культупи, культури взагалі у світовому культурному проціесі. В1д початку 20-х років між твор­чими групами української літератуоно-художньої інтелі­генції, такими як «Плуг» (спілка селянських письменників України, заснована в 1922 р.) і «Гаот» (спілка пролетар­ських письменників Укпаїни, заснована на початку 1923 р. В. Елланом-Блакитним), точилися дискусії з цього питання. Згодом вони переросли- у відому літературну дискусію 1925—1928 років.

Як уже зазначалося в попередніх лекціях, у кінці 1925 р. з ініціативи М. Хвильового (справжнє прізвище—Фіті-льов) створюється Вільна академія пролетарської літера­тури (ВАПЛІТЕ), до якої увійшла більша частина «гар-тівців». У ході дискусії 1925—1928 років (крім письмен­ників у ній активну участь брали й філософи, зокрема В. Юринець) лідер ВАПЛІТЕ Хвильовий видає серію пам­флетів: «Камо грядеши» (1925), «Думки проти течії» (1925), «Апологети писаризму» (1926), «Україна чи Мало­росія?» (1926), в яких висуває ідею так званого «азіат­ського ренесансу». Західноєвропейське суспільство, писав Хвильовий, вичерпало свою творчу енергію і йде нині до духовної імпотенції. Отже, потрібний потужний духовний імпульс, джерелом якого має стати нагромаджена за ба­гато століть енергія Сходу, щоби заново «збудувати» Єв­ропу.

Але як має статися «передача» цього імпульсу до за­хідноєвропейської культури? Його може передати лише культура європейського типу. Російська культура (худож­ня, зокрема) виконати таку функцію принципово нездатна внаслідок свого швидше азіатського, ніж європейського характеру, про що свідчить її «пасивно-страждальний» ідеал; або та риса, яку М. Зеров образно змалював як «млявість» російського «кающегося дворянина». Тим-то функцію цю може взяти на себе звільнена від колоніаль­ного гніту Російської імперії Україна з її яскраво вира­женим європейським типом культури. Тому необхідно рі­шуче змінити орієнтацію української культури з Росії (така орієнтація в останні століття була зумовлена коло­ніальною залежністю від північного сусіди) на Європу, західний ідеал «громадянської людини» як активно-діяль­ної істоти. Саме в цьому полягає основний сенс ідеї «азі­атського ренесансу», лаконічно сформульованого в енер­гійному гаслі — «Геть від Москви!»

Саму по собі «теорію» азіатського ренесансу навряд чи можна.назвати теорією всерйоз. Аж занадто вона умогляд­на, аж занадто прозоро проглядається в ній поєднання двох відомих міфологічних конструкцій XX ст.— Шпенгле-рового «присмерку Європи» і Ленінової «теорії всесвітньої революції» («Схід почне, Захід підтри-має»). Проте є в ній цілком плідна й здорова основа — програма національно-культурного відродження України, духовного визволення з колоніальних пут, подолання рабської свідомості.

«Від Котляревського, Гулака, Метлинського, через «братчиків» до нашого часу включно, українська інтеліген­ція, за винятком кількох бунтарів,— міркує Хвильовий,— страждала і страждає на культурне позадництво. Без по-сійського диригента наш культурник не мислить себе. Він здібний повторювати тільки зади, мавпувати. Він ніяк не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно ви­явити себе, коли найде їй одній властивий шлях розвит­ку»[[17]](#footnote-17)1. Сказане Хвильовим майже 70 років тому цілком сучасно звучить і в наші дні, коли ми у своїх спробах еко­номічної, політичної та духовної розбудови України пподов-жуємо «хворіти» на «позадництво», раз у раз, просто «за звичкою» продовжуємо оглядатися на «російського дири­гента».

Не заперечуючи цінності російської культури самої по собі, Хвильовий настоює на необхідності самостійного роз­витку культури рідного краю. «Давил Штраус,— писав Хвильовий,— ...кинув колись такий цікавий афоризм: «Мож­ливо Сіріус і більший за Сонце, але від нього не спіє наш виноград». Отже, коли російське мистецтво — велике і мо­гутнє, то це буквально нічого не доказує... виноград націо­нального відродження не мириться з тим. хоч і прекрас­ним,— але — в силу багатьох і відомих історичних непо­розумінь—далеким сонцем»[[18]](#footnote-18)2 і далі: «Поляки ніколи б не дали Міцкевича, коли б вони не покинули орієнтуватись на московське мистецтво. Справа в тому, що російська лі­тература тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчав нашу психіку до рабського наслідування»[[19]](#footnote-19)1.

Наводячи слова В. Бєлінського про те, що йому видає­ться смішним навіть думати, що в поезії малоросіян може щось розвинутися. Хвильовий зауважує: «Цією красномов­ною і пікантною цитатою ми зовсім не думаємо обвинува­чувати Бєлінського в шовінізмі, ми цим хочемо' підкрес­лити, якою ненавистю до української поезії просякнуто було ту літературу, що в неї радять нам учитись наші мос­квофіли. Це зовсім не значить, що ми цю літературу не любимо, а це значить, що ми органічно не можемо на ній виховуватись»[[20]](#footnote-20)2.

Проте справжня біда не в тому, що українську куль­туру й мову зневажали, хай і демократично настроєні лю­ди, але. все ж у «старі» (колоніальні) часи Біда в тому, що ця зневага триває й нині, коли Україна, при наймнІ формально, перестала бути колонією. На підтвер­дження цього Хвильовий наводить текст листа О. М. Горького українському письменникові О. Слісаренкові, який у свій час звернувся до Горького з пропозицією перекласти на українську мову роман «Мати». «Мне кажется,— писав Горький, — что... перевод этой повести на украинское наречие... не нужен. Меня очень удивляет тот факт, что лю­ди, ставя перед собой одну и ту же цель, не только утверждают различие наречий — стремятся сделать наречие «язиком», но еще и угнетают тех великороссов, которые очутились меньшинством в области данного наречия»[[21]](#footnote-21)3. Отже, можна лише погодитися з Хвильовим: «навіть в авторові «Буревестника», навіть в цій людині, що оче­видно хоче грати роль «совести земли русской»[[22]](#footnote-22)4, навіть в ньому сидить великодержавник, проповідник російського месіанізму й «собиратель земли русской»2. Цю характе­ристику можна поширити й на нинішнього носія «совести земли русской» О. Солженіцина, який подібним же чином прагне сьогодні за рахунок України й Білорусі «обустроить Россию».

В плані зазначеного наміри Хвильового, Зерова, Воро­ного та інших представників українського культурного від­родження переорієнтувати українську культуру з північно­го сходу на Захід мають цілковиту рацію, оскільки ці на­міри просто відновлюють нормальні й віковічні зв'язки України з Західною Європою (про це вже йшлося в по­передніх лекціях). Ці наміри української художньої ін­телігенції поділяв і В. Юринець, говорячи, що «є глибока неусвідомлена інтуїція в поклику Хвильового до Європи. Це заклик до створення в нас героїчної, конструктивіст-ськи ясної психіки на місце нашої плаксиво-сентименталь­ної, рабськи-поетичної. Це протест проти нашої розмаза-ності, безініціативності, пагубний наслідок нашого поне­волення в минулім»[[23]](#footnote-23)5.

Світоглядні настанови українського відродження 20-х років Хвильовий тлумачив як «романтичний вітаїзм» (від лат. уііа—життя), що являв собою активно творчу, оду­хотворено відрожувальну форму мистецького світовідчуття. Разом із Тичиновим «кларнетизмом» («світлоритмом») ро­мантичний вітаїзм становив смислове ядро стилю україн­ського відродження. Визначаючи художню природу роман­тичного вітаїзму як «бойовий ідеалізм», Хвильовий не вбачає тут суперечності з історичним матеріалізмом, адже «історичний матеріалів", — писав він,—ніколи не відхиляє психологічного фактора. Навпаки, він припускає його дію, вважає її за цілком нормальне явище в громадському житті... Коли психологічний чинник діє в громадське?; у житті, а жива людина ідентична цьому факторові, то, оче­видно, історію робить не тільки економіка, але живі лю­ди» і далі: «Жива людина є громадська людина. Класич­ний тип громадської людини вироблено Заходом... *Отже, не можна мислити соціального критерію без психологічної Європи»[[24]](#footnote-24)1*. Цікаво зазначити, що тлумачення Хвильовим матеріалістичної філософії є тут близьким до Її первісного (гуманістичного) тлумачення Марксом.

Орієнтація на Європу розуміється Хвильовим і його однодумцями не в буквально-вульгарному смислі «схилян­ня» перед нею, інакше це було б тим самим «позадництвом» (тільки не «російським», а «європейським»). Європа мнс-литься Хвильовим «як психологічна категорія, певний тип культурного фактора в історичному процесі»[[25]](#footnote-25)2. Іншими словами, орієнтація на Європу означає повернення до власних культурних джерел, відродження української (су­то європейської, на відміну від російської) культури.

На цьому моменті спеціально наголошує М. Зеров у своїх нарисах з новітнього українського письменства «Від Куліша до Винниченка» (1929). Аналізуючи творчість Ле­сі Українки, Зеров спеціально зупиняється на звинувачен­нях, що нерідко робилися на адресу видатної поетеси, в «екзотизмі», «чужинництві», «далекості від рідної землі сюжетів її творчості». Проте більш пильна увага до Леси-ної поезії виявляє, що їй чужий «справжній екзотизм з його виключним замилуванням до інакшого, далекого, б *корені* одмінного», «кінець кінцем її вавілоняни й єгип­тяни мають сучасну психологію, а її американські пущі, середньовічна Іспанія, Рим і Єгипет — то тільки більш-менш прозорі псевдоніми її рідного краю»[[26]](#footnote-26)3.

Але «відлига» вже закінчувалася. Сталін, здолавши на початку 30-х років своїх 'політичних суперників, активно взявся до творення незакінченої Леніним тоталітарної сві­тоглядної системи. І перші «приморозки» вдарили вже в 1926 р. 24 квітня того року Сталін надсилає листа Л. Ка-гановичу (тодішньому Генеральному секретареві ЦК КП(б)У) та іншим членам Політбюро, в якому висловлює здивування з приводу вимоги Хвильового про «негайну дерусифікацію пролетаріату», про необхідність для україн­ської поезії «тікати якнайшвидше від російської літерату­ри», про його спробу відірвати культуру від політики тощо. «В той час, коли західноєвропейські пролетарі та їх кому­ністичні партії повні симпатій до «Москви»,— писав Ста­лін,— до цієї цитаделі міжнародного революційного руху і ленінізму, в той час як західноєвропейські пролетарі з захопленням дивляться на прапор, що майорить у Москві, український комуніст Хвильовий не має сказати на ко­ристь «Москви» нічого іншого, крім як закликати україн­ських діячів тікати від «Москви» «якнайшвидше»... Шум-ський (тодішній нарком освіти на Україні.—*Авт.)* не ро­зуміє, що оволодіти новим рухом на Україні за українську культуру можна лише борючись з крайностями Хвильо­вого в рядах комуністів. Шумський не розуміє, що тільки в боротьбі з такими крайностями можна перетворити рос-туїду українську культуру і українську громадськість в культуру і громадськість *радянську»* '.

Що ж до репресій проти української інтелігенції, то во­ни почалися раніше (в 1924 р. судовий процес над так званим «Центром дії» в Києві й над спеціалістами Ка-діївського рудоуправління; в 1925 р.— процес над спеціа­лістами Дніпровського заводу; в березні 1930 р.— горе­звісний процес над Спілкою визволення України — СВУ та ін.).

У грудні 1930 р. на зустрічі з партосередком Москов­ського інституту «червоної професури» Сталін вказав на наявність серед філософів двох ухилів — механіцизму та «меншовиствуючого ідеалізму». В січні 1931 р. такі «ухи­ли» знайшлись і в Україні. В «механістичній» ревізії марк­сизму-ленінізму було звинувачено С. Семковського, в «ідеа­лістичній» — В. Юринця. В 1933 р., не витримавши цьку­вання, застрелився М. Хвильовий. У цьому ж році було звільнено з роботи директора інституту філософії ВУАМЛІНу Юринця (репресовано його було через три ро­ки). І знову ж таки в 1933 р. було репресовано завідую­чого кафедрою діамату ВУАМЛІНу «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука.

В 1936 р. на сторінках всесоюзного журналу «Под зна-менем мирксизма» зі статтею «К итогам борьбьі на фило-софском фронте Украины» виступив заступник директора Інституту філософії ВУАМЛІНу М. Шовкопляс. Він «заздивування з приводу вимоги Хвильового про «негайну дерусифікацію пролетаріату», про необхідність для україн­ської поезії «тікати якнайшвидше від російської літерату­ри», про його спробу відірвати культуру від політики тощо. «В той час, коли західноєвропейські пролетарі та їх кому­ністичні партії повні симпатій до «Москви»,— писав Ста­лін,— до цієї цитаделі міжнародного революційного руху і ленінізму, в той час як західноєвропейські пролетарі з захопленням дивляться на прапор, що майорить у Москві, український комуніст Хвильовий не має сказати на ко­ристь «Москви» нічого іншого, крім як закликати україн­ських діячів тікати від «Москви» «якнайшвидше»... Шум-ський (тодішній нарком освіти на Україні.—*Авт.)* не ро­зуміє, що оволодіти новим рухом на Україні за українську культуру можна лише борючись з крайностями Хвильо­вого в рядах комуністів. Шумський не розуміє, що тільки в боротьбі з такими крайностями можна перетворити рос-туїду українську культуру і українську громадськість в культуру і громадськість *радянську»[[27]](#footnote-27)1*.

Що ж до репресій проти української інтелігенції, то во­ни почалися раніше (в 1924 р. судовий процес над так званим «Центром дії» в Києві й над спеціалістами Ка-діївського рудоуправління; в 1925 р.— процес над спеціа­лістами Дніпровського заводу; в березні 1930 р.— горе­звісний процес над Спілкою визволення України — СВУ та ін.).

У грудні 1930 р. на зустрічі з партосередком Москов­ського інституту «червоної професури» Сталін вказав на наявність серед філософів двох ухилів — механіцизму та «меншовиствуючого ідеалізму». В січні 1931 р. такі «ухи­ли» знайшлись і в Україні. В «механістичній» ревізії марк­сизму-ленінізму було звинувачено С. Семковського, в «ідеа­лістичній» — В. Юринця. В 1933 р., не витримавши цьку­вання, застрелився М. Хвильовий. У цьому ж році було звільнено з роботи директора інституту філософії ВУАМЛІНу Юринця (репресовано його було через три ро­ки). І знову ж таки в 1933 р. було репресовано завідую­чого кафедрою діамату ВУАМЛІНу «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука.

В 1936 р. на сторінках всесоюзного журналу «Под зна-менем мирксизма» зі статтею «К итогам борьбьі на фило-софском фронте Украины» виступив заступник директора Інституту філософії ВУАМЛІНу М. Шовкопляс. Він «залістів-фашистів»; О. Бервицького, Р. Левіка, Я. Блудова, О. Андріанова, Н. Білярчика, О. Милославіна, Д. Ігнатю-ка — до «контрреволюційної групи меншовицько-зінов'єв-ських елементів»; М. Нирчук, Я. Розанов та ін. потрапили до «блоку націоналістів і троцькістів»; С. Семковський, Г. Єфименко, Ф. Гофман — до «болота», яке йшло за «троць-кістами та націоналістами»[[28]](#footnote-28)2.

У жовтні 1933 р. було розгромлено творчий колектив харківського театру «Березіль», а його керівника Леся Курбаса як «фашиста» заслано на Соловки. В 1935 р. був заарештований письменник М. Куліш і члени так званої «націоналістично-терористичної групи професора Зерова». У 1937 р.. припиняє існування ВУАМЛІН. У пресі повідом­лялося, що «в колишньому ВУАМЛІНі звила собі гніздо банда контрреволюціонерів-троцькістів і націоналістів». Так трагічно обривається українське відродження 20-х ро­ків, навічно закарбувавшись у пам'яті народу як «роз­стріляне відродження» (за висловом Г. Лавриненка).

На довгі роки (аж до другого філософського відроджен­ня під час «хрущовської відлиги» 60-х років) в історії ук­раїнської філософії (як і в інших республіках більшовиць­ко-московської імперії) запанувала догматична схоластика сталінізму. Вищість «авторитету» Сталіна у філософських питаннях «підтверджувалась» і офіційними партійними до­кументами. В 1934 р. секретар ЦК КП(б)У П. П. Пости-шев прямо поставив перед українськими філософами зав­дання: «Показати роль т. Сталіна в дальшому розвитку й розробленні філософської спадщини Маркса, Леніна».

За передвоєнне десятиріччя (1931—1941) в результаті масових репресій в Україні змінилося три покоління філо­софів («покоління» змінювалося кожні два-три роки), а ті, хто пройшов через страхітливо-криваві «сита», зрозуміло, практично вже не був здатний на прояв самостійної дум­ки, міг тільки повторювати «глибокі» думки геніального керманича.

І все ж паростки живої думки пробивалися крізь тов­стий шар «асфальту» офіційно-державної «класики» марк­сизму-ленінізму. На відкритому в 1944 р. філософському факультеті та у створеному в 1946 р. Інституті філософії вітчизняної Академії наук зростало нове покоління філо­софів, яке вже в 50-ті роки заявило про себе іменами В. Шинкарука, М. Злотійої, А. Петрусенка, Б. Лобовика, Ю. Осічнюка, В. Босенка, М. Омельяновського та ін.

**Філософія українських «шістдесятників» («друге відро­дження»)**

Смерть Сталіна в березні 1953 р. і спроби но­вого керівництва партії й держави дещо «підновити» і на­віть «лібералізувати» тоталітарний режим, що знайшло вираження в критиці новим лідером СРСР М. С. Хрущо­вим культу особи Сталіна на XX з'їзді КПРС, сприяли створенню ситуації, схожої на ідеологічну «відлигу» 20-х років (термін «відлига» ввійшов у «вжиток» з легкої руки письменника Іллі Еренбурга). Така «відлига» настає в 60-ті роки, набувши в народі означення «хрущовська».

Позитивні зрушення в українській філософії, що поча­лися в 60-ті роки й призвели до «другого» її відродження, значною мірою були ініційовані діяльністю визначного фі­лософа Павла Копніна (1922—1971), що в 1958 р. приїхав з Москви до Києва й очолив одну з найбільших філософ­ських кафедр столиці України (кафедру філософії Політех­нічного інституту). Згодом, у 1959 р., Копнін очолив ка­федру філософії Київського університету, а в 1964 р. став директором Інституту філософії Української Академії на­ук. Багато в чому українська філософія доби «другого від­родження» завдячує проникливому розуму, винятковій пе­редбачливості та організаторському генію саме П. Копніна. Проте немало залежало й від тих, кого треба було «органі­зовувати», хто був готовий для сприйняття нових ідей. Таких немало налічувалося серед філософської молоді, яку не влаштовував вульгарний натурфілософський онтологізм і не менш вульгарний соціологізм.

Завдяки Копніну починає зміщуватися головний акцент філософствування — з того, що не залежить від людини і людства, на те, що освоюється людиною в процесі її пізна­вальної діяльності, й ширше — на світоглядне осмислення світу. В результаті акцент філософських міркувань перено­сився з невблаганних «об'єктивних законів» розвитку всьо­го *ї* вся на пізнавальні й світоглядні можливості суб'єкта, на пізнавальні та ціннісні регулятиви людської життєді­яльності.

Напрям наукових пошуків Копніна виявився дотичним до популярного тоді на Заході неопозитивізму, тим-то філо­софи жартома між собою називали спрямування дослі­джень Копніна та його учнів «червоним позитивізмом». За­уважимо при цьому, що в часи, коли суспільство намага­лося перейти від тоталітарно-заідеологізованих форм жит­тєдіяльності та індустріалізму до нових форм. пов'язаних з технологічною перебудовою виробництва на основі досяг «відлиги» знову активізувалися) постійно лунали звинува­чення в тому, що спроба поставити в центр філософствуван­ня людину та різні способи освоєння нею світу є «буржуаз­ною» тенденцією.

На початку 60-х років до вітчизняних «берегів» докоти­лася з Заходу хвиля «молодомарксизму», звернення до яко­го було зручною, напівлегальною формою критичного пере­гляду тоталітарних світоглядно-філософських стереотипів. І тут виразно вимальовується чи не найвідмітніша риса ан­тропологічної зорієнтованості філософії «шістдесятників» в Україні: в цій філософії дедалі помітнішим ставало те, що є виразом світоглядної національної ментальності, духовна спорідненість з екзистенціально-кордоцентричною філософ­ською спадщиною Г. Сковороди й П. Юркевича.

В політичному відношенні окреслені філософські яви­ща виразно тяжіли до лібералізму. Недаремно в ті роки їх офіційно таврували як «відхід від класово-партійних прин­ципів». Імпульс, наданий українській філософії коротко­часною політично-ідеологічною «відлигою» 60-х років, як бачимо, не тільки не був втрачений у брежневсько-«застій-ні» роки, але й багато в чому був примножений. Досить сказати про наростання нестримного потягу до укорінення у світову та національну філософську традицію, йдеться не тільки про «червоний позитивізм» і «червоний екзистенціа­лізм». Саме в 60-ті роки з ініціативи П. Копніна розпоча­лися дослідження філософської спадщини діячів Києво-Мо-гилянської академії (матеріалістів серед них, як відомо, не було).

Не дивно, що відразу почалися нарікання з боку ідеоло­гічних наглядачів та їх підспівувачів: «Національних попів підіймають на щит!» І підняли-таки (зусиллями В. Нічик, В. Горського, І. Іваньо, А. Бичко, М. Кашуби, І. Захари та ін.). Вже «відлигу» змінили чергові «приморозки», вже сама згадка про світовий рівень духовної спадщини києво-могилянців стала крамольною (адже йшлося фактично про духовний пріоритет колонії перед метрополією), а ви­вчення й видання першодруків та міркувань про них не припинялось ані на рік. Пророчими виявилися слова П. Копніна про те, що осмислення творчого спадку києво-могилянців великою мірою підніме престиж української фі­лософії та культури у світі.

Визнаною не тільки в колишньому СРСР, але й за його межами була в цілому історико-філософська школа Украї­ни, відома дослідженнями не лише вітчизняної, а й світо­вої історії філософської думки (В. Шинкарук, І. Бичко, М. Булатов, Г. Заїченко, М. Вєрніков, А. Пашук, ГО. Кушакoв та ін.). Світове визнання має також харківська соціологічна школа О. Якуби.

Отже, у вітчизняній філософії протягом останнього три­дцятиріччя виразно вимальовується неоднозначна ситуація. Існували фактично дві філософії. Одна — «офіціоз», вира­женням якого були передусім партійно-ідеологічні настано­ви «директивних» органів, з огляду на які формувався такий собі словничок традиційних «редакторських кліше», невживання яких було тоді рівнозначне зведенню вежі без громовідводу. Інша тенденція — то була реальна дослідни­цька діяльність, яка в багатьох своїх виявах і результатах зовсім не відповідала канонам офіціозу. Звичайно, офіціоз сковував, а нерідко й паралізовував дослідницьку думку. Його згубний вплив особливо позначався на стані викла­дацької та пропагандистської роботи в галузі філософії. Проте, мабуть, тим цінніше сьогодні все те, що долало пре­синг цього офіціозу.

**Мислителі української діаспори**. Поразка української національної революції 1917—1918 років викликала хвилю еміграції української інтелігенції за кордон. Ми вже част­ково говорили про художньо-філософську творчість в емі­грації такого видатного українського письменника, мисли­теля та політичного діяча, як В. Винниченко. Поряд з ним можна назвати ще ряд українських, діячів, які починали свій творчий шлях в Україні (деякі з них брали активну участь в українській революції), але мусили продовжувати свою діяльність за межами України.

Історично склалося так, що за межами української держа­ви опинилися мільйони українців. Живучи в різних країнах сві­ту, зокрема в США, Канаді, Франції, ФРН та інших країнах, вони були і залишаються часткою українського народу. Знахо­дячись в іншому національному середовищі,- українці зуміли зберегти традиції, культуру свого народу, внести творчий доро­бок у розвиток його духовної культури. Звичайно, не все рівно­значне у цьому доробку українців за кордоном. Проте ігнору­вати надбання української діаспори (як це робилося до не­давнього часу) було б невиправдано. Такий підхід збіднював українську культуру, насамперед у сфері мистецтва, літерату­ри, філософії.

Умовно можна виділити три напрями розвитку української філософії в діаспорі. Це, по-перше, розробка проблем політич­ної філософії, по-друге, аналіз філософської проблематики в дусі традиційної класичної філософії, який можна назвати ака­демічним. І нарешті, третій напрям було названо у філософ­ській літературі українським персоналізмом.

Найвизначнішим представником першого напряму є Д. Дон-цов, другого — Д. Чижевський, третього — О. Кульчицький.

Особливість філософських досліджень в діаспорі полягає в тому, що майже всі представники наукового потенціалу її зо­середжують увагу на розгляді передусім національних особли­востей розвитку філософії взагалі і української зокрема, вихо-дячи при цьому на аналіз національного характеру, досліджую-чи вплив його на формування духовної культури народу. При-чому багато хто з дослідників зосереджують творчі зусилля в основному на розгляді української ідеї. До них належать І. Мір­чук, В. Щербаківський, М. Сціборський, Д. Донцов. Досить плідно вчені діаспори працюють і над історією української фі­лософії, в тому числі і над спадщиною Г. С. Сковороди. Крім праць Д. Чижевського, заслуговують на увагу праці А. Жуков­ського, Д. Олянчина, В. Шаяна та ін. Слід також згадати істо­ріософію В. Липинського, в творах якого, як і в працях Д. Дон­цова розглядається концепція національної еліти.

Серед багатьох українських мислителів, що жили й тво­рили за межами батьківщини (в «діаспорі», як сьогодні прийнято говорити), перш за все хотілося б назвати Вяче­слава Липинського (1882—1931), представника україн­ської аристократії (походив із полонізованого українсько­го шляхетського роду на Волині), прихильника монархіч­ного ладу. Липинський брав активну участь в українській революції, був організатором Української демократично-хліборобської партії, а з 1918 р.—послом у Відні. Необхід­ною умовою успішного державотворчого процесу в Україні він вважав орієнтацію на монархію, що мала спиратися на активну аристократичну меншість нації (еліту), єдино здат­ну, на думку Липинського, повести за собою пасивну біль-шість нації.

Державницька ідея, вважав учений, не може успішно реалізуватися без месіанської ідеології, яка, за його твер­дженням, найбільшою мірою сприяла зміцненню держав­них підвалин у Росії, Польщі та інших країнах. Месіанізм, котрий тлумачився Липинським як свого роду віра в наперед визначене («вищими силами») призначення україн­ського народу здійснити високу місію в історії людства, мав стати його романтичним світовідчуттям у змаганнях за не­залежність батьківщини. Центральною фігурою в україн­ській державі мав бути, за Липинським, «політичний» (а не «етнічний») українець, тобто громадянин України, неза­лежно від його етнічної приналежності.

Відомий ідеолог українського націоналізму Дмитро Донцов (1883—1961) був учнем родоначальника українсь­кого націоналізму Миколи Міхновського (1873—1924), який заявив: «Ми не хочемо довше зносити панування чужинців, не хочемо більше зневаги на своїй землі. Нас є горстка, але ми сильні нашою любов'ю до України». Брошура Міхнов­ського «Самостійна Україна», з якої взято ці слова, запала в душу юнака, назавжди визначивши його життєвий шлях. Переслідуваний царським урядом, Донцов мусив у 1906 р. емігрувати до Австро-Угорщини. Тут у 1913 р. у виступі на другому Всеукраїнському студентському конгресі у Львові він висунув програму відокремлення України від Росії. В роки першої світової війни був головою «Союзу визво­лення України», за гетьманату — головою Українського телеграфного агентства. З 1922 р. вів активну політичну роботу.у Львові, редагував ряд видань. У 1939 р. з набли­женням до Львова Червоної армії емігрував до Канади; з 1948 по 1953 р. викладав українську літературу в Монре-альському університеті.

Донцов розглядав націоналізм як світогляд українсько­го народу. Центральний пункт теорії Донцова — принцип волі, тлумаченої ірраціоналістично. його світоглядна пози­ція багато в чому наснажена філософією Ф. Ніцше. Осно­вою, «грунтом» національної ідеології Донцов вважав волю нації до життя, влади, експансії. Як важливу рису націо­нальної ідеології він розглядав «національну романтику», що ставить над усе (принаймні над інтереси «поодинокого» індивіда) «загальнонаціональну» ідею. Донцов наполягав на «нетерпимості», навіть «фанатизмі», без яких, мовляв, не може успішно реалізовуватися національна ідеологія. Подібно до Липинського Донцов вважав, що боротьба за самостійність є справою «активної меншості» (еліти) нації. «Нація глядить у минуле,— писав Донцов у праці «Націо­налізм»,—звідки в традиціях шукає свою відправну точку і в майбутнє, яке має урядити для майбутніх поколінь. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хо­че перемогти,— повинна перейнятись поняттям влади над людністю і територією і надихнути собою таку спільну фор­му господарства, що піднесла б потрійно видатність моральних і фізичних сил України в порівнянні з теперішнім її станом»[[29]](#footnote-29)1*.*

Що ж до творчості Д. Донцова (1883—1973), то в ній ви-пукло знайшла своє відображення політична філософія діаспо-ри. Донцов прожив довге життя. Погляди його суперечливі. Розпочавши політичну діяльність як член УСДРП, він у 1913 р. пориває із соціалістичним рухом, а в 1917 р. в Києві стає про-відним діячем націоналістичної Партії хліборобів-демократів. Е Відтоді теоретична і практична діяльність Донцова пов'язана з розробкою і захистом ідеології українського націоналізму. Тео­ретичні засади так званого українського інтегрального націо­налізму, а також концепцію національної еліти Донцов виклав у багатьох творах. Найбільш значущими є «Націоналізм» (1926), «Дух нашої давнини» (1944), «Хрестом і мечем» (1967), «Незримі скрижалі Кобзаря» (1961), «Клич доби» (1968) та ін.

Філософським фундаментом світогляду Донцова стали во­люнтаризм і ірраціоналізм. Наші провансальці, підкреслював він, будували свій національний світогляд на припущенні, що розум — це головний мотор психічного життя. Насправді ж, як пише Донцов, це глибока помилка. Головним мотором наших вчинків є власне бажання, афекти, пристрасті, за якими йдуть мотиви. Вчений доходить висновку: «Щоб великий всеобіймаю-чий ідеал нації міг сполучатися з могутнім національним ін­стинктом, він мусить черпати свій зміст не в відірваних заса­дах інтернаціоналізму, космополітизму, соціалізму, гуманізму, а лише в тайниках національної психіки, в потребах нації, в її амотивній, ірраціональній волі до життя і панування»[[30]](#footnote-30)1.

Звичайно, соціальні катаклізми в суспільстві, що були-ви­кликані першою світовою війною і подіями, які відбувалися після неї, давали можливість Донцову зробити висновок про ірраціональний хід історичного процесу, про неможливість ро-зумово вплинути на події, що відбувалися навколо. Проте Дон­цов стверджує думку про неспроможність розуму взагалі, про те, що не розум, а воля є рушійною силою розвитку суспільства. Він піддає критиці також історизм, просвітництво, ідеї лібе­рального індивідуалізму та соціального партикуляризму. А принцип ірраціоналізму вчений застосовує при аналізі фено­мена нації. З його погляду, підсвідоме, ірраціональне відіграє вирішальну роль в Житті нації, яка, в свою чергу, є вінцем розвитку людського життя. І не індивідуум, а нація мусить бути об'єктом, турбот держави і суспільства.

Донцов також вважає, що у взаєминах між націями діє універсальний закон боротьби за існування. Теорія Дарвіна з'ясовує поступ перемогою сильнішого над слабким у постійній боротьбі за існування. Отже, застосовуючи теорію Дарвіна, Донцов доходить висновку, що в боротьбі за існування пере­магають сильніші нації, які мають право панувати над слабкі­шими. Така позиція об'єктивно виправдувала агресію сильного проти слабкого, агресію націй сильних проти націй слабких. Подібно до того, як в марксизмі теорія класового антагонізму оголошувала боротьбу між класами, позиція соціал-дарвінізму, на якій стояв Донцов, оголошувала непримиренними, антаго­ністичними взаємовідносини націй. Таким чином, Донцов фак­тично визнав право сили законом життя націй. Тому, як спра­ведливо зазначив В. Лісовий, утвердження антагонізму між націями привело Донцова до позиції боротьби не проти зла в людях, а проти самих людей, не проти чогось поганого в іншій нації, а проти самої нації. Звідси випливало виправдання полі­тики національного гноблення за принципом «перемагає той, хто сильніший».

Волюнтаризм у філософії привів Донцова до заперечення яких би то не було закономірностей у взаємовідносинах між націями, до свавілля як принципу, що визначає ці взаємовід­носини.

«В ще більш чистім виді (ніж у насолоді риском і в героїз­мі) виявляється воля до влади в нічим не прикрашенім, голім стремлінні до неї, в жадобі панування»[[31]](#footnote-31)2,— пише Донцов. Він вважає, що агресія, експансія, втручання в сферу існування ін­ших, яка є підставою волі влади, має своєю кінцевою перед­умовою боротьбу.

І як наслідок—Донцов формулює головні принципи націо­налізму. Серед них він визначає такі: «Зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії,— означив я як першу під­ставу націоналізму. Другою такою підставою національної ідеї здорової нації повинно бути те стремління до боротьби, та сві­домість її кінечності, без якої не можливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ані тріумф жодної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу»[[32]](#footnote-32)1.

Причому потрібно мати на увазі, що під волюнтаризмом Донцов завжди розумів антиінтелектуалізм. Це він неоднора­зово підкреслював у своїх працях, зокрема в «Націоналізмі».

Серед інших рис націоналізму Донцов виділяв романтизм і фанатизм. Він виходив з тези, яку всіляко намагався обгрун­тувати: успіх в політиці, так само як і в релігії, на боці того, хто вірить, а не того, хто сумнівається.

Донцоз стверджував, що природа та історія не знають рас агресивних і неагресивних. На його думку, є лише раси сильні й слабкі. «Раси сильні визволяються, коли вони підбиті, і роз­ширюються за рахунок слабких, коли є вільними; раси слаб­кі — або спромагаються лише на спазматичний бунт (коли вони під ярмом), або роздаровують своїм ворожим меншостям «на­ціональні», «культурні» та всілякі інші автономії (коли вони е вільними)»4.

Культ сили, волюнтаризм та ірраціоналізм е тими теоретич­ними постулатами, з яких виходить Донцов, створюючи свою політичну філософію. В нашій літературі справедливо зазначається, що такий підхід збіднює його політичну філософію, ро­бить її поверховою.

Концепція націоналізму Донцова включає ідею панівної на­ції, нації, що покликана панувати над іншими націями, расами і народами. Ця ідея не є випадковою в його світогляді. Вона іманентне присутня в доктрині Донцова, є невід'ємною її скла­довою. «Нація,— пише Донцов,— яка хоче панувати, повинна мати і панську психіку народу-володаря. «Фанатизм» і «при­мус», а не «ніжність», сповнюють основну функцію в суспільнім житті, і їх місце не може лишитися не зайнятим. Не займемо ми, займе хтось інший. Природа не зносить порожнечі»[[33]](#footnote-33)2. Дон­цов, фактично, обґрунтовує ідею націократичної диктатури, що відома в літературі як «інтегральний націоналізм».

Ідея національної диктатури у Донцова перегукується з його концепцією національної еліти. Вчений вважає, що однією з причин занепаду козацького панства, рис, що формували психологію панів серед певних верств козацтва, було те, що козацька еліта увібрала в себе демократичні ідеї. Внаслідок цього козацьке панство виховувало в собі не лицарські інстинк­ти, а інстинкти підвладного демосу. «Лише коли психічні при­кмети верстви підвладної стають прикметами верстви правля­чої — в суспільстві наступає катастрофа»[[34]](#footnote-34)3.

Таким чином, еліта козацтва, за словами Донцова, розгу­била всі ті духовні цінності, які мала, будучи правлячою. Юз-зацька кров змішалася з кров'ю нижчих верств і це було траге­дією для козацтва. «Втративши в боях БогунТв і Кричевськнх, набравши в свої ряди Герциків, Бр'юховецьких і Гладких, ко­зацька старшина летіла нестримно в провалля історичної ка­тастрофи»[[35]](#footnote-35)4.

З точки зору Донцова, доба 1.917—1920 рр. була найтрагіч-нішою в історії українського народу, Оскільки в цей період по­ширювалися демократичні ідеї, що призвели до занепаду укра­їнського національного духу. -Ідеалами інтелігенції на початку XX ст. були, за Донцовим, ідеали апостолів черні, і дух цієї інтелігенції був духом юрби.

Донцов неодноразово висловлював своє презирливе ставлен­ня до юрби, черні, плебсу, владу яких він розглядав як траге­дію для суспільства. Вихід з ситуації, що склалася, Донцов вбачав у створенні нової еліти, або, як каже він, нової касти, тобто тих, хто покликаний володарювати. «Лише в прикметах, життєвім стилі володарських верств князівської Русі, литовсько-руського лицарства й козацької старшини, так основне сплюгавлених апостолами черні, може спустошена Україна наша знайти спасенний вихід»[[36]](#footnote-36)1.

Еліта, або провідна каста, покликана перетворити народ «дроворубів і водоносів» у спільноту, сильну організаційно, культурно й духовно. Для цього потрібно повернутися до давно минулих часів, до сивої давнини. Саме у традиціях минулого, у відродженні їх Донцов вбачав шлях до створення касти во­лодарів, що зможуть організувати панівну націю, націю панів. Причому еліта, провідна каста, повинна стояти поза юрбою, а вірніше над юрбою. Своїм духом еліта принципово відріз­няється, як висловлювався Донцов, від духу колективного хох-ла. «Коли я кажу, що правляча верхівка має визначатися своїм окремим положенням в суспільності, окремою психікою й окре­мими духовними прикметами, то тим самим кажу, що мусить вона в суспільності творити окрему від загалу касту»[[37]](#footnote-37)2.

На думку Донцова, кастовий устрій був характерний для давньої України. Теоретичне обгрунтування його, як вважає вчений, зробив Сковорода. Останній писав про те, що кожний на своєму місці і виконує те, чого вартий. Черепасі покла­дено плазувати, орлові — літати, а не навпаки: «Злодій не на­вчиться бути шляхетним, раб не вивчиться бути вільним, ду­рень з природи — бути мудрим, плазун — героєм. Перемішання каст, перемішання місць веде до хаосу. Вивчитися прикмет па­нівної касти, засвоїти її дух касті смердів не вдасться ніко­ли»[[38]](#footnote-38)3. І далі: «Коли люди з касти жаб, черепах чи свиней протиприродне пнуться на становище або в заняття людей з касти орлів чи оленів, суспільність розкладається»[[39]](#footnote-39)4.

Еліта суспільства повинна, за Донцовим, займати окреме місце, має бути з окремої глини зліплена, мати свій специфіч­ний характер.

Отже, політична філософія Донцова грунтується на двох основоположних принципах — принципові «інтегрального націо­налізму» та принципі національної еліти. Нація, національна ідея, українська національна ідея були об'єктом розгляду Дон­цова в багатьох його творах. Самі по собі ці ідеї були і ли­шаються актуальними. Тому позитивним моментом політичної філософії Донцова є постановка цих проблем. Проте тлумачен­ня їх нерідко викликає заперечення. З його тези про антагоніс­тичну боротьбу між націями, в якій одержують перемогу силь­ніші і панують над слабкішими, випливали далеко не прогре­сивні політичні висновки.

Викликає заперечення і його концепція національної еліти, яка, по суті, повторює відому теорію про героїв і натовп, про пасивний натовп й активних володарів його.

Дмитро Чижевський (1894—1977) на відміну від *Ли-*пинського і Донцова активної участі в політичному житті не брав. Він був мислителем, так би мовити, «академічно­го» типу. Народившись в Олександрії Херсонської губернії (нині Кіровоградська область), Чижевський навчався в Петербурзькому університеті (вивчав математику, астроно­мію та філософію), потім—у Київському університеті (студіював філософію й слов'янську філологію). Захоплю­вався ідеями «філософії серця», велику увагу приділяв ні­мецькій філософії.

Академічний напрям у розвитку української філософії в діаспорі представлений Д.Чижевським (1894—1977).

Д. Чижевський зробив значний внесок у дослідження не ли­ше філософії, а й літератури, історії, естетики, його досліджен­ня присвячені культурі не тільки українського народу, а й ро­сійського, польського, словацького, чеського, німецького. Знач­ним є його внесок у дослідження спадщини Г. С. Сковороди.

Ми зупинимося на аналізі історико-філософської концепції Чижевського, оскільки в ній досліджуються як теоретичні про­блеми філософії, так і проблеми, пов'язані з впливом націо­нальної специфіки, національного характеру на розвиток філо­софської думки.

Насамперед Д. Чижевський зупиняється на аналізові таких понять, як нація і людство. Розуміння нації може бути або ра­ціоналістичним, або романтичним. Раціоналістичний підхід пе­редбачає логічно аргументований аналіз, що грунтується на принципах розуму. Такий підхід виходить з того, що в житті має сенс лише те, що можна зрозуміти та обгрунтувати з до­помогою розуму.

Раціоналістичний підхід, за Чижевським; передбачає визнан­ня національних особливостей у розвитку народів, хоча вони й обмежені. Визнаючи обмеженість національних особливостей, раціоналісти вважають її необхідним етапом у розвитку люд­ської історії. Проте, на думку Чижевського, справжньою цін­ністю є не національне особливе, а загальнолюдське, наднаціо­нальне. Різноманітність типова не лише для тваринного і рос­линного світу, вона властива також і людському роду. Чижев­ський ставить питання про те, чи мало б сенс людське життя, яке проходило б серед ідеальних, але цілком схожих один на одного людей? Відповідаючи на це питання, Чижевський пише:

«...Різноманітність органічних форм у природі зумовлює, ро­бить можливою пишність і розкіш органічного життя, поскільки різноманітні типи, форми й породи — в боротьбі та співпра­ці між собою—жиють через постійний обмін між собою мате­рії та сили. Так само і людське суспільство можливе лише то­му, що є різноманітність типів і психологічних осіб окремих людей, бо ніяке суспільство не склалося б із цілком 'однакових однотипних індивідуумів»[[40]](#footnote-40)1.

Подібних прикладів історія людського суспільства знає безліч. Класичний і романтичний стилі, готика і рококо можуть бути, підкреслює Чижевський, для нас одночасно прекрасними, незважаючи на відмінності їх, а також існування в різні істо­ричні епохи. Вічні цінності не є одноманітними і однотиповнми. Форми вічної краси втілюються в різних галузях дійсності. Це стосується не тільки мистецтва, а й інших форм культурного життя. Для прикладу Чижевський наводить релігію, філософію, науку. Загальнолюдське значення окремих культурних форм є так само правомірним, як і окремих шкіл і течій у мистецтві.

 «Цінність їх і полягає у індивідуальності. Те, що в усіх них є індивідуальним, доповнює інші вияви, освітлює абсолютні цінності з іншого боку, ще не виявленого»[[41]](#footnote-41)1.

Далі Чижевський доходить висновку, який має важливе зна­чення для розуміння національних особливостей філософії, що випливають з особливостей національного характеру. «Цілком ясно, як треба з цього пункту погляду розв'язати питання про відношення між нацією та людством, між національним та все­людським,— кожна нація є тільки обмеженим і однобічним роз­криттям людського ідеалу. Але лише в оцих обмеженнях і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий».

Чижевський робить висновок: у своєму своєрідному, оригі­нальному, вигляді, так само як і у своїй однобічності і обме-женності, нація, а також нації, об'єднання яких і становить людство, є проявом вічного, загального.

Цю теоретичну тезу Чижевський застосовує, аналізуючи проблеми розвитку національної філософії. Він зупиняється на характеристиці гегелівської концепції розвитку філософії. За цією концепцією, абсолютна правда не може бути розкрита у певному завершеному вигляді. Окрема філософське твердження є фрагментом абсолютної правди, а тому не повним, не доско­налим відбитком Абсолютного. Саме ця неповнота і є причи­ною зміни і боротьби ідей в історії філософської думки. В про­цесі розвитку філософської думки «неповні» правди синтезую­ться. Проте і у такому вигляді вони не є результатом пізнання Абсолютної істини, це лише етап на шляху до пізнання її, хоча й етап, більш поглиблений.

На думку Чижевського, кожна конкретна філософія є усві­домленням абсолютно-ціннісних елементів певної національної культури, наукового світогляду, певної релігійності, є піднесен­ням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної прав­ди. «Як ми не можемо вважати лише один художній стиль но­сієм прекрасного, краси, а вважаємо, що в кожнім розкриваю­ться різні і в різноманітності своїй однаково важливі сторони краси, так само і щодо окремих «філософій». І як моральний світ збіднів би, якби не було різних типів людей, що різними шляхами і'у різних формах стремлять до справедливості, як збідніло б мистецтво, коли б стратило різні національні та істо­рично зумовлені форми, так і з пункту зору філософії, якби не було .різних історично-змінних та національних стилів у ній» н. Чижевський підкреслює, що помилки у філософії трап­ляються тому, що абсолютним проголошується одностороннє і часткове.

Кожна філософська система, яка хоче бачити в собі реалі­зацію абсолютної істини, стає помилковою. Це ж стосується і національної філософії, яка претендує на пізнання абсолютної істини.

Чижевський підкреслює, що всяка національна філософія, яких би успіхів не досягла вона у своєму розвитку, страждає обмеженістю, тому що як національна вона розвивається, спи­раючись на соціально-економічні та історичні умови розвитку певної країни, відображає в собі особливості національного буття, традицій, культури. Проте національне, яким би повно­кровним воно не було, поступається загальнолюдському.

Виходячи з властивого йому розуміння взаємовідношення загальнолюдського і національного, Чижевський аналізує процес розвитку всесвітньої філософії. Він підкреслює, що розвиток філософської думки — це не що інше, як перехід від однієї часткової істини до іншої, від однієї «однобічності» до іншої. І може трапитися так, що філософська думка стане результа­том безплідного хитання між цими односторонніми, обмежени­ми істинами, але може інколи піднятися над ними. Ці однобіч­ності можуть і об'єднатися, синтезуватися. Проте синтез їх теж не свідчить про отримання повної істини. За своєю природою синтез обмежений. Однак незважаючи на це, синтез є якісно

, новим етапом розвитку філософської думки порівняно з окре­мими однобічними підходами.

На думку Чижевського, розвиток філософії і полягає в.цих моментах синтезу. Ця закономірність властива не лише всесвіт­ній філософії, а й кожній національній філософії. В кожній національності репрезентовані дві протилежні течії. Так само властиві протилежності кожній течії або напряму думки. Проте між протилежностями існує і спільне. Для прикладу Чижев­ський наводить західноєвропейську філософію, в якій поєднувались різні тенденції.

Після закінчення Київського університету (1918) працю­вав доцентом Жіночої вищої школи, а з 1920 р..перейшов до Київського педінституту. В 1921 р. Чижевський емігру­вав до Німеччини, де в Гайдельберзькому університеті слу­хав лекції К. Ясперса, а трохи згодом, у Фрайбурзі, лекції Е. Гуссерля та М. Хайдеггера. Отже, захопившись ще в Києві екзистенціальною «філософією серця», Чижевський здобув солідну підготовку, навчаючись у провідних пред­ставників євпопейського (німецького) екзистенціалізму.

З 1924 р. Чижевський працював у Празькому україн­ському університеті (з 1927 р.— професор цього універси­тету). Надзвичайно багато зробив у справі дослідження проблем історії української та російської філософії, історії літератури («Нариси з історії філософії на Україні», «Фі­лософія Сковороди», «Історія української літератури від початків до доби реалізму», «Український літературний ба­рок. Нариси: В 3 т.» та ін.). Велику дослідницьку роботу провів Чижевський, вивчаючи вплив німецької філософії на Росію та Україну (праця «Гегель у Росії», 1939). При цьо­му кін особливо наголошував на специфіці сприйняття ні­мецької філософії в Росії (на прикладі вульгарного спотво­рення думки Гегеля В. Бєлінським) і в Україні (близькість ідей німецької містичної діалектики XV—XVI ст. та філо­софії Сковороди; спільним джерелом цих ідей була «арео-пагітична» діалектика V ст.). Багато й плідно Чижевський працював у сфері вивчення етнонаціональних характерис­тик філософського знання. Його праці значною мірою зба­гатили українську історико-філософську думку XX ст., що слід особливо підкреслити з огляду на практично непере­борні труднощі подібного роду досліджень у тогочасній Україні з її колоніальним статусом «радянської соціаліс­тичної республіки».

**Словник:**

Абсурд ⎯ (absurdus – лат. походж.) ⎯ безглуздий, 1) у математиці та логіці твердження яке не має ніякого смислу в межах даної теоретичної системи, принципово не сумісне з нею.

Антропософія ⎯ (пох. грец.) релігійне вчення, що ставить на місце Бога обожнену людину.

Антроподицея ⎯ виправдання людини

Буття ⎯ філ. категорія, що позначає 1) все, що реально існує; 2) те, що існує як істинне на відміну від видимого; 3) реальність, що існує об’єктивно поза і незалежно від свідомості людини.

Вітаїзм ⎯ від лат. Vita життя.

Етика (грець. ethos – звичка, звичай) одна з найдавніших дисциплін, об’єктом вивчення якої є мораль.

Екзистенціалізм (філософія існування) ірраціональний напрямок, який виник в ХХ ст., як спроба створити нове світосприйняття інтелігенцією.

Каталізатор ⎯ прискорювач подій, процесів.

Катарсис ⎯ в давньогрецькій філософії тлумачимі як очищення душі від пристрастей (піфагореїзм) від чуттєвих прагнень (платонізм).

Месіанізм ⎯ проповідування ідей, релігії в інших країнах

Онтологія (грец. ontos – суще, logos – вчення). Первиння функція вчення про буття.

Основне питання філософії ⎯ питання пр відношення мислення до буття, свідомості, свідомості до матерії, приоди.

Позитивізм (від лат. positivus – позитивний) ⎯ суб’єктивно ідеалістичний напрям буржуазної філософії, представники якого все справжнє знання вважають результатом конкретних наук; заперечують філософію як науку з її теорією і проблематикою.

Парадокс (від грец. несподіваний, дивний) ⎯ різновид логічної суперечності в системі логічного доказу, що набуває вигляду своєрідного кола

Пролетаріат (нім. Proleteriat, від лат. proletarius – неімущий, але юридично вільний громадянин) ⎯ клас найманих робітників, позбавлених власності на засоби виробництва.

Свідомість ⎯ властивий людині спосіб відношення до світу через суспільно-виробничу систему знянь, закріплених в мові, в усіх її смислах і значенні.

Сентаменталізм ⎯ (англ. sentiment –почуття). Сентаменталізм розглядається як течія, що розвивалася в загальній системі ідеології і культури просвітительства. Сентаменталізм стверджував примат почуття, культ чутливості і знаходив у них критерії оцінки життя.

Соціологія (лат. societas – суспільство, logоs – вчення, слово) ⎯ наука про закономірності розвитку та функціонування соціальної системи, як глобальних.

Транцендентність ⎯ назва ідеалістичних політичних вчень, які досліджують можливість всезагального і необхідного знання як позадосвідного і апріорного. Вперше розроблена І. Кантом

Фашизм (іт. fascio – об’єднання) відкрита терорестична диктатура. На здатність втримувати владу демократичними настоями.

Феномен ⎯ (від грецького phainomenon – явне) поняття означаюче явище, яке ми надбали у досвіді, що настигається за допомогою почутів.

Шовінізм (франц. chauvinisme) різновид націоналізму; проповідь національної виключності одних рас і націй і цькування інших, розпалювання ворожнечі. Шов. спирається на расизм.

**Література:**

Бердяев Николай*.* Самопознание. М., 1990.

Бычко Й. В*.* Познание й свобода. М., 1969.

Драч І. Ф; Кримський С. В., Попович М. В., Григорій Ско­ворода. К., 1984. Історія філософії на

Історія філософії України / Хрестоматія. ⎯ К., 1992.

Костомаров М. Две русские народности. Київ. Харків, 1991.

Кулиш П. А. Сочинения и письма: В 5 т. К., 1908—1910.

Копнин П. В*.* Диалектика как логика й теория позпания. М., 1973.

Копнім П. В*.* Диалектика. Логика. Наука. М., 1973.

Логика научного исследования. М., 1965.

Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. К., 1992.

Попович М. В. Микола Гоголь. К., 1989.

Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. К 1973

Україні: В 2 т. К., 1987. Кирило-Мефодіївське товариство: В 3 т. К., 1990.

Філософія: Навч. посібник / І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко ⎯ К.: Вікар, 1997.

Философия гуманизма. К., 1987.

Хвильовий Микола. Памфлети//Твори: В 2 т. К., 1991.

Человек й мир человека. К., 1977.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюн­хен, 1983.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. ⎯ К., 1992

Юркевич П. Д. Философские произведения. М„ 1990.

Юринець В*.* Філософсько-соціологічні нариси. Харків, 1930.

1. 1 *Потебня А. А.* Рецензня на сборник «Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф.Головацким». С. 229. [↑](#footnote-ref-1)
2. 2 Там же. С. 229—230. [↑](#footnote-ref-2)
3. 3 *Лотебня А. А.* Язик й народность. Зстетика її позтика. С. 278—279. [↑](#footnote-ref-3)
4. 4 Там же. С. 279. [↑](#footnote-ref-4)
5. 1 *Бердяев Н. А.* Об онтологической гносеологии//Вопр. философии и психологии. М., 1908. Кн. 93. С. 420. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Бердяєв Н. А.* Смнсл творчества М:, 1916. С. 101. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Шестов Л.* Афинн й Иерусалим. Париж, 1951. С. 268. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Шестов Л.* Самоочевидные истины // Мысль й слово: Филос. ежегодник. М., 1917. Кн, 1. С. 123—124. [↑](#footnote-ref-8)
9. 1 *Ви.нниченк.0 В.* Відродження нації: В 3 т. К., 1990. Т. 1. С. 61. [↑](#footnote-ref-9)
10. 2 Там же. С. 61—62. [↑](#footnote-ref-10)
11. 1 Там же. С. 72—73. [↑](#footnote-ref-11)
12. 2 *Винниченко В.* Щоденник: У 3 т. Едмонтон; Нью-Йорк, 1980. Т. 1. 1911—1920. С. 472. [↑](#footnote-ref-12)
13. 3 *Винниченко В.* Рівновага // Твори: В ЗО т. К„ 1927. Т. 27. С. 82. [↑](#footnote-ref-13)
14. 4 *Винниченко В.* Посвій//Твори. Т. 21. С. 146—147. [↑](#footnote-ref-14)
15. 1 *Касьянов Г.* Українська інтелігенція 1920-х—30-х років: соціаль­ний портрет та історична доля. К., 1992. С. 59 — 61. [↑](#footnote-ref-15)
16. 1 *Авторханов А.* Империя Кремля//Дружба народов. 1991. №1, С. 230. [↑](#footnote-ref-16)
17. 1 *Хвильовий М.* думки проти течії //Твори: В 2 т. К., 1990. Т. 2. *С.* 471. [↑](#footnote-ref-17)
18. 2 *вильовий М.* Апологети писаризму*!/* Твори. Т. 2. С. 595—596. [↑](#footnote-ref-18)
19. 1 Там же. С. 573. [↑](#footnote-ref-19)
20. 2 Там же. С. 571. [↑](#footnote-ref-20)
21. 3 *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? // Твори. Т. 2. С. 604. [↑](#footnote-ref-21)
22. 4 Там же. С. 604. [↑](#footnote-ref-22)
23. 5 *Юринець В.* З нагоди нашої літературної дискусії // Комуніст. 1926. 28 квіт. [↑](#footnote-ref-23)
24. 1 *Хвильовий М.* Камо грядеши//Твори. Т. 2. С. 466, 469. [↑](#footnote-ref-24)
25. 2 *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? С. 610. [↑](#footnote-ref-25)
26. 3 *Зеров М.* Від Куліша до Винниченка // Твори: В 2 т. К., 1990. Т. 2. С, 392. [↑](#footnote-ref-26)
27. 1 *Сталін Й. В.* Кагановичу та іншим членам ПБ ЦК КП(б)У// Твори: В 13 т. К., 1949. Т. 8. С. 152—153. [↑](#footnote-ref-27)
28. 2 *Шовкопляс Н. К.* К итогам борьба на философском фронте Уа1 раиньі//Под знаменем марксизма. 1936. № 1. С. 69. [↑](#footnote-ref-28)
29. 1 *Донцов Д.* Націоналізм. Лондон, 1966. С. 330. [↑](#footnote-ref-29)
30. 1 *Донцов Д.* Націоналізм.—Львів, 1926.—С. 251. [↑](#footnote-ref-30)
31. 2 *Донцоз Д.* Націоналізм.—С. 231. [↑](#footnote-ref-31)
32. 1 *Там же—* С. 262. [↑](#footnote-ref-32)
33. 2 *Донцов Д.* Націоналізм.—С. 312. [↑](#footnote-ref-33)
34. 3 *Донцов Д.* Дух нашої давнини.—Дрогобич, 1991.—С. 28. [↑](#footnote-ref-34)
35. 4 Там же.**— *С. 33.*** [↑](#footnote-ref-35)
36. 1 *Донцов Д.* Дух нашої давнини.— С. 63. [↑](#footnote-ref-36)
37. 2 Там же— С. *93—94.* [↑](#footnote-ref-37)
38. 3 Там же.—С. *103.* [↑](#footnote-ref-38)
39. 4 Там же. [↑](#footnote-ref-39)
40. 1 *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії України.—Мюнхен, 1983— С. 8. [↑](#footnote-ref-40)
41. 1 *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії України.—Мюнхен, 1983.— С. 9. [↑](#footnote-ref-41)