

ІСТОРИОГРАФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: традиція та перспективи

HISTORIOGRAPHY OF UKRAINIAN PHILOSOPHY: Tradition and Perspectives

<https://doi.org/10.15407/fd2024.03.027>
УДК 1(091)

Володимир ВОЛКОВСЬКИЙ,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4;
науковий асистент відділу модерної чеської філософії,
Інститут філософії, Чеська Академія наук,
Jilská 1, Praha 1, 110 00
dinginnalu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>,

ВІД НАРОДУ ДО НАЦІЇ: ПРАЗЬКИЙ ПЕРІОД ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ¹

На підставі дослідження творчого доробку представників української діаспори в міжвоєнній Чехословаччині, насамперед професорів Українського вільного університету в Празі (1921—1945), автор статті формулює деякі ідеї та тренди, притаманні українській політично-філософській думці цього періоду. Постулюється, що

¹ Ця стаття отримала фінансування через проєкт MSCA4Ukraine, який підтримується Європейським Союзом. Однак висловлені погляди та думки належать лише автору і не обов'язково відображають погляди Європейського Союзу. Ні Європейський Союз, ні Консорціум MSCA4Ukraine в цілому, ні будь-які окремі установи-члени Консорціуму MSCA4Ukraine не можуть нести відповідальність за них.

Цитування: Волковський, В. (2024). Від народу до нації: Празький період історії української політичної філософії. *Філософська думка*, 3, 27—54. <https://doi.org/10.15407/fd2024.03.027>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Празький період історії української думки в еміграції характеризується інтелектуальною свободою ідей та дискусій, що різко відрізняється від ситуації повоєнної доби. Серед головних полемічних тем вирізняються проблеми філософії історії та націєтворення (національна ментальність, свідомість, національна філософія), проблеми філософії та теорії права, дискусії між модерними ідеологіями. В ракурсі історії ідей Празький період був продовженням історії українського центрizmu, українофільського дискурсу ХІХ століття, який значною мірою продовжував ідеї «громадівства» Драгоманова, насамперед об'єднуючи класичні ліберальні настанови свободи і прав людини та громадянина і розуміння ваги як української національної боротьби, так і соціальної емансипації. Наголошується, що празький період української інтелектуальної історії містить багато евристичних ідей, зокрема для історії українського лібералізму і загалом центрizmu.

Ключові слова: міжвоєнна Чехословаччина, Празький період української філософії, українська політична філософія, політична філософія.

Події повномасштабної війни актуалізували рефлексії над темою (і проблемою) української ідентичності, зокрема її витоків і тягості, змотивували звернення до досвіду і пам'яті Перших Визвольних змагань та перших хвиль української еміграції, що заснували велику українську діаспору. Ці рефлексії та висновки особливо важливі для сфери історії філософії України та політичної філософії. Для історії політичної філософії це епоха інтелектуальних рефлексій і висновків, зроблених після поразки Визвольних змагань на полі бою, період, коли на інтелектуальних українських теренах постали потужні ідеологічні дискурси, такі як інтегральний націоналізм, під сигнатурою якого пройшла лєвова частка українського ХХ століття, і менш популярний, але не менш глибокий консерватизм на чолі з В. Липинським, не кажучи вже про історію виникнення і краху «українського комунізму»².

Для історії філософії України як наукової дисципліни цей період має навіть більш фундаментальне значення, бо саме в цей час Дмитро Чижевський закладає дискурсивну рамку цієї наукової дисципліни. Поставши насамперед у жанрі програмативної стратегії формування національної філософії (Йосипенко, 2012), маючи за завдання, зокрема, «утвердження української національної ідентичності», історія української філософії тривалий час була позначена «конфліктною взаємодією радянської гуманітаристики з думкою дорадянських класиків українознавства та західної української діаспори» (Йосипенко та ін., 2018: с. 93). Тією мірою, якою історія національної філософії постає як історична свідомість «філософської культури» (Горський, 1997: с. 9) чи то цієї самої національної філософії, яка не лише оцінює минуле національної філософії, а й

² Тут ідеться про чотирикомпонентну структуру, яку пропонує І. Лисяк-Рудницький у статті «Напрями української політичної думки» (Лисяк-Рудницький, 1994: т. 2, сс. 63—93), де він говорить про «український комунізм» (до якого відносить не лише діячів «Червоного Ренесансу» (воно ж — «Розстріляне Відродження»), а й більшість українських дисидентів-шестидесятників (Лисяк-Рудницький, 1994: т. 2, с. 84). Втім він додає, що вони в певному смислі є відродження «старого» українського демократичного народництва (Лисяк-Рудницький, 1994: т. 2, с. 86).

пропонує концепції її подальшого розвитку, «забезпечує рецепцію здобутків національної філософії» та зрештою стає «чинником внутрішньої тягlosti» (continuity) (Йосипенко, 2019: сс. 32, 40, 41), інтеграція філософських здобутків інтелектуальної творчості української діаспори ХХ століття була й залишається важливим завданням. Попри всі відмінності політичної ситуації в 1920-х і у 2020-х роках (втім, ще не вечір!), до цього спонукає подібний (якщо не спільний) досвід українського філософування на чужині, досвід еміграції як певного роду «представництва своєї нації (паралельно до існуючого в країні уряду чи за відсутності такого) у політичних колах та перед громадськістю інших країн» (Йосипенко та ін., 2018: сс. 9—10); досвід тих, хто водночас перебував під впливом контексту та ідей певної країни та був, утім, ангажований проблемами своєї Батьківщини, не асимілюючись, а зберігаючи свою ідентичність, образно кажучи, діючи насамперед як українець, а не як умовний «американець українського походження», зрештою, через свій вплив на інтелектуальну еволюцію України стаючи ланцюжком, що зв'язував українську та західну культуру.

Філософська думка української діаспори в каноні історії української філософії

Філософська думка української еміграції ХХ століття давно посідає своє місце в каноні історії української філософії (з огляду на обмежений обсяг статті мушу залишити осторонь розлогу тему відмінності між «філософією в/на Україні» та «українською філософією»³), проте це місце має досить специфічний характер. Докладно історію дослідження (чи радше такої собі «гібридної полеміки») діаспорної думки в рамках історії філософії України в Радянській Україні проаналізовано в чи не єдиній книзі, присвяченій безпосередньо тематиці діаспорної інтелектуальної історії у філософському контексті (Йосипенко та ін., 2018), але там мало уваги приділено власне опрацюванню цієї царини у виданнях доби Незалежності.

Пріоритетна роль у представленні канону належить насамперед підручникам з історії філософії, що визначають найбільш масову рамку «текстів, що мають філософську гідність», «що їх усі вважають гідними посилання» (Йосипенко, 2022: сс. 166—167; Descombes, 1979: pp. 12). Тож проглянемо основні підручники доби Незалежності.

Наприклад, у вже класичному підручнику В. Горського філософську думку діаспори вписано як підрозділ у розділі «Філософія України в ХХ ст.» і зобра-

³ Утім, ця тема досить докладно вже проаналізована: протистояння «територіальної» чи «мовно-культурної» стратегії, пошуки «об'єктивних» предикатів, що визначають «українськість» чи «польськість» автора, тощо — одним словом, ритуальні пасажі — вочевидь певним чином діалектично «знімаються» розумінням канону як «переліку персонажів кожної національної філософії, [який,] незалежно від переконливості тих чи інших критеріїв, досить швидко окреслюється на основі певних очевидностей чи конвенцій, а окремі критерії реально застосовуються в дослідженнях лише для виправдання включення в канон двозначних випадків ... або для диверсифікації традиційного канону» (Йосипенко, 2014: с. 53).

жено лише в контексті «розробки філософії української національної ідеї» як третього рівня історії філософії України у класифікації Горського, який говорить, що «поряд із історією філософської культури, історією філософської теорії історія філософії національної ідеї⁴ певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її» (Горський, 1997: с. 23). Серед представників він наводить Д. Донцова та В. Липинського, додає Д. Чижевського та І. Мірчука як істориків філософії, лише одним реченням згадуючи заснований у 1921 році у Празі Український вільний університет (надалі — УВУ).

У не менш класичному підручнику з історії української філософії 2008 року українському філософському ХХ століттю присвячено 8 розділів, з них 1 — другій половині ХІХ — початку ХХ століття, 3 — персоналіям (Д. Донцова (автор розділу — І. Огородник), В. Липинському (автор розділу — М. Русин), І. Лисяку-Рудницькому (автор розділу — В. Лісовий), Д. Чижевському (автори розділу — А. Погорілий, В. Лісовий). У розділі авторства Г. Вдовиченка «Українська філософська думка у 20 — 30-ті роки ХХ ст.» згадуються УВУ у Празі та його філософський факультет, співробітниками якого були Д. Чижевський та І. Мірчук (потім додається К. Чехович), згадуються й видання УВУ (Наукові збірники) та Українське історико-філософське товариство, Український високий педагогічний інститут ім. М. Драгоманова у Празі, Філософічно-педагогічне товариство ім. Г.С. Сковороди у Празі. Згадуються також Українські інститути у Варшаві й Берліні та Богословська академія УГКЦ у Львові. До інших інституцій української вищої освіти варто додати таємний український університет у Львові та Наукове товариство ім. Т. Шевченка (Русин та ін., 2008: сс. 526—528). На цьому згадки про діаспору припиняються. У наступному розділі авторства В. Лісового «Українська філософська думка 60—80-х років ХХ ст.» про діаспору майже не згадувано.

В іншому підручнику, вже 2015 року, П. Кралюк у методологічному розділі про історіографію історії філософії України після опису та критики Чижевського подає «дискусію-діалог вчених української діаспори та радянської України» у другій половині ХХ століття, де вказує таких авторів, як Олександр Кульчицький, Іван Мірчук, Тарас Закидальський, Володимир Янів, Степан Ярмусь та ін. Кралюк відзначає важливість празького періоду для творчості Д. Чижевського. Описуючи філософську думку української діаспори, він побіжно згадує УВУ, звертається до таких постатей, як неотомісти Гавриїл Костельник та Володимир

⁴ Більш широке визначення «філософії національної ідеї» наводить О. Забужко, чие формулювання та концепцію приймає В. Горський «з тією відмінністю, що Забужко трактує філософію національної ідеї максимально широко, тоді як Горський уважає її окремим від інших історико-філософським феноменом» (Йосипенко, 2019: с. 43): «філософією національної ідеї ми називаємо всі форми філософської рефлексії над національною ідеєю — від академічного пуризму логіко-понятійного дискурсу через маргінальні, популяризаторські жанри есеїстики та публіцистики до художньої літератури включно, тобто всі види словесної культури, в яких національна самосвідомість ставить собі питання смисложиттєві» (Забужко, 1993: с. 9).

Олексюк, християнський філософ Арсен Річинський, до авторів, що мислили про національну ментальність, таких як Микола Шлемкевич, Олександр Кульчицький та Володимир Янів, зосереджуючи більше уваги на пошуках «української людини» М. Шлемкевича Ще трохи «діаспорян» подибуємо в його розділі про філософську проблематику в українській художній літературі ХХ століття (В. Винниченко, У. Самчук). Звісно, не оминає він увагою й уже раніше названі постаті В. Липинського, Д. Донцова та інших теоретиків інтегрального націоналізму, а також І. Лисяка-Рудницького. Окремо згадується навіть В. Старосольський, утім, як той, хто «стояв при вищих теоріях українського націоналізму».

В інших підручниках та виданнях (Федів, 2002: сс. 411—428; Дубінін, 2006: сс. 199—201) додаються деякі інші персоналії (наприклад, Ю. Вассиян чи М. Сціборський). Показові й енциклопедичні видання 2002 та 2019 років, які здебільшого відтворюють уже наведений канон. Натомість у «Хрестоматії» з історії філософії України 1993 року до мислителів діаспори зараховані «такі імена — Дмитро Чижевський, Іван Мірчук, Володимир Винниченко, Дмитро Донцов, Євген Маланюк, Микола Шлемкевич», а в «Історії української політології» В. Потульницького (1992) додана «група високопрофесійних філософів права і політики, більшість з яких народилися й проживали в Західній Україні (деякі з них потім також опинилися в еміграції): Станіслав Дністрянський, Володимир Старосольський, Ольгард [так у зазначеному тексті] Бочковський, Степан Рудницький, Степан Томашівський та «нова генерація українців, що сьогодні живуть і працюють переважно за кордоном» (до переліку увійшли Іван Лисяк-Рудницький, Омелян Пріцак, Григорій Грабович, Роман Шпорлюк, Леонід Плющ, Богдан Гаврилишин, Богдан Кравченко та ін. (Тарасенко та ін., 1993: с. 388).

Що є спільного для всіх наведених вище масових (і тому канонотворчих) видань — так це насамперед підхід до осмислення та інтеграції діаспорного спадку до історико-філософського канону. Цей підхід зосереджується, як виглядає, насамперед на доробку українських мислителів у діаспорі другої половини ХХ століття, після Другої світової війни. При цьому період міжвоєнний (1921—1939) рідко відокремлюється і, за винятком епізодичних згадок про УВУ та більш розлогого опису діяльності української еміграції в міжвоєнній Чехословаччині, лише «Хрестоматія» 1993 року містить досить рідкісну доповідь Д. Чижевського «Праця в галузі філософії» (1932) на Другому Українському науковому з'їзді у Празі, хоча у біографічній довідці про Чижевського зазначено, що він «у 1924—1932 рр. викладав в Українському Вільному Університеті (Мюнхен) [!!!]⁵ та в Педагогічному інституті ім. М. Драгоманова у Празі. З 1932 до 1945 р. викладає в університеті м. Галле» (Тарасенко та ін., 1993: с. 485).

Загалом можна стверджувати, що зазначений період зливається із повоєнним періодом та розчиняється у загальному понятті «філософської думки української діаспори», а його окремішність взагалі ігнорується.

⁵ Важко дійти висновку, що це є — випадкова помилка редактора чи більш серйозна хиба. Найімовірніше, це просто автоматична помилка, але ця деталь добре ілюструє «невидимість» Празького періоду, що нібито «поглинається» повоєнним періодом.

Період свободи і надії: «Ноевий Ковчег» України в Празі

І. Валявко у передмові до багатотомного видання Д. Чижевського зазначає: «Це був єдиний період у його житті, коли він читав практично тільки філософські курси і велику частину свого часу присвячував науковим дослідженням з філософської тематики» (Чижевський, 2005: т. 1, с. XVII). «Приїхавши до Праги у 1924 р. практично нікому не відомим викладачем філософії, він залишає її у 1932 р., одержавши визнання як серйозний і талановитий учений» (Чижевський, 2005: т. 1, с. XX). Понад те — «цей період був найщасливішим (чи, принаймні, найстабільнішим) і у подружньому житті Чижевського... це єдиний період протягом усього довгого життя, коли Чижевський жив у тісному сімейному колі і міг повною мірою насолоджуватись родинним затишком» (Чижевський, 2005: т. 1, с. XX).

Подібне значення Прага (і ширше — міжвоєнна Чехословаччина) мала, мабуть, для всієї української еміграції. Саме там були інтерновані розбиті війська УНР і ЗУНР. Але особливим статусом міжвоєнна ЧСР зобов'язана програмі допомоги емігрантам з території колишньої Російської імперії *Ruská pomosná akce*, започаткованій «батьком чехословацької демократії», першим президентом Чехословацької республіки Томашем Гарригом Масариком; вона була спрямована на підготовку нових культурних і політичних еліт, які знадобилися б для побудови демократичної вільної Росії у разі провалу більшовицької влади на теренах колишньої Російської імперії. Будучи єдиною в Центральній Європі майже ліберально-демократичною державою, ЧСР не встановлювала ідеологічні обмеження щодо інтелектуальної праці біженців з теренів Російської імперії та Галичини.

Як писав у 1927-му М. Грінченкові до Києва із Праги Д. Дорошенко: «Кругом багато наших людей: половина колишнього українського Києва! Як в Ноевм ковчезі: всі “чисті” і “нечисті” звірі збіглися до купи. Всі знервовані, всі вибиті з колії, одному живеться гірше, другому краще. Але всі живуть як цигани, по-походному» (цит. за: Антонович, 1993: с. 480; див. також: Віднянський, 1994: сс. 19—20). Прагу можна назвати «Ноевим Ковчегом» України, «новим Києвом», столицею української еміграції.

Позаяк у межах ЧСР перебувала частинка українських етнографічних земель, політичний статус Праги можна цілком порівнювати із політичним статусом Петербурга чи Москви для діячів підросійської чи підрадянської України або ж Варшави та Кракова для діячів міжвоєнної Польщі, з тією лише виїмкою, що політичний клімат у ЧСР був в рази вигіднішим для українців, ніж будьде серед держав, які посідали українські етнічні території. Це ставить питання, наскільки власне українських діячів у ЧСР «від Судетів до Закарпаття» можна вважати «емігрантами», а політика ЧСР постає як абсолютно безпрецедентна як для країни, що претендувала на частину українських етнічних земель.

Українські суспільно-політичні діячі були добрими приятелями з чехословацькими майбутніми лідерами ще в часи Габсбурзької монархії, що можна ска-

зати, зокрема, про Олександра Колессу, Станіслава Дністрянського, Івана Горбачевського, а також Володимира Старосольського, Степана Смаль-Стоцького та ін. з українського боку і Т.Г. Масарика (Віднянський, 1994: сс. 9—10), міністрів ЧСР Едварда Бенеша та Карла Крамаржа, чеського історика, проф. Карлового університету Ярослава Бідла та ін. За підтримки найвищих кіл ЧСР було створено УВУ, а окрім того зорганізовано цілу низку українських громадських товариств та ЗВО, зокрема Українську господарську академію в м. Подебради (УГА) та Український вищий педагогічний інститут ім. М. Драгоманова (УВПІ). Створення УВУ, втім, не обійшлося без політичного скандалу, пов'язаного з дискусією довкола бачення організації майбутнього університету. М. Грушевський на чолі Українського соціологічного інституту домагався права автономії для свого підрозділу, а також визнання наявності попередньої класичної академічної кваліфікації (якої не мали більшість колег М. Грушевського по УСІ) не обов'язковою для роботи в інституті. Перемогла проте версія традиційного, «класичного» університету на чолі з О. Колесою (Сидорчук, 2001: с. 104; Patzke et al.: S. 13). Проте історія створення УВУ як інституції лежить далеко за межами обсягу цієї статті⁶, а організаційну структуру та загальну діяльність УВУ вже досліджено як самими його співробітниками у Празі у 1921—1945 роках (Наріжний, 1942; Мірчук, 1948), так і пізнішими членами УВУ (Полонська-Василенко, 1971; Patzke et al., 2011) та сучасними українськими (Боряк, 2002, 2008, 2011; Сидорчук, 2001; Даниленко, 2001) та іноземними (Мушинка, 2005; Грімстед, Кеннеді, 2005) дослідниками. Маємо досить розлогу бібліографію (див. дослідження М. Шафовала в: (Patzke et al., 2011: SS. 3—6)) та більш-менш докладний опис архівних даних (Палієнко, 2008: сс. 397—405)⁷. Також цей період української еміграції досліджують чеські дослідники (Hlaváček et al., 2015), але ці дослідження здебільшого не стосуються історико-філософської проблематики, а часто навіть не обмежуються зверненням лише до українських авторів, а включають їх до ширшого контексту «еміграції з теренів колишньої Російської імперії» (Hašková et al., 2023). Готується до друку колективна монографія⁸, де автор цієї статті присвячує власний розділ темі політично-філософської думки в УВУ у Празі.

⁶ Різні версії цієї історії можна знайти в літературі, починаючи від версій І. Мірчука (Мірчук, 1948) та Р. Голіята (див.: Полонська-Василенко, 1971: сс. 18—19) й закінчуючи реконструкціями, що містяться в кожній системній історії УВУ (Сидорчук, 2001: сс. 106—107; Віднянський, 1994: сс. 20—24; Patzke et al., 2011: SS. 23—26).

⁷ Окрім того, готуються до друку мої власні розділ монографії та стаття з цієї тематики, що вийдуть друком під грифом Слов'янського інституту Чеської академії наук і в журналі «Sententiae» відповідно.

⁸ Матеріал, наведений у переліку лекцій та курсів, значною мірою використано у вказаній монографії «Україністика в Чехії», що вийде друком під егідою Слов'янського Інституту АН ЧР. Оскільки монографія ще не вийшла, неможливо проставити конкретні посилання на відповідні місця, тоді як для ілюстрації предмета статті ця тематика критично необхідна, а аудиторії журналу і колективної монографії, де тема про УВУ буде лише одним із розділів, — значно різняться. Саме тому в певних місцях я використовую мій власний авторський текст.

Тому звернімо увагу насамперед на роль Празького періоду в історії української політично-філософської думки. Цю роль можна подати у двох вимірах:

1) викладання українською мовою філософських дисциплін і творення українського академічного простору;

2) розвиток академічного політично-філософського дискурсу, відзначеного відносно високим рівнем ідейної свободи.

Саме міжвоєнна ЧСР стала місцем доволі стабільного й вільного формування викладання філософських дисциплін українською мовою. На відміну від ЗВО в УСРР, де панував ідеологічний диктат радянського марксизму (з варіаціями, звісно, у 1920-ті, коли була можливою дискусія всередині «марксизму-ленінізму»), та у 1930—1940-ві, коли сталіністська інтерпретація «Короткого курсу історії ВКП(б)» повністю заступила собою будь-яку дискусію деінде, окрім тієї частини України, що перебувала у складі Польщі, де український університет був витіснений у підпілля, а державна політика щодо українців спричинювала як ідеологічну цензуру, так і відчутне «правішання» та радикалізацію ідеологічного спектру, — на відміну від цього в УВУ, УГА та УВПІ ім. М. Драгоманова викладання велося не лише українською мовою, але в атмосфері майже повної інтелектуальної свободи.

Для прикладу можна навести предмети і курси, що викладалися в УВУ й були опубліковані у відповідних збірниках цього університету (УВУ, 1927; УВУ, 1931; УВУ, 1942). В УВУ діяли два факультети — філософський та факультет права і суспільних наук. Курси, важливі з політично-філософського погляду, викладали на обох факультетах, і їх можна умовно класифікувати як «чисто філософські» (насамперед історія філософії, метафізика, етика, естетика, філософія історії, проблема національної філософії — слов'янської та української). Ці курси читали І. Мірчук (з 1930 року, епізодично), Д. Чижевський, а також зрідка Д. Антонович («Історія розвою естетичних поглядів») та О. Шульгин («Основні проблеми методології історії»). Однак не менш цікавими були курси, що стосувалися історії української політичної думки (читали їх Дмитро Дорошенко, Михайло Лозинський), історії західної політичної думки, теми методології історії та формування модерної нації (О. Шульгин та О. Мицюк), філософії права та її історії (С. Дністрянянський), історії права, українського та європейського (С. Шелухин, М. Лозинський, Р. Лашенко), різні курси з теорії права і держави (В. Старосольський, С. Дністрянянський, О. Ейхельман, О. Лотоцький, А. Яковлів та ін.). В УГА викладав видатний мислитель Ольгерд-Іполит Бочковський, в УВПІ ім. Драгоманова — відомий літературознавець Леонід Білецький та лінгвіст Василь Сімович (відзначений позитивно і «пізнім» Д. Чижевським (Пражские воспоминания, 2004: с. 231).

Проте в 1933—1936 роках внаслідок зміни пріоритетів політики ЧСР та загальної економічної кризи як УГА, так і УВПІ були ліквідовані, лише УВУ зміг зберегти тяглість свого існування аж до наших днів, ставши так найдавнішою визнаною академічною вищою школою, утвореною саме у Празі, з українською мовою навчання.

Ідеї та проблеми

Проблеми, важливі з політично-філософського боку, які дискутувалися в цей період, можна класифікувати умовно за трьома темами:

- 1) проблеми філософії історії та націєтворення (національна ментальність, свідомість, національна філософія);
- 2) проблеми філософії та теорії права;
- 3) дискусії між модерними ідеологіями (соціалізм, лібералізм, націоналізм, зокрема більшовизм та фашизм).

Найвідомішими темами авторів цього періоду є власне теми філософії історії та націєтворення. Саме до них належать твори Д. Чижевського, І. Мірчука, О.-І. Бочковського, лекції О. Шульгина, окремі статті В. Старосольського. Як найбільш знаний приклад — історико-філософські праці Д. Чижевського, які містять розлогі рефлексії щодо зв'язку між філософією, людськістю та національністю (див. насамперед два перші розділи у його «Нарисах...» 1931 року (Чижевський, 2005: т. 1, сс. 5—18)). Проте набагато більш ілюстративними є його статті «На теми філософії історії» (часопис «Спудей», 1925) і пара статей-коментарів («Думки про Шевченка (Естетичні та історично-філософські фрагменти)» (Прага, 1926) та «В'ячеслав Липинський як філософ історії» (Львів, 1932)⁹), що мають політико-філософське значення. У цих текстах ми бачимо Д. Чижевського як глибокого, неортодоксального містика, у якого традиція християнського містицизму переливається в гегелівський прогрес «Абсолютного Духу», а релігійний волюнтаризм та історичний трагізм поєднуються із раціоналізмом та інтелектуалізмом. Чижевський не сприймає містико-емоційні фантазії, його містика «контролюється» раціональною інстанцією, але розум приймає об'єктивне існування історичних сил, що чинять свій вплив незалежно від бажання суб'єкта. Історія політичної спільноти спирається на три основи: доля, воля і благодать. Доля — яку можна зрозуміти як закон причиновості, каузальної зумовленості соціального розвитку — закон, згідно з яким суспільство визначається певною сумою об'єктивних чинників, що протистоять волі активного політичного діяча та обмежують її; ця Доля жорстка і невблаганна, в ній відчувається пафос античної ἀνάγκη. Цей об'єктивізм каузально зумовленого стану суспільства Чижевський протиставляє «волюнтаристичним теоріям» «історичних іменинників», тобто різним ідеологіям і партіям, що вірують у догмат — мовляв, досить лише людині (або взятому абстрактно людству чи взятій конкретно обраній спільноті революціонерів) захотіти, як найкращі мрії та ідеали здійсняться. Такий «безпринциповий оптимізм» доводить зрештою до тотального насильства над людиною і суспільством, і ці всі криваві жертви зрештою виявляються даремними.

⁹ З празького періоду можна додати його праці про Т. Шевченка «Шевченко і Давид Штраус» (1925), «Шевченко і релігія» (1926), «Релігійна утопія А.А. Іванова» (1930), «П.О. Куліш — український філософ серця» (1933), «Со daly naše země Evrope a lidstvu» (1940), опускаючи численні його статті в царині історії слов'янської думки та рецепції німецької філософії цього періоду (див.: Чижевський, 2005).

Цьому «бездумному просвітницькому оптимізові» Чижевський протиставляє історичний трагізм. Цей «трагічний погляд на історію» вбачає в історії діалектику Долі та Волі, де об'єктивна примушуюча каузальність Долі стикається із відчайдушним актом, із Чином Волі. Але цей чин Волі не є насильством над Долею, реальністю суспільства. Історичний трагізм спирається на свідомість того, що моя власна воля є також елементом Долі, моя власна активна відповідь — це відповідь на питання часу, що їх переді мною ставить моя доля, від відповіді на виклик, поклик чи то дух часу, яку дам особисто я, залежить і розвиток подальших подій. Це означає, що нічого не стається на благо людині чи народу, якщо він пасивно приймає історичну ситуацію. Навпаки: ситуація ставить перед нами виклик, доля кличе до дії — не гратися у дрібні партійні інтереси та ситуаційні компроміси, але відповісти на поклик долі, бо інакше «пройде без сліду й та година, в яку можливо було велике. Благодать не чекає, доля закамеліє нерухома... усі двері історії залишаться зачиненими назавше» (Чижевський, 2005: т. 2, с. 13). Але чин Волі не здатен сам зламати Долю — він діє в надії на пришествя Благодаті, яка, цілком як Августинова *Gratia naturam supponens*, «прориває тісне коло історичної необхідності — сили традиції, минувшини й долі», каже Чижевський, посилаючись на Тіліха (*Tillich*). Тому «трагічний погляд на історію не вбачає в будучині тільки однієї можливості — перемоги. Він гостро відчуває ... іншу можливість — загибель». На прорив (*Durchbruch*) благодаті «можна чекати, його сподіватися, на нього надіятися, але ніколи не знати. Тому в боротьбі з долею є велика надія, але й велика небезпека. Як не перемога, то загибель; як не перемога, то смерть» (Чижевський, 2005: т. 2, с. 12),

Утім, цей історичний трагізм, як і трагічна філософія історії В. Липинського, яку Д. Чижевський споріднював зі своєю, є «справді релігійною філософією історії», а отже, «максимально оптимістичною» (Чижевський, 2005: т. 2, с. 234). Цей містичний або релігійний волюнтаризм протистоїть просвітницькому «небезпечному (бо безпідставному) волюнтаризму» фашизму та комунізму, насамперед тим, що на відміну від секулярних ідеологій, які декларують, що все в руках людини — досить сильно захотіти й натиснути («поднажать да продержаться»), волюнтаризм Чижевського (і Липинського, як вважає Чижевський) визнає, що людська воля завжди у волі Божій, що за Божою благодаттю — останнє слово й, нарешті, що «наша» воля, хотіння, ціль має місце в Божому плані історичного процесу. Саме тому він слідом за Липинським критикує містичний імперіалізм — вірування, що якась нація має центральне місце в історії, право вирішувати долю інших народів.

Визнання об'єктивної реальності, обмежувальних щодо політичної активності рис суспільства та історії, піднесення об'єктивної дійсності доповнюється розумінням важливості поривання Волі до боротьби, суб'єктивного чинника єдності волі — чи то через естетичне (що є природним інтегратором політичної спільноти, на відміну від ідеологічного-теоретичного), чи то через мужній чин волі. Проте від донцовського волюнтаризму в стилі Ф. Ніцше релігійний волюнтаризм в дусі Липинського — Чижевського відрізняється саме визнанням об-

межуючого (і спрямовуючого!) фактора волі Божої, критикою містичного імперіалізму та історичного оптимізму. Не самоволя Надлюдини (аж до самодурства), не бездумний шал бажання, але вдумливе вслухання і мужня відповідь, коли Розум веде не до атомізації й роздроблення соціальних зв'язків, але навпаки, до відновлення суспільності через розвиток Культури у справжньому її розумінні.

Тема протиставлення культури та цивілізації зустрічається у політично-філософських працях І. Мірчука. До його празького періоду належить два головні цікаві з політично-філософського боку тексти — «Етика і політика» (1922) та «Філософічні основи світогляду Масарика» (проголошено 1925 / опубліковано 1930). З публікацій його наступного, берлінського періоду вирізняємо виданий у «Науковому збірнику УВУ» вже в часи німецької окупації «Світогляд українського народу: (спроба характеристики)» (1942)¹⁰. «Берлінський»¹¹ період Мірчука перетинається із празьким — він не поривав зв'язків з УВУ, був головним викладачем філософських дисциплін і у свій мюнхенський період очолив УВУ, а тому розмежувати ці два періоди можна суто за місцем та мовою публікацій. Утім, є цікаві моменти.

В «Етиці і політиці» (1922) він розмірковує над трагедією поразки Визвольних змагань під знаком більш широкої проблеми співвідношення між етикою і політикою, іншими словами, в контексті відповіді на питання: «Чи повинна мораль обмежувати політику чи, навпаки, мораль і політика належать до протилежних царин людського буття, де мораль належить лише до сфери особистого життя індивіда, а політика за визначенням є аморальною чи імморальною, спирається не на цінності, а лише на інтереси?» І. Мірчук полемізує з популярним в Європі підходом «Realpolitik». Власне поразку чи перемогу України Мірчук поєднує із відповіддю на це питання. Він із сумом іронізує над наріканнями українців щодо неухай Заходу до Визвольних змагань і наголошує, що українцям треба замість «бавитися зовсім непотрібно в принциповість» уважно приймати і тверезо оцінювати дійсність, практично оцінювати можливості та інтереси сторін, розуміти «дійсне відношення етики і політики» (Мірчук, 1922: сс. 3—4). Закликаючи українців до розуміння реальності «Realpolitik» і роботи з нею, І. Мірчук намагається показати, що політика, закладена на інтересах, на *business as usual*, суперечить своїй власній природі. Він стверджує, що в політиці «тільки дійсність відіграє головну роль, а одинокою нормою є закон причиновості» (Мірчук, 1922: с. 15), наука про політику подібна до природничих наук, а політичні явища мають власні об'єктивні закони існування і так само, як закони фізики, є «іморальні» (Мірчук, 1922: с. 16). Але політика мусить себе легітимувати морально, апелюючи до етичних норм. Окрім того, що розрив між етикою і політикою спричинює шизофренічний розлад у сві-

¹⁰ Звісно, його бібліографія значно ширша, насамперед німецькою мовою в берлінський період (1930—1945); також припускаємо, що видані скрипти його лекцій «Вступ до філософії», стаття «Напрявні української культури» (1946) та «Історія української культури» (1949—1952) також були здебільшого сформовані в останні роки празького періоду.

¹¹ Виокремлення періодів впровадив В. Стецюк (Стецюк, 1974: с. 256).

домості політика, людини, що займається політичною діяльністю, і це саме собою призводить до духовної та моральної деградації конкретної особистості, так ще й політична держава потребує для власної легітимності та стійкості реальної відданості громадян певним моральним цінностям, які водночас є цінностями політичними (законослухняність, альтруїзм, солідарність, мужність, самопожертва заради спільного блага тощо). Аморальна «реалістична» політика рано чи пізно веде до розмивання суспільної моралі, до моральної корупції (зіпсуття). Таким чином, «реальна політика» знищує себе, ліквідує свою соціальну основу, і якщо в часи Мак'явелі, коли суб'єктом політики справді був *il Principe* (князь чи інший конкретний володар), тобто в епоху ранньомодерного абсолютизму легітимність влади прямо не залежала від «загальної волі» громадян (термін Русо), то в наш модерний час, коли ця загальна воля вважається сувереном, від моральної поведінки людей залежить ціла стабільність держави, а звідси держава не може без шкоди для цього ігнорувати моральнісний вимір своєї політики.

Найвищою й остаточною ціллю, найвищим благом, етичним ідеалом Мірчук вважає «загальний поступ культури» (Мірчук, 1922: с. 24), або перемогу Культури над Цивілізацією (Мірчук, 1922: сс. 25—29). Такий прогрес культури — це розвиток етичної свідомості народу, впровадження моральних цінностей в реальну практику суспільного життя як всередині, так і зовні країни. Ані розвиток «високої культури» в мистецтві чи літературі, ані великі технічні досягнення не показують рівень справжньої Культури. Хоч би скільки у країні створено культурних артефактів, критерієм культурності є масовий рівень цінностей, етична свідомість. Якщо ж ця етична свідомість морально і фактично нікчемна, тоді варто ставити питання про роль і місце тих артефактів у справжній культурі такої країни, а також про відповідальність цієї «високої культури» за нікчемний моральний стан свого суспільства. Культура і Цивілізація розрізняються станом співвідношення суб'єкта та об'єкта, людини та світу. Цивілізація визначається експлуатувальним ставленням до природи, відчуженням людини від природи і, зрештою, від інших людей та самої себе, прагненням до панування і використання. Тому «кожний розслідник природи, а в більшій мірі ще винахідник, має в собі щось з ореолу Цезаря. Це магічна сила, демонія спрямованого до влади хотіння» (Мірчук, 1922: с. 26). «Німб Цезарів чи Наполеонів, демонія спрямованого до влади хотіння, є спільними рисами, що характеризують як» науковця, так і політика (Мірчук, 1922: с. 28). Культура ж як царина любові долає відчуження, творить синтетичне, холістичне сприйняття людиною світу і себе-у-світі. Словами М. Бубера (якого, звісно, І. Мірчук в час написання книги читати не міг), Культура — це ставлення до світу, інших і себе в душі «Я—Ти», цивілізація — це «Я—Воно». Культура, одним словом, належить до сфери належного, свободи, ідеалу, до категорії *ѐθos*, тоді як політика — до сфери наявного, закону причинності, каузальності, до категорії сили (*κράτος*).

Прикладом такого лідера політичної спільноти, що одночасно чітко усвідомлює реальні умови політики та провадить свою державу до лідерства в царині моралі й культури, справжнім «філософом на троні» І. Мірчук пізніше називав самого

Т.Г. Масарика. Аналізуючи Масарикову філософію, він підкреслює, з одного боку, обмеженість сциєнтичної раціональності (цитуючи Масарика: «... je ten [vědecký] rozum náš jako světlnička světlušky; skromné světélko bez světla osvětluje místečko, na které světluška si byla usedla» — НЮЗ, 1930: с. 3), а з іншого боку, цінність гуманізму та синтетичного бачення людини, реалізм у значенні звертання до живих теперішніх реалій. Зрештою, Мірчук проголошує Масарика «наскрізь слов'янським мислителем» (НЮЗ, 1930: с. 9), порівнює його зі Сковородою та зазначає, що Масарикова філософія ідеально годиться для українців, ба більше, українські інтелектуали повинні переносити ідеї Масарика на українську ниву й тим самим набути «сотні тисяч нових вірних для невидимої Масарикової церкви» (НЮЗ, 1930: с. 11).

Тематика національної (слов'янської та української) філософії й ментальності надалі стає центральною у працях І. Мірчука, зокрема, до цієї теми належить і вже згадана стаття про світогляд українців. Докладний опис попередніх публікацій з цієї теми поєднується із дещо примордіалістичним та есенціалістичним синтезом «характеристичних рис українського світогляду», де окрім більш відомих «характеристик», що частково походять ще від М. Костомарова (індивідуалізм, адогматична релігійність, практично-життєва орієнтація тощо), та спільних із Д. Чижевським суджень про несхильність до теоретичного синтезу І. Мірчук наголошує «етнічну чистоту» і «прив'язаність до землі», що вельми є подібним до німецької формули «Blut und Boden», що змушує вбачати в нього помітні впливи політичної кон'юнктури 1942 року. Утім, тематика національної ментальності та розвитку українського культури продовжувала бути центральною для праці Мірчука і після Другої світової війни.

Якщо спадщина Д. Чижевського та І. Мірчука удостоїлася уваги багатьох дослідників у філософській царині, цього не можна сказати про інших авторів празького періоду, які, однак, творили те саме інтелектуальне середовище, до якого належали й І. Мірчук із Д. Чижевським.

Визначне, якщо не центральне місце у цьому середовищі посідали професори, які працювали насамперед з проблемами філософії права, історії та теорії права. До них належать передусім один з отців-засновників УВУ С. Дністрянський, професори УВУ М. Лозинський та Р. Лашенко, А. Яковлів та О. Ейхельман. Про їхні курси сказано вище. Тож розглянемо деякі базові ідеї, що стосуються проблем політичної філософії. Всі вони рефлексували над станом Європи після Першої світової війни, сходилися на спільних позиціях, зокрема твердженнях про те, що Перша світова війна знищила остаточно «старий режим» і старий лад, змусила закладати «нову державу» (назва інавгураційної лекції С. Дністрянського при вступі на посаду ректора 1922 року (УВУ, 1927: сс. 91—105)). Ця «нова держава», «нова Європа»¹² спирається на дві головні ідеї: самовизначення народів (Дністрянський, 1919), активне міжнародне право, активна соціальна держава та неприйняття анексії всупереч волі корінного населення (НЗ УВУ, 1923: сс. 3—22). Іншим словами, йдеться про модерну націю-державу-

¹² Між іншим, назва однойменної праці Т.Г. Масарика 1918—1920 років.

ву, що спирається, з одного боку, на принцип суверенітету народу як головного джерела легітимності влади, а з іншого — на максимально можливе ототожнення політичних кордонів із межами нації як етнокультурної спільноти, що стає політичною спільнотою. Це породжувало цілу низку питань, актуальних і досі — виокремлення «національної території», розмежування національних меншин (див. статтю М. Лозинського¹³), представлення інтересів певної нації у полі міжнародного права, проблеми визначення самого поняття нації, внутрішньої організації національного політичного життя, співвідношення окремої нації із всесвітнім та європейським політичним життям.

Цих авторів об'єднували спільні принципи, які можна визначити формулою «демократично-республіканської державності» (термін зі статті О. Ейхельмана) чи «демократично-республіканського федералізму» (Ф. Щербина). Вони всі відштовхувались від певного типу лібералізму (як С. Дністрянський, посилаючись на Дж. Бентама чи Дж. Міля), що поєднувався із розумінням цінності національної держави, яка, втім, повинна забезпечувати те, що в сучасному словнику визначалося б як загальні права і свободи людини. Всі вони поділяють ту саму ідею: право і державу не можна розглядати, так би мовити, формально, абстрактно, відірвано від реального суспільства-народу, вони мають відображати його культуру, правові звичаї, задовольняти реальні потреби індивідів та спільнот і, зрештою, вони *de facto* відображають нелінійну та нелогічну історію того чи іншого політичного тіла. Звідси постали дослідження історії права, особливо українського, де автори активно доводили, що ця історія налічує понад 1000 років з часів звичаєвого права і «Руської правди» через Литовський статут і до наших днів. Серед провідних таких істориків права — Р. Лашенко, С. Дністрянський, В. Старосольський, А. Яковлів та ін.

Проте розвиток демократичної держави та нації-держави породив головне ідейне напруження між трьома головними ідеями: ліберальною ідеєю невіддільних та непорушних прав і свобод громадянина та людини, ідеєю модерної демократії, що полягала у всезагальному виборчому праві та легітимності, що походить із «загальної волі» (*volonté générale*) народу, та нації як колективного суб'єкта історичного процесу й політичної дії, з вищою метою творення нації-держави. Інакше кажучи, всі три частини мотто Французької революції — свобода, рівність, братерство — перебували у відношенні взаємної контрадикції, бо кожна з них, доведена до кінця з логічною послідовністю, виключала принаймні одну з інших двох.

¹³ Зокрема, розмежування національних меншин на «природні», які утворилися на пограничній території, або як анклавів в межах чужої «національної території» та «штучні» меншини, які є автохтонами на певній території, де становлять «суцільну масу населення», але ця територія окупована іншою державою. Зокрема, до таких «природних меншин» М. Лозинський зараховує євреїв чи, наприклад, росіян на українській території, а українців під польською окупацією чи на Закарпатті він вважав «штучними меншинами» (НЗ УВУ, 1923: с. 89—103). Це розмежування не втратило своєї актуальності й досі, оскільки визначення меншин та їхніх прав досі є предметом політичних маніпуляцій.

До цієї проблеми «демократично-республіканської» державності підходить О. Ейхельман (ЮЗ УВУ, 1923: сс. 159—237), коли аналізує проблему організації виборів та територіальної автономії громад у такий спосіб, щоб, з одного боку, забезпечити принцип волевиявлення громадян, а з іншого — уникнути загрози «повстання мас», тобто деградації рівня політичного дискурсу внаслідок кількісної переваги неосвіченої маси та, звідси, популізму. Питання для автора проекту Конституції УНР було явно нетривіальне і цілком практичне — це було питання про реальну практику українських Визвольних змагань. Утім, це питання показало свою актуальність навіть у XXI столітті — перемоги популістичних партій, успішні інформаційні спецоперації, беззахисність західних демократій проти масової маніпуляції свідомістю показують, що загроза охлократії (а відтак олігократії чи навіть тиранії) для демократії є цілком реальною, тож привнесення дециції меритократії (чи то пак, тимократії) до демократичного урядування досі є нетривіальним, як теоретично, так і практично, завданням.

У дискусії (радше, діалозі) із модерними ідеологіями (націоналізмом та соціалізмом) професори УВУ здебільшого посідали помірковану, центристську позицію. Так, у їхньому доробку в різних термінах, але простежується розмежування між імперіалізмом та справжнім націоналізмом (іншими словами — між націоналізмом та національною ідеєю у С. Дністрянського, між імперіалізмом та націоналізмом у Д. Чижевського чи В. Старосольського тощо). Межа між «поганим» і «добрим» націоналізмом полягала у сумісності його з принципами «демократично-республіканської державності», тобто із ліберально-республіканською політичною філософією. Це помітно, звісно, насамперед у «Теорії нації» В. Старосольського, який у цілком конструктивістському дусі чесної саморефлексії критикує і будь-який есенціалізм та примордіалізм (які проявлялися, зокрема, в пошуках різних «об'єктивних характеристик» і «одвічних кордонів» тієї чи іншої нації), і водночас ліберальний атомізм та раціоналізм — теорію суспільної угоди, що зводить суспільство до механічної суми раціонально мислячих атомів-індивідів. Нація у нього є тьонісівською «спільнотою» (*Gemeinschaft*), що функціонує насамперед на рівні колективного підсвідомого, ідентичності, є суб'єктивним центром інтересів та волі, таким собі колективним індивідом, що прагне стати суб'єктом права, зокрема міжнародного. Старосольський вказує на новітність, модерність поняття нації, що пов'язане з постановням просвітницької, модерної ідеї демократії та суверенності народу, але пов'язана вельми діалектично. Він відзначав і протистояння між модерною ліберальною демократією, як раціональним началом, згідно з яким носієм волі та права є окремий фізичний індивід, і нацією-державою як началом ірраціональним, як такою, що сама по собі є колективним індивідом (Старосольський, 1922: сс. 81—82).

Така політично-філософська позиція протистояла як більшовизму, так і фашизму, що добре помітно у знаковому есеї О. Мицюка «Фашизм» (1930). Будучи послідовником анархізму П. Прудона, О. Мицюк доводив, що прудонізм ближчий до класичного лібералізму, індивідуалістичної філософії XVIII і початку XIX століття, ніж до соціалізму початку століття XX. Він протиставляє його обом то-

талітарним ідеологіям того часу — фашизму і більшовизму, показуючи, що радянський режим і центральноєвропейські фашистські режими (в т.ч. італійський) тотожні в головному. Вони заперечують вагу окремої індивідуальної особистості, вимагають розчинення особистості в Цілому (Totum), є державопоклонниками (етатистами), ототожнюють суспільство із державою, державу — із «Партією і, зрештою, — «Партію» із «Вождем/Фюрером». Тому всі ці режими є реальними ворогами громадянського суспільства як мережі добровільних об'єднань, принципово незалежних від держави. Мицюк відзначає, що «фашизм прийшов не з права, а з ліва, і це не є випадковістю, але його внутрішньою істотою» (Мицюк, 1930: с. 20). У полеміці з українськими націоналістами Мицюк додає, що фашизм не є ані відродженням традиції, ані побудовою нації, але за своєю природою фашизм (і нацизм. — *В.В.*) є однаково ворогом нації та традиції, Церкви та релігії.

На ґрунті ідеї «демократично-республіканської державності» переважна більшість мислителів пражського періоду підтримували ту модель «Нової Європи», що була озвучена Т.Г. Масариком. Якщо І. Мірчук радше пасивно приймав цю нову віру «невидимої Масарикової церкви», при цьому критикуючи 14 пунктів В. Вільсона за латентний імперіалізм і расизм, С. Дністрянський та більшість «правників» з УВУ приймали ідеї Масарика, вказуючи на порушення цього принципу щодо українців, то Ф. Щербина, професор статистики з Кубані, у своїй статті «Сім'я слов'янських народів» (ЮЗ УВУ, 1923: сс. 19—50) пропонував проект перебудови всієї Росії на засадах ідеалу «демократично-республіканського федералізму» (ЮЗ УВУ, 1923: с. 28). Він пропонував відбудувати «нашу бідну вітчизну» на засадах ідеї «демократично-федеративної самостійності» та «системи національного об'єднання», у якій «козака, демократична, еволюційна практика» стане початком «федерального відновлення й розвою зруйнованої Росії» (ЮЗ УВУ, 1923: с. 34). Проте головною ідеєю Ф. Щербини є всеслов'янська федерація (у сучасних термінах це радше конфедерація) та «зелений інтернаціонал». Спираючись на аграрний середній клас, «зелений інтернаціонал» мав би стати альтернативою мілітаристичному та імперіалістичному «інтернаціоналам», як «капіталістичному», так і «пролетарському». Обидва ці «інтернаціонали» спираються на промислове визискування і поневолення природи та людини, відчуження людини від природи, обидва є за своєю природою експансивними, агресивними й мілітаристичними. «Зелений інтернаціонал», що спирається на сільський клас, який не порвав взаємин із природою, є більш екологічним (кажучи сучасними термінами), пацифістичним, оскільки розуміє цінності мирного співжиття та гармонії з іншими людьми, народами та природою і розуміє, словами Д. Чижевського про В. Липинського, тверду і жорстку реальність об'єктивної Землі, потреби терпеливої праці та уважного вчування, плекання й очікування плодів рук своїх. «Зелений інтернаціонал» мають очолити слов'яни як головне землеробське «плем'я» Європи, а ядром цієї федерації має бути спільна воля східнослов'янських націй, чехів і словаків, при цьому Чехословаччина як найбільш розвинуте, цивілізоване і культурне суспільство серед усіх слов'ян мала би стати лідером союзу.

Виступ Ф. Щербини показує, з одного боку, українізовану версію панславізму, яка наголошує, що авторитарна держава, що пригнічувала громадянське суспільство і розвиток народів на власній території, не може бути «керманичем слов'янської долі» (ЮЗ УВУ, 1923: с. 28), тому моральне право на таке слов'янофільство має лише найрозвиненіша частина слов'янського роду, а з іншого боку, це є прикладом реальної атмосфери свободи у празькому інтелектуальному середовищі. Стаття Ф. Щербини викликала в редакції «Ювілейного збірника» таку протестну реакцію, що їй довелося двічі додати до статті виноску із зауваженням в душі: «Хоч високоповажний автор близько ознайомлений з подіями, що описані в статті, і процесами боротьби народів за незалежність, але на чолі цієї боротьби стояла весь час Велика Україна, а Велика Україна до такого погляду про відновлення зруйнованої Росії (тобто про створення спільної конфедерації народів Росії) зі свого боку не приєднається, і виглядів на якусь зміну в інший бік у цій справі поки нема» (перезфразовано зі збереженням стилістики). Утім, примітно, якою є «мета боротьби Великої України»: «закріплення цілком незалежної, самостійної народньої (демократично-республіканської) державности» (ЮЗ УВУ, 1923: с. 32).

Ці мета та ідеал мають в українській політичній думці дуже близького попередника в особі Михайла Драгоманова. Саме Драгоманов (принаймні у своїй «приземлений», практичній частині концепції громадянства) наполягав на особливому значенні «конституціоналізму», власне забезпечення захисту прав і свобод людини і громадянина і захисту права на політичну діяльність та свободу думки. Він поєднував симпатію до прудонівського анархізму та лібералізму у стилі Дж. Бенґама і Дж. Міля, а громадянство сполучало всесвітньо-глобальну космополітичну ідею людськості як сутності із національністю як конкретною іпостасю цієї людськості¹⁴. Саме у Драгоманова універсальний горизонт національного руху поєднується із переконанням, що без розв'язання національного питання неможливо і розв'язання соціального питання та навпаки. Зрештою, конкретно за партійною належністю більшість «отців-засновників» УВУ були прямими послідовниками М. Драгоманова («батько УВУ» О. Колесса належав до Української національно-демократичної партії, засновником якої був учень М. Драгоманова І. Франко, який своєю чергою писав схвальні відгуки про С. Смалю-Стоцького; С. Дністрянський активно працював у Науковому товаристві імені Т. Шевченка; М. Лозинський в молодості симпатизував анархо-комунізму; Р. Лещенко належав до Української партії соціалістів-федералістів (ліберально-демократичної партії); В. Старосольський починав як член Академічної громади у Львові, що також походила від галицьких «драгоманівців», тощо). Показовий і ранній розрив з М. Грушевським, який був учнем В. Антоновича, проте водночас членом УНДП, але потім підтримував партію українських есерів. Можна також дещо гіпотетично відзначити можливий вплив того, що засновниками УВУ були переважно піддані Габсбурзької монархії, що могло даватися взнаки у більшій повазі до норми та

¹⁴ Згадаймо відому формулу М. Драгоманова: «космополітизм в ідеях і цілях, націоналізм в основах і формах культурної праці».

процедури права, на відміну від притаманного підросійським регіонам правового нігілізму. Утім, УВУ дуже швидко і цілеспрямовано ставав всеукраїнським ЗВО, значна частина викладачів якого походили з підросійської України.

Замість висновків

Як читач, мабуть, уже зауважив, переважно я фокусував свою увагу на текстах та ідеях професорів УВУ, опублікованих насамперед у міжвоєнній Чехословаччині в українських академічних виданнях, тобто здебільшого в самому УВУ, оскільки він був головним центром такої публікаційної діяльності. Це було зумовлено як обмеженнями обсягу статті і часу, так і тим, що викладачі УВУ здебільшого були викладачами інших українських ЗВО, а також тим, що я звертаю увагу насамперед на академічний, науковий бік цієї діяльності. Вочевидь, внаслідок цього поза полем докладного розгляду виявилися доробки таких достойних уваги персоналій, як О.-І. Бочковський та Є. Маланюк, О. Шульгин та викладачі УГА, так само як публікації, видані УГА та УВПІ ім. М. Драгоманова, не кажучи вже про широку публікаційну діяльність, розгорнуту представниками різних українських рухів і партій в ЧСР. Прикладом такої є обширна діяльність українських націоналістів; зокрема, саме в ЧСР була заснована Легія українських націоналістів (з таким лідером, як М. Сціборський), яка стала першою українською організацією, що визначалася ідеологічно саме як націоналістична, та однією із співзасновниць ОУН. Саме тому формулювання «празкий (а не чехословацький. — В.В.) період» вказує на українську академічну еліту, яка творила визнаний (хоч і «вільний») університет і діяльність якої зосереджувалася насамперед у Празі, хоча, звісно, охоплювала не лише ЧСР, а й усю Центральну Європу.

Подібна проблема стосується і аналізу творів вибраних авторів, адже майже в усіх «празкий період» є лише одним з етапів їхнього творчого розвитку. Відповідно, серед цієї обраної групи політично-філософських мислителів (професорів УВУ, як політично-філософських мислителів), можна виділити умовно «старше» і «нове покоління». Представники умовно «старшого покоління» (О. Колесса, Д. Антонович, І. Горбачевський, С. Дністрянський, Д. Дорошенко, О. Ейхельман, Р. Лашенко, М. Лозинський, С. Рудницький, С. Смаль-Стоцький, В. Старосольський, С. Шелухин, О. Шульгин, Ф. Щербина та ін.) сформувалися як науковці та громадські діячі до 1910 року і станом на 1921 рік вже реалізувалися як вельми поважні професори, дипломати, чиновники, юристи. Умовно «молодше чи нове покоління» (І. Мірчук, Д. Чижевський, С. Наріжний, меншою мірою Л. Білецький, А. Яковлів та ін.) сформувалося як науковці та мислителі насамперед у 1910—1930-х роках, але «акме» їхньої діяльності сталося вже після 1945 року. Звісно, це розмежування умовне — наприклад, А. Яковлів був директором УЦР і дипломатом УНР та Української Держави, але його академічний розвиток відбувався вже у стінах УВУ, Д. Чижевський саме в УВУ став відомим професором філософії та власне займався історією української філософії (хоча перед тим не планував цим займатися).

Як було сказано, головними темами, що стосуються політично-філософської проблематики, були: проблеми філософії історії та націєтворення (національна ментальність, свідомість, національна філософія); проблеми філософії та теорії права; дискусії між модерними ідеологіями. Проте центральним фокусом дискусій загалом була проблема нації, конкретно української нації, а також побудова української держави. Так чи інакше, автори звертались до питання про Україну, в контексті міжнародної ситуації, місця та бачення устрою України в дискурсах конкурувальних ідеологій. У відповідь на нові реалії 1920—1930-х років вони осмислюють виклики та ідеї, які формулюють у «новій Європі» в контексті української трагедії. Тема України («Великої України») для них є об'єднавче-центральною. Вони продовжують традицію українофільського дискурсу¹⁵ XIX століття.

«Старше покоління», що стояло на підставі формули «демократично-республіканська державність (дем.-респ. федералізм)», значною мірою пов'язане із «громадівством» Драгоманова, представляючи не стільки соціалізм, скільки конституціоналізм та лібералізм із соціалістичним ухилом. Акцент на непорушності прав і свобод, визнання цінності приватної власності та індивідуальної свободи поєднувалися у них із визнанням цінності праці, соціальної рівності та справедливості. Дж. Міля вони цитували на рівні з К. Марксом чи П. Прудоном.

¹⁵ Наведу моє визначення українофільського дискурсу:

«В ширшому сенсі українофільським дискурсом можна називати взагалі зацікавлення та розвивання теми України в науці, філософії, літературі, що становить цілісний сегмент творчості того чи іншого автора і є для нього суттєвим. Це також зосередженість довкола проблематики України (українського народу, культури, історії, суспільності), що мала на меті, окрім суто академічного дослідження етнографії чи історії, ще й позаакадемічний екзистенційний мотив апології та розвитку українського етносу (суспільства, культури, мови, літератури), коли автор просуває їхню відмінність, унікальність або обговорює актуальні проблеми цього розвитку. У вужчому сенсі українофільством можна вважати саме ангажування українським етносом та його культурним, соціально-економічним і національно-політичним розвитком, дискурс, який зосереджується довкола ідеї українського народу, національності, яка стає предметом дослідження та політичної турботи, власне, панівною інтенцією є інтерес до української культури, народності, історії, що поєднується із любов'ю до українського, турботою про українців (досить згадати Шевченка: “Я так її люблю, мою Україну убогу...”)...

Отже, ми можемо конструювати ширше розуміння українофільства як загалом позитивного дискурсу про Україну, українське та українців, який має як аналітично-констатаційну складову (опис і дослідження існуючої дійсності), так і проєктивно-конструктивну (пропозиції та дискусії з приводу стратегій розвитку, зокрема, ідентичності чи суспільно-політичного статусу, власне українського етносу та загалом “українського як такого”). Цей дискурс має дискурсивну єдність, зосереджуючись довкола проблем України, і різноманітність у відповідях. Він найтісніше пов'язаний із процесами модерного націєтворення, що обумовлює його визначення як “філософії (української) національної ідеї”. Звертаючись до сучасних Nationalism Studies, його можна осмислити як один чи декілька етапів становлення модерного українського націоналізму у ширшому сенсі цього терміна, або модерної української нації» (Волковський, 2017: сс. 84—86).

Спільним був антиетатизм та антитоталітаризм, неприйняття методів «революційного терору». Звідси симпатії до проекту «Нової Європи» Т.Г. Масарика.

«Нове (молодше) покоління», з одного боку, продовжує цей українофільський дискурс, з іншого — певною мірою «правішає», займаючись більше темами української філософії, ментальності, духу. Так, І. Мірчук також висловлює симпатію до концепції Т.Г. Масарика, а Д. Чижевський є принциповий «європеець», й обидва обстоюють бачення України як невідривної частини Європи та Заходу, цілком у душі драгоманівської схеми «пропащого часу». Проте можна побачити перехід на інші ідейні засади — гегелівська філософія історії, своєрідний неоромантизм, релігійна філософія, симпатії до ніцшеанства, євразійства, постійні пошуки ідеї нації-держави. Якщо твори початку 1920-х (здебільшого це «старше покоління», але й І. Мірчук) позначені вірою у перемогу демократичних ідеалів і своєрідне «світле майбутнє», то з часом ми бачимо домінування трагічного світогляду, що особливо добре видно у О.-І. Бочковського. Утім, хронологічно таке розташування «старого» і «нового» не можна перебільшувати, вони діють приблизно в один час, йдеться хіба про подекуди видні зсуви акцентів¹⁶. З таким же успіхом можна розрізнити умовну групу «філософів історії» (І. Мірчук і Д. Чижевський, частково О.-І. Бочковський) і «юристів-дипломатів» (насамперед викладачі правових дисциплін).

Вживаючи чотирьохкомпонентну структуру напрямів модерної української суспільної думки, можна було б сказати, що все це разом — продовження напряму народництва. Тим дивніше, що розмірковуючи про демократично-народницький рух після поразки Визвольних змагань, І. Лисяк-Рудницький обмежується лише констатацією їхньої повільної деградації та відступу перед зростаючим інтегральним націоналізмом, говорить лише про польські терени й зовсім не згадує ані Прагу, ані УВУ, ані УВПІ, при тому що саме там перебував інститут ім. М. Драгоманова, де було видано «Драгоманівський збірник» (1932), і сам Лисяк-Рудницький захищав свою дисертацію у Празі (в Карловому університеті). На мою думку, саме в межах цього пропущеного періоду не лише зберігся «народницько-демократичний» напрям, а й ми бачимо розвиток власне українського ідеологічного центру, думка якого робить важливий крок.

Українофільський дискурс XIX століття спирався на інтерес до «народу», який сприймали як об'єкт вивчення й турботи, якоюсь мірою як джерело певних чеснот, орієнтир для політичної дії. Таке поняття народу часто протиставляли вищим суспільним верствам як «панам», що часто надавало рухові фольклористичного колориту. «Народ» як «третій стан» (а точніше, навіть четвертий, оскільки міська буржуазія здебільшого не була українською етнічно) витісняв інші стани. Український націєтворчий проект залишався головно

¹⁶ Зрештою, після 1932 року починається глибока депресія, пов'язана з фінансово-економічними викликами, і загальне українське інтелектуальне життя помітно сповільнюється. Саме тому більшість досліджень, в т.ч. й це, відображають здебільшого праці в окреслі 1921—1931 років, тоді як вивчення 1930—1945 років вимагає ширшого охоплення, зокрема текстів, опублікованих не в ЧСР, а в Німеччині чи Франції.

етнокультурним, спрямованим здебільшого на етнічних українців. Перемогу «української національної справи» вбачали насамперед у науково-культурній діяльності: українофіли вірили, що «українська справа» (Ukrainian cause) невідривно пов'язана зі справою поступу загальнолюдських універсальних цінностей (свободи, рівності, братерства, людяності/людськості) і з суто науковим знанням (як його розуміли в той час). Драгоманов щиро переконаний, що чиста і чесна наука незаперечно доводить правоту українського руху і чисте наукове дослідження історії, культури, етнографії показує реальність існування українського народу як справжньої етнографічної одиниці. Варто лише довести, що українці як народ існують, і можна буде вибороти всі потрібні права.

У працях празького періоду український народ фігурує як доконаний факт, натомість розгортається цікава дискусія довкола політичної форми організації української нації та майбутньої держави, довкола політичних ідеологій. Тобто здійснюється крок від народу (і народництва) до нації.

Проте цей період, здається, не помічають у межах канону історії української (зокрема, політичної) філософії. Певною мірою це спричинено тими самими філософсько-історичними схемами, про які пише В.С. Горський: застосуванням гегелівської прогресивістської філософії історії, що спирається на саморозгортання ідеї, яка переходить з етапа на етап, «знімаючи» (скасовуючи) попередні етапи через певний діалектичний синтез. Цей прогресивізм у стилі Гегеля притаманний як марксистській, так і націоналістичній схемі історії, з однією лише відмінністю — визначенням, хто є головний суб'єкт історичного процесу (Горський, 1997: с. 8). Проте і сам Горський не уник спокуси історіософського гегельянства: хоч він і пропонує підхід крізь призму філософської культури, критикуючи лінійність та монологічність, його «три головних періоди, що відзначались своєрідністю існування української філософської думки» зображено як поступовий процес розгортання ідеї, а у його викладі історії філософії це стає ще помітнішим: коли він вживає суто телеологічні «гегелеподібні» вирази, як-от: «О. Потебня і М. Драгоманов у своїх поглядах не лише до кінця реалізують можливості, надані їм громадівським світоглядом, а в ряді істотних результатів власної творчої діяльності виходять за межі цього світогляду. ... Своєю творчістю видатні громадівці здійснили самокритику світогляду, що зродив їх, тим самим торуючи шлях до наступного етапу в історії розробки філософії української ідеї» (Горський, 1997: с. 186; курс. мій. — В.В.), або: «історія філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури та філософії як духовної квінтесенції її» (Горський, 1997: с. 23). «Така телеологічність не лише позбавляє, скажімо, творчість Драгоманова якогось самодостатнього значення (його ідеї були, так би мовити, діалектично “заперечені” і в такий спосіб “зняті” представниками наступних етапів, які, як відомо, були запеклими критиками Драгоманова), вона надає усій “філософії національної ідеї” вигляду завершеного проекту ... [який] має суто історичне, музейне значення, позбавлене будь-якої актуальності» (Йосипенко, 2019: с. 45). Також це можна сказати про «демократичний народницький рух», який ніби був «знятий» у 1920—1930-х. Утім, його логічними послідовника-

ми мали би бути лібералізм та соціал-демократичний рух, яких чомусь нема у схемі Лисяка-Рудницького, зауважує С. Йосипенко (Yosypenko, 2017). Якщо слідом за Йосипенком «уникати надто тиранічного і надто фундаментального впливу Української революції», то можна побачити пряму й безпосередню спадкоємність між українськими народниками, що пройшли, за словами Лисяка-Рудницького, через етап модернізму (1890—1900-ті) й перейшли, образно кажучи, від українського народу до української нації, від інколи позаідеологічного «піклування про малих братів оцих» до цілком зрілої дискусії про засади й можливості упорядкування української модерної нації-держави, проте (!) не на націоналістичному (у вузькому сенсі слова — не на інтегрально-націоналістичному) ґрунті, але на цілком «демократично-республіканському».

Причин було багато — як на «відмирання демократії», так і на її розвиток. Докладно розписано, чому українське (чи то пак ще українофільське в умовах, коли середньостатистична маса заходила у боротьбі за виживання?) суспільство радикалізувалося в умовах «затемнення» (словами Н. Девіса — *tenebrae*) Європи. В той же час, але в інших умовах, у ЧСР, країні переможної демократії українське драгоманівство і лібералізм зробили наступний крок, відійшовши від федералізму до «самостійництва», але зберігши ліберальну основу, ідеологічний центризм, уґрунтований на думці, що «основою суспільства і держави є вільна людина», саме на цьому стоїть «демократично-республіканська держава» (ЮЗ УВУ, 1923: с. 195).

Лише після катастрофічного знищення цього осередку в 1945 році та масової еміграції українських еліт на Захід формується «класичне» протиставлення «соціалістичної Радянської України» та «націоналістичної» діаспори, а інтелектуальна атмосфера діаспори втрачає плюралізм, натомість запановують ідеї більш чи менш реформованого інтегрального націоналізму (Лисяк-Рудницький, 1994: сс. 88—89).

«Ноїв Ковчег» України був розігнаний і спалений, проте він, як і весь празький період української політично-філософської думки, не згинув безслідно: зрештою, саме йому завдячуємо постановням історії філософії України як дисципліни. Інтеграція його до канону української філософської традиції ставить перед нами питання не лише значного його розширення, а й з'ясування відношення загального філософського канону до канону політичної філософії. Політично-філософську думку, як бачимо, не можна зводити до стадіального переходу між народництвом і націоналізмом, між демократичними та плюралістичними вченнями і тоталітарними, або між федералізмом і самостійництвом. Її історія набагато радше нелінійна, і ліберальна частина українського суспільства, що досі почуває себе трохи самотньо у чинному каноні, отримує прекрасний приклад власне українського центризму, який намагався синтезувати ліберально-демократичні та націонал-патріотичні, «самостійницькі» ідеї. Образ Праги тут стає тим сильнішим, що саме чеські «будителі» (П. Шафарик, Ф. Палацький, К. Гавлічек-Боровський, В. Ганка та ін.) виявилися ідейними натхненниками перших українофілів (в т.ч Кирило-Мефодіївського товариства), стали на захист українських діячів перед польськими на Слов'янському конгресі 1848 року, і тривалий час Прага лишалася важливим місцем для українського руху.

ДЖЕРЕЛА

- Антонович, Д.В. та ін. (1993). *Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича* / Упор.: С.В. Ульяновська; вст. ст.: І.М. Дзюба; Передне слово: М. Антонович; Додатки: С.В. Ульяновська, В.І. Ульяновський. Київ: Либідь.
- Боряк, Т. (2002). Ваш Університет — Вільний Університет... (До історії УВУ за часів німецької окупації). *Архіви України (Київ)*, 1—3, 259—268
- Боряк, Т. (2008). Празький архів: історія переміщень, опрацювання та сучасний стан (1945—2007). *Бібліотечний вісник (Київ)*, 4, 19—24.
- Боряк, Т. (2011). Фонди Українського вільного університету в бібліотечному сегменті Празького архіву. *Бібліотечний вісник (Київ)*, 1, 52—58.
- Віднянський, С.В. (1994). *Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині: Український вільний університет (1921—1945 рр.)*. Київ: Інститут історії України НАН України.
- Вільчинський, Ю.М., Вільчинська, С. В., Скринник, М.А., Скринник, З.Е. (2014). *Розвиток філософської думки в Україні: Навчальний посібник* / За ред. Ю. Вільчинського; Мін-во освіти і науки України; Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана; Ін-т приклад. та проф. етики. 3-тє вид., перероб. і допов. Київ: КНЕУ.
- Волковський, В.П. (2017). *Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX століття*. Київ: Академперіодика.
- Горський, В.С. (1997). *Історія української філософії: Курс лекцій*. 3-тє вид. Київ: Наукова думка.
- Грімстед, П.К. (2005). *Празькі архіви у Києві і Москві*. Київ: Державний комітет архівів України.
- Даниленко, О. (2001). Українська еміграція в Чехословаччині (1920-і роки): соціокультурний аспект. В: *Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць* (вип. 10, сс. 37—40). Київ.
- Дністрянський, С.С. (1919). Самовизначення народів. *Воля*, 29.11.1919. Взято з: <https://zbruc.eu/node/93744>>[цит. 27.07.2023]
- Дубінін, В.В. (2006). *Розвиток філософської думки в Україні: Навч. посібник для студ. вищих навч. закл.* Краматорськ: ДДМА.
- Забужко, О.С. (1993). *Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період*. Київ: Основи.
- Йосипенко, О.М., Йосипенко, С.Л. (2022). Філософія в сучасній Україні: проблеми конституювання поля. *Ideology and Politics Journal*, 1(20), 168—180. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.01.00004>
- Йосипенко, С.Л. (2012). Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії*, 12, 61—69.
- Йосипенко, С.Л. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52—61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Йосипенко, С.Л. (2019). Історія філософії та проблема внутрішньої тягlosti національної філософії. *Україна Модерна (Харків)*, 26, 31—49.
- Йосипенко, С.Л., Поліщук, Н.П., Валявко, І.В., Забужко, О.С., Шеремета, О.Ю. та ін. (2018). *Філософська думка західної української діаспори XX століття: ідеї та постаті* : Монографія. Київ: Наукова Думка.
- Кралюк, П.М. (2015). *Історія філософії України* : Підручник. Київ: КНТ.
- Лисяк-Рудницький, І. (1994). *Історичні есе* : У 2-х тт. / Пер. з англ.: М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицак та ін. Київ: Основи.
- Мицюк, О.К. (1930). *Фашизм*. Прага: Legiografie.

- Мірчук, І. (1948). *Український Вільний Університет, короткий огляд*. Мюнхен: Український вільний університет.
- Мушинка, М. (2005). *Музей визвольної боротьби України в Празі та доля його фондів. Історико-архівні нариси*. Київ: Державний комітет архівів України, Асоціація українців Словаччини, Наукове товариство ім. Шевченка у Словаччині.
- Наріжний, С. (1942). *Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами*. Прага: Студії Музею Визвольної Боротьби України.
- НЗ УВУ. (1923). *Науковий збірник Українського університету в Празі*. Прага: Державна друкарня у Празі.
- НЗ УВУ. (1930). *Науковий збірник Українського університету в Празі*. Прага: Друкарня «Політика».
- НЗ УВУ. (1942). *Науковий збірник Українського вільного університету в Празі*. Прага: Друкарня Протекторату Чех і Морави.
- НЮЗ УВУ. (1925). *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений панові президентові Чеськословенської республіки проф. др. Т.Г. Масарикові для вшанування 75-х роковин його народження*. Ч. 1. Прага: Український Вільний Університет.
- НЮЗ УВУ. (1930). *Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений панові президентові Чеськословенської республіки проф. др. Т.Г. Масарикові для вшанування 80-х роковин його народження*. Ч. 2. Прага: Український Вільний Університет.
- Палієнко, М. (2008). *Архівні центри української еміграції (створення, функціонування, доля документальних колекцій)*. Київ, Темпора.
- Полонська-Василенко, Н. (1971). Український Вільний Університет (1921—1971). *Український історик*, 1—2, 17—27.
- Пражские воспоминания. Д.И. Чижевский / Пер., ком., прим.: В. Янцен. (2004). В: *Русское Зарубежье: приглашение к диалогу: Сборник научных трудов* / Отв. ред.: Л.В. Сыроватко (с. 227—253). Калининград: Центр «Молодежь за свободу слова»; Изд-во КГУ.
- Русин, М.Ю. та ін. (2008). *Історія української філософії*. Підручник / Ред. та упоряд.: І.В. Огородник, М.Ю. Русин. Київ: Академвидав.
- Сидорчук, Т.М. (2001). Наукова і культурно-освітня діяльність Українського Вільного університету в міжвоєнний період. *Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: Історія, економіка, філософія* / Гол. ред.: Ю. І. Терещенко (вип. 5, сс. 102—109). Київ: КНЛУ.
- Старосольський, В. (2022). Теорія нації. Відень.
- Стецюк, В. (1974). Професор д-р І. Мірчук. *Збірник на пошану Івана Мірчука* (с. 255—262). Мюнхен; Нью-Йорк; Париж: УВУ.
- Тарасенко, М.Ф., Русин, М. Ю., Бичко, А.К. (1993). *Історія філософії України*. Хрестоматія : Навчальний посібник. Київ: Либідь.
- УВУ. (1927). *Український Вільний Університет в Празі, в роках 1921—1926*. Прага: Державна Друкарня в Празі.
- УВУ. (1931). *Український Вільний Університет в Празі, в роках 1926—1931*. Прага: Державна Друкарня в Празі.
- УВУ. (1942). *Український Вільний Університет в Празі, в роках 1931—1941*. Прага: Друкарня Протекторату Чех і Морави (відбитки Наукового збірника УВУ в Празі).
- Федів, Ю.О., Мозгова, Н.Г. (2001). *Історія української філософії* : Навчальний посібник / За ред. Г.І. Волинка. Київ: Україна.

- Чижевський, Д.І. (2005). *Філософські твори* : У 4-х тт. / Під заг. ред. В.С. Лісового; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Наук. Т-во ім. Шевченка в Америці; Укр. Вільна Акад. Наук (США). Київ: Смолоскип.
- ЮЗ УВУ. (1923). *Ювілейний збірник в честь проф. д-ра Станислава Дністрянського (1898—1923)*. Прага: Державна друкарня в Празі.
- Descombes, V. (1979). *Le Mème et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit.
- Hašková, D., Běloševská, L., Gagen, S., Jančárková, J., Kopřivová, A. (2023). *Osobnosti emigrace z území Ruské říše v meziválečném Československu*. Praha: Academia, Slovanský ústav.
- Hlaváček, P., Fesenko, M. (2015). *(Ne)šťastná Ukrajina. Osobnosti Ukrajinské svobodné univerzity v Praze 1921-1945*. Praha: Filozofická fakulta UK.
- Patzke, U. et al. (2011). *Universitas Libera Ucrainensis 1921-2011*. München: Ukrainische Freie Universität.
- Shafowal et al. (2006). *Universitas Libera Ucrainensis: 1921-2006*. München: Ukrainische Freie Universität.
- Yosypenko, S. (2017). The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 4, 53-66.

Одержано 22.07.2024

REFERENCES

- Antonovych, D.V. et al. (1993). *Ukrainian culture: Lectures edited by Dmytro Antonovych* / Ed. by S.V. Ulyanovska; Introduction by I.M. Dziuba; Foreword by M. Antonovych; Appendices by S.V. Ulyanovska, V.I. Ulyanovsky. [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid'. [=Антонович 1993].
- Boryak, T. (2002). Your University — a Free University... (To the history of the UFU during the German occupation). [In Ukrainian]. *Archives of Ukraine* (Kyiv), 1-3, 259-268. [=Боряк 2002].
- Boryak, T. (2008). Prague Archive: history of displacement, processing and current state (1945-2007). [In Ukrainian]. *Library Bulletin* (Kyiv), 4, 19-24. [=Боряк 2008].
- Boryak, T. (2011). The Collections of the Ukrainian Free University in the Library Segment of the Prague Archive. [In Ukrainian]. *Library Bulletin* (Kyiv), 1, 52-58. [=Боряк 2011].
- Chyzhevsky, D.I. (2005). *Philosophical Works* : In 4 vols / Ed. by V.S. Lisovy; H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine; Shevchenko Scientific Society in America; Ukrainian Free Academy of Sciences (USA). [In Ukrainian]. Kyiv: Smolokyp. [=Чижевський 2005].
- Danylenko, O. (2001). Ukrainian emigration in Czechoslovakia (1920s): socio-cultural aspect. [In Ukrainian]. *Ethnic history of the peoples of Europe: Collection of scientific papers* (Kyiv), 10, 37-40. [=Даниленко 2001].
- Descombes, Vincent. (1979). *Le Mème et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit.
- Dnistrianskyi, S.S. (1919). Self-determination of peoples. [In Ukrainian]. *Volya*, 29.11.1919. Retrieved from: <https://zbruc.eu/node/93744>>[cit. 27.07.2023] [=Дністрянський 1919].
- Dubinyn, V.V. (2006). *Development of philosophical thought in Ukraine* : A textbook for students of high school. [In Ukrainian]. Kramatorsk: DDMA. [=Дубінін 2006].
- Fediv, Y.O., Mozgova, N.G. (2001). *History of Ukrainian philosophy* : A textbook / Ed. by G.I. Volynka. Kyiv: Ukraine. [=Федів, Мозгова 2001].
- Grimsted, P.K. (2005). *The «Prague Archives» in Kyiv and Moscow*. [In Ukrainian]. Kyiv: State Committee on Archives of Ukraine. [=Грімстед 2005].

- Hašková, D., Běloševská, L., Gagen, S., Jančárková, J., Kopřivová, A. (2023). *Osobnosti emigrace z území Ruské říše v meziválečném Československu*. Praha: Academia, Slovanský ústav.
- Hlaváček, P., Fesenko, M. (2015). *(Ne)šťastná Ukrajina. Osobnosti Ukrajinské svobodné univerzity v Praze 1921-1945*. Praha: Filozofická fakulta UK.
- Horskyi, V.S. (1997). *History of Ukrainian Philosophy : A course of lectures*. 3rd ed. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Горський 1997].
- Kraliuk, P.M. (2015). *History of Philosophy in Ukraine : A textbook*. [In Ukrainian]. Kyiv: KNT. [=Кралюк 2015]
- Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Historical essays : In 2 vols. / Tr. from English by M. Badik, U. Havryshkiv, Y. Hrytsak et al.* [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Лисяк-Рудницький 1994].
- Mirchuk, I. (1948). *Ukrainian Free University, a brief overview*. [In Ukrainian]. Munich: Ukrainian Free University. [=Мірчук 1948].
- Muschynka, M. (2005). *The Museum of the Liberation Struggle of Ukraine in Prague and the Fate of its Collections. Historical-archival essays*. [In Ukrainian]. Kyiv: State Committee on Archives of Ukraine; Association of Ukrainian Studies in Slovakia; Shevchenko Scientific Society in Slovakia. [=Мушинка 2005].
- Myciuk, O.K. (1930). *Fascism*. [In Ukrainian]. Prague: Legiografie. [=Мицюк 1930].
- Narizhnyi, S. (1942). *Ukrainian emigration. Cultural activity of the Ukrainian emigration between the two world wars*. [In Ukrainian]. Prague: Studies of the Museum of the Liberation Struggle of Ukraine. [=Наріжний 1942].
- NYuZ UVU. (1925). *A Scientific Anniversary Bulletin of the Ukrainian University in Prague dedicated to the President of the Czechoslovak Republic, Prof. Dr. T. G. Masaryk, to commemorate the 75th anniversary of his birth*. Part 1. [In Ukrainian]. Prague: Ukrainian Free University. [=НЮЗ УВУ 1925].
- NYuZ UVU. (1930). *A Scientific Anniversary Bulletin of the Ukrainian University in Prague dedicated to the President of the Czechoslovak Republic, Prof. Dr. T. G. Masaryk, to commemorate the 80th anniversary of his birth*. Part 2. [In Ukrainian]. Prague: Ukrainian Free University. [=НЮЗ УВУ 1930].
- NZ UVU. (1923). *Scientific Bulletin of the Ukrainian University in Prague*. [In Ukrainian]. Prague: State Printing House in Prague. [=НЗ УВУ 1923].
- NZ UVU. (1930). *Scientific Bulletin of the Ukrainian University in Prague*. [In Ukrainian]. Prague: Printing house «Politika». [=НЗ УВУ 1930].
- NZ UVU. (1942) *Scientific Bulletin of the Ukrainian Free University in Prague*. [In Ukrainian]. Prague: Printing House of the Protectorate of Bohemia and Moravia. [=НЗ УВУ 1942].
- Paliyenko, M. (2008). *Archival centres of Ukrainian emigration (creation, functioning, fate of documentary collections)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Tempora. [=Палієнко 2008].
- Patzke, U. et al. (2011). *Universitas Libera Ucrainensis 1921-2011*. München: Ukrainische Freie Universität.
- Polonska-Vasylenko, N. (1971). *Ukrainian Free University (1921-1971)*. [In Ukrainian]. *Ukrainian Historian*, 1-2, 17-27. [=Полонська-Василенко 1971].
- Prague Memoirs. D.I. Chyzhevsky / Tr., com., and annot. by V. Jantsen. (2004). [In Russian]. In: *Russian Diaspora: Invitation to Dialogue: Collection of Scientific Papers / Editor-in-Chief L.V. Syrovatko* (pp. 227-253). Kaliningrad: Publishing House KSU; Center «Youth for Freedom of Speech». [=Пражские воспоминания 2004].
- Rusyn, M.Y. et al. (2008). *History of Ukrainian Philosophy : Textbook / Ed. by I.V. Ogorodnyk, M.Y. Rusyn*. [In Ukrainian]. Kyiv: Akademvydav. [=Русин 2008].
- Shafowal et al. (2006). *Universitas Libera Ucrainensis: 1921-2006*. München, Ukrainische Freie Universität.
- Starosolskyi, V. (2022). *Theory of the Nation*. [In Ukrainian]. Vienna. [=Старосольський 2022].

- Stetsiuk, V. (1974). Professor Dr. I. Mirchuk. *Bulletin in honour of Ivan Mirchuk* (с. 255-262). [In Ukrainian]. Munich; New York; Paris: UFU. [=Стецюк 1974].
- Sydorchuk, T.M. (2001). Scientific, cultural and educational activities of the Ukrainian Free University in the interwar period. [In Ukrainian]. *Bulletin of the Kyiv National Linguistic University. Series: History, Economics, Philosophy* / Ed. by Y. Tereshchenko 5, 102-109. Kyiv: KNUU. [=Сидорчук 2001].
- Tarasenko, M.F., Rusyn, M.Y., Bychko, A.K. (1993). *History of philosophy of Ukraine : A textbook*. [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid'. [=Тарасенко, Русин, Бичко 1993].
- UVU. (1927). *Ukrainian Free University in Prague, in the years 1921-1926*. [In Ukrainian]. Prague: State Printing House in Prague. [=УВУ 1927].
- UVU. (1931). *Ukrainian Free University in Prague, in the years 1926-1931*. [In Ukrainian]. Prague: State Printing House in Prague. [=УВУ 1931].
- UVU. (1942). *Ukrainian Free University in Prague, in the years 1931-1941*. [In Ukrainian]. Prague: Printing House of the Protectorate of Bohemia and Moravia (imprints of the Scientific Bulletin of the Ukrainian Free University in Prague). [=УВУ 1942].
- Vidnianskyi, S.V. (1994). *Cultural, educational and scientific activities of Ukrainian emigration in Czechoslovakia: Ukrainian Free University (1921-1945)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Institute of History of Ukraine, NAS of Ukraine. [=Віднянський 1994].
- Vilchynskyi, Y., Vilchynska, S., Skrynnyk, M., Skrynnyk, Z. et al. (2014). *Development of philosophical thought in Ukraine : A handbook* / Ed. by Y. Vilchynskyi; Ministry of Education and Science of Ukraine; V. Hetman Kyiv National Economic University; Institute of Applied and Professional Ethics. 3rd edition, revised and supplemented. [In Ukrainian]. Kyiv: KNEU. [=Вільчинський, Вільчинська, Скринник, Скринник 2014].
- Volkovsky, V.P. (2017). *The idea of sociality: political philosophy in Ukraine in the 19th century*. [In Ukrainian]. Kyiv: Akadempriodyka. [=Волковський 2017].
- Yosypenko, S.L. (2014). Expanding the research field of the history of philosophy of Ukraine in the 1960s. *Philosophical Ideas in the Culture of Kievan Rus*, 6, 8-21. [=Йосипенко 2014].
- Yosypenko, O.M., Yosypenko, S.L. (2022). Philosophy in modern Ukraine: problems of constituting the field. [In Ukrainian]. *Ideology and Politics Journal*, 1(20), 168-180. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.01.00004> [=Йосипенко, Йосипенко 2022].
- Yosypenko, S. (2017). The Revolution of 1917 — the 1920s and the History of Social and Political Thought from Ivan Lysiak-Rudnytsky's Perspective. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 4, 53-66
- Yosypenko, S.L. (2012). Philosophy and national identity. [In Ukrainian]. *Humanitarian Studies*, 12, 61-69. [=Йосипенко 2012].
- Yosypenko, S.L. (2014). National philosophical traditions as a subject of historical-philosophical reflection. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052> [=Йосипенко 2014]
- Yosypenko, S.L. (2019). History of philosophy and the problem of internal continuity of national philosophy. [In Ukrainian]. *Ukraina Moderna* (Kharkiv), 26, 31-49. [=Йосипенко 2019].
- Yosypenko, S.L., Polishchuk, N.P., Valiavko, I.V., Zabuzhko, O.S., Sheremeta, O.Yu. et al. (2018) *Philosophical Thought of the Western Ukrainian Diaspora of the 20th Century: Ideas and Figures : Monograph*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova Dumka. [=Йосипенко, Поліщук, Валявко, Забужко, Шеремета 2018].
- YuZ UVU. (1923). *Jubilee collection in honour of Prof. Dr Stanislav Dnistrianskyi (1898-1923)*. [In Ukrainian]. Prague: State Printing House in Prague. [=ЮЗ УВУ 1923].
- Zabuzhko, O.S. (1993). *Philosophy of the Ukrainian Idea and the European Context: The Franko Period*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Забужко 1993].

Recieved 22.07.2024

Volodymyr VOLKOVSKYI,

PhD in Philosophy,

Research Fellow at the Department of History of Philosophy in Ukraine,

H.S. Skovoroda Institute of Philosophy,

National Academy of Sciences of Ukraine,

4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001;

Research Assistant at the Department for the Study of Modern Czech Philosophy,

Institute of Philosophy,

Czech Academy of Sciences,

Jilská 1, Praha 1, 110 00

dinginnalu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

FROM PEOPLE TO NATION:
THE PRAGUE PERIOD OF THE HISTORY
OF UKRAINIAN POLITICAL PHILOSOPHY ¹⁷

The author of the article, based on a study of the writings of intellectuals from the Ukrainian diaspora in interwar Czechoslovakia, primarily professors at the Ukrainian Free University in Prague (1921-1945), formulates some ideas and trends and defines the Prague period of Ukrainian political philosophy. This period is determined by the formation of a powerful centre of Ukrainian intellectual life in Prague, a kind of «Noah's Ark» of Ukrainian emigration. The Prague period of the history of Ukrainian thought in exile is characterised by intellectual freedom of ideas and discussions, which is different from the situation in the postwar period. Among the main topics of discussion are the problems of philosophy of history and nation-building (national mentality, consciousness, national philosophy), problems of philosophy and theory of law, and discussions between modern ideologies. From the perspective of the history of ideas, the Prague period was a continuation of the history of Ukrainian centrism, the 19th-century Ukrainophile discourse that largely continued Drahomanov's ideas of «Hromadivstvo», combining classical liberal notions with an awareness of the importance of both Ukrainian national struggle and social emancipation. This calls into question the linear progressivist scheme of Ukrainian intellectual history, in which the period of «narodnytstvo/populism» is «dialectically sublated» by the modernist period, and «federalism» cedes ground to «independence» (according to I. Lysiak-Rudnytskyi), thus, the «Ukrainophile» stage of the development of the philosophy of the Ukrainian national idea has been fulfilled (in the terms of V. Horsky), and the Drahomanov's worldview had to logically surrender to the ideas of integral nationalism. The article challenges these evolutionist schemes and emphasises that the Prague period of Ukrainian intellectual history contains many useful ideas for the history of Ukrainian liberalism and centrism in general.

Keywords: *interwar Czechoslovakia, Prague period of Ukrainian philosophy, Ukrainian political philosophy, political philosophy.*

¹⁷ This article has received funding through the MSCA4Ukraine project, which is supported by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union. Neither the European Union nor the MSCA4Ukraine Consortium as a whole nor any individual member institutions of the MSCA4Ukraine Consortium can be held responsible for them.