

Національна академія наук України
National Academy of Sciences of Ukraine
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА PHILOSOPHICAL THOUGHT

6' 2016

УКРАЇНСЬКИЙ НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЧАСОПИС
UKRAINIAN ACADEMIC JOURNAL
ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1927 РОКУ
ESTABLISHED IN JANUARY 1927
ВИХОДИТЬ РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
FREQUENCY: SIX ISSUES PER ANNUM

Інститут філософії — 70 років
The Institute of Philosophy is 70

Contents

Editorial	6
TOPIC OF THE ISSUE: THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY IS 70	7 Foreword
	8 Jubilee meeting of the Scientific Council of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine (<i>M. Popovich, S. Pyrozshkov, V. Smolii, V. Buhrov, S. Dovhyi, P. Tolochko, O. Rafal'skyi, Yu. Shemshuchenko, M. Sulyma, V. Vasylashko, O. Mavrin</i>)
Departments of the Institute of Philosophy	13 <i>Yevhen Bystrytsky (Kyiv)</i> Episteme of the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Esthetics
	20 <i>Yevhen Andros (Kyiv)</i> Department of Philosophical Anthropology: Philosophical knowledge as the form of the human's self-determination in the world
	27 <i>Anatoliy Yermolenko (Kyiv)</i> Department of Social Philosophy: The history, achievements, prospects
	30 <i>Andrii Vasylchenko (Kyiv), Volodymyr Kuznetsov (Kyiv)</i> Department of Logic and Science Methodology: From sciences about the nature to sciences about the man
	34 <i>Serhii Yosypenko (Kyiv)</i> Department of the History of Philosophy of Ukraine: From philosophers of Old Ukraine to the present
	38 <i>Vitalii Liakh (Kyiv)</i> Department of the History of Foreign Philosophy: Achievements and Prospects
	45 <i>Volodymyr Fadeev (Kyiv)</i> Department of Philosophical Problems of Ethnos and Nation: Urgent problems in the light of interdisciplinary approach
	48 <i>Oleh Kyseliov (Kyiv)</i> «In the periphery»: Scientific atheism in the structure of the Institute of Philosophy
Figures	54 <i>Petro Yolon (Kyiv)</i> Symbolic role of Pavlo Kopnin in the critical period of activities of the Institute of Philosophy (Article 1)
	67 <i>Viktor Kozlovskyi (Kyiv)</i> Volodymyr Shynkaruk: I am, so I think
	76 <i>Yevhen Bystrytskyi (Kyiv)</i> Vadym Ivanov: Ontology of Soviet Marxism (Article 1)
	87 <i>Anatoliy Yermolenko (Kyiv)</i> Philosophy of Vasyl Lisovyi in the context of current philosophic studies
	99 <i>Yevhen Andros (Kyiv)</i> On creative legacy of Vitalii Tabachkovskyi
	106 <i>Anatolii Loy (Kyiv)</i> Oleksandr Yatsenko: doomed to openness

Зміст

До читачів	6
ТЕМА ЧИСЛА: ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ — 70 років	7 Передне слово 8 Ювілейне засідання Вченої ради Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ (<i>М. Попович, С. Пирожков, В. Смолий, В. Бугров, В. Бугров, С. Довгий, П. Толочко, О. Рафальський, Ю. Шемшученко, М. Суліма, В. Василяшко, О. Маврін</i>)
Відділи Інституту філософії:	13 <i>Євген Бистрицький (Київ)</i> Епістема відділу філософії культури, етики і естетики 20 <i>Євген Андрос (Київ)</i> Відділ філософської антропології: філософське знання як форма самовизначення людини у світі 27 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ)</i> Відділ соціальної філософії: історія, здобутки, перспективи 30 <i>Андрій Васильченко (Київ), Володимир Кузнецов (Київ)</i> Відділ логіки та методології науки: від наук про природу до наук про людину 34 <i>Сергій Йосипенко (Київ)</i> Відділ історії філософії України: від філософів Давньої України до сьогодення 38 <i>Віталій Лях (Київ)</i> Відділ історії зарубіжної філософії: здобутки і перспективи 45 <i>Володимир Фадєєв (Київ)</i> Відділ філософських проблем етносу та нації: актуальні проблеми крізь призму міждисциплінарного підходу 48 <i>Олег Кисельов (Київ)</i> «На периферії»: науковий атеїзм у структурі Інституту філософії
Постаті	54 <i>Петро Йолон (Київ)</i> Знакова роль П.В. Копніна (стаття 1) 67 <i>Віктор Козловський (Київ)</i> Володимир Шинкарук: існую, отже, мислю 76 <i>Євген Бистрицький (Київ)</i> Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (стаття 1) 87 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ)</i> Філософія Василя Лісового у контексті сучасних філософських досліджень 99 <i>Євген Андрос (Київ)</i> Про творчу спадщину Віталія Табачковського 106 <i>Анатолій Лой (Київ)</i> Олександр Яценко: приречений на відкритість

Remarks

- 113** *Maryna Tkachuk (Kyiv)* Institute of Philosophy in intellectual biography of Vilen Horskyi
- 122** *Taras Lyutyi (Kyiv)* Sense-of-life universum of Serhii Krymskyi
- 130** *Viktor Malakhov (Kyiv)* Volodymyr Mazepa: On reminiscence
- 137** *Yevhen Golovakha (Kyiv)* On the 100th anniversary of birth of Ivan P. Golovakha as one of the Institute founders
- 140** *Maryna Tkachuk (Kyiv)* «70 years — beginning of the period of maturity»

ACADEMIC LIFE

Ukrainian translation of terminology of German Humanities

- 143** *Vakhtang Kebuladze (Kyiv), Taras Lyutyi (Kyiv)* Certain concepts of Friedrich Nietzsche's philosophizing

Репліки

- 113** *Марина Ткачук (Київ)* Інститут філософії в інтелектуальній біографії Вілена Горського
- 122** *Тарас Лютий (Київ)* Сенсожиттєвий універсум Сергія Кримського
- 130** *Віктор Малахов (Київ)* Володимир Мазепа: до згадки
- 137** *Євген Головаха (Київ)* До 100-річчя Івана Петровича Головахи як одного з фундаторів інституту
- 140** *Марина Ткачук (Київ)* «70 років — початок доби зрілості»

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Український переклад термінології німецької гуманітаристики

- 143** *Вахтанг Кебуладзе (Київ), Тарас Лютий (Київ)* Окремі концепти філософування Фридриха Ніцше

Філософія, безумовно, є справою особистих інтелектуальних зусиль. Водночас вона є думкою, що ніколи не відбувається наодинці. Навіть коли вона не набуває того чи того формату публічного дискурсу, вона завжди передбачає інших мислячих. Зрештою, всіх мислячих — адже філософія відкрита для участі та сприйняття будь-якою розумною істотою. І тим більш важлива й відповідальна її роль, коли суспільство трапляє в ситуації та часи, коли таких істот обмаль і сам розум витісняється на маргінес життєдіяльності людей, придушений соціальним чи політичним свавіллям, пануванням диких у своїй антилюдяності режимів тощо. На жаль, в історії нашої країни це траплялося надто часто. Тому філософський загал — спільнота тих, хто веде правдивий інтелектуальний пошук — завжди мав особливе значення. І якщо він далеко не завжди був спроможний суттєво вплинути на перебіг справ, але зберігав бодай функцію прихистку здатності розуміння і критичного мислення — настільки, наскільки це взагалі було можливим за тих чи тих обставин часу.

Саме тому нинішній 70-річний ювілей Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України має значення передусім не як ювілей установи, а як певна віха існування фахової, академічної спільноти в нашій стражденній країні. Ця подія, звісно, привід не бити в литаври, а радше задуматися над наявним станом речей, над тими загрозами, які постають сьогодні в країні щодо здатності неангажованого відкритого компетентного мислення, над нашими скромними здобутками, найліпше в яких — відчуття можливої перспективи попри всі ті несприятливі моменти, що характеризують справу розуму тут і тепер.

В цьому тематичному числі ми намагалися уникнути ювілейного глянцю, створивши просто візитівку Інституту з усіма його плюсами та мінусами. І, звичайно, пригадати. Пригадати тих — без перебільшення — видатних інтелектуалів, які і є справжніми Інститутом філософії. Бо він — не установа, а реально, творчо мислячі люди. І сам він є настільки, наскільки такі люди є, існують. Їхні імена в цьому числі — не просто данина пам'яті, а реальний ефект Інституту, виправдання його існування — і, сподіваємось, права на існування в подальшому. І кожен, хто нині чесно працює в Інституті, збільшуючи шанси розуму в нашій країні, є часткою цього права.

Цим числом «Філософської думки» завершується складний і нелегкий високосний рік. Принагідно хочемо привітати всіх, хто був цього року з нашим журналом — його читачами, авторами, критиками, симпатиками. Кожного року доводиться констатувати, що зроблено менше, ніж хотілося б. Але це має не лише бентежити, а й надихати на звершення, які хай живлять відчуття того, що все ж таки вдалося досягнути попри всі перепони. Найвітшливіша новина — в тому, що ми продовжуємо жити та мислити. Всім найкращих успіхів та досягнень у цьому в 2017 році!

ТЕМА ЧИСЛА: ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ – 70 РОКІВ

Переднє слово

25 листопада 2016 року відбулося засідання вченої ради Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, присвячене його 70-річному ювілею. Привітати Інститут прийшли відомі вчені, шановані керівники академічних дослідницьких установ та університетів. Звісно, в такому контексті лунають зазвичай схвальні промови. Щиро дякуючи всім за добрі слова на адресу Інституту та його співробітників, ми вирішили винести за дужки вітальні слова (чесно кажучи, вони б заповнили весь випуск журналу) і залишити лише окремі промовисті репліки, які, сподіваємось, збережуть для історії канву та атмосферу цього заходу. Серед прикмет його згадаймо не лише присутніх — тих, хто знайшов час і бажання завітати в цей день до Інституту — а й тих, хто був відсутній. Вони, відсутні, теж характерний симптом і нашого часу, і того стану, в якому перебуває нині українська гуманітаристика й наука загалом.

Ніхто з кіл чиновницьких, з державних установ, які є відповідальними за продуктивний розвиток країни та, не останньою чергою, стан інтелекту в ній, — ніхто з них не вшанував Інститут філософії своєю присутністю. Тут не було нікого з депутатів, з представників уряду та адміністрації президента, навіть з МОНу — для якого опікування науковими установами є прямим відомчим обов'язком. Цим нинішні державці яскраво продемонстрували свої пріоритети. Зокрема, й доволі лицемірний, кон'юнктурний характер своїх «європрагнень». Оскільки Європа — якщо вони не здогадуються — це не тільки і не стільки структури Євросоюзу, кредити, бізнесові зиски та комфортний відпочинок можновладців та їхніх родин, а передусім ті цінності людського буття, які відкрила Європа і зробила загальним здобутком людства. І серед них — потужна традиція відкритого, неангажованого, вільного і компетентного інтелектуального пошуку і мислення, що його уособлює філософія. Філософія, яка становить один із наріжних каменів європейської дійсності та європейськості як такої.

Про це нинішні українські можновладці не бажають чути. Вони хочуть бути такими європейцями, що завзято споживають європейський комфорт, але не обтяжують себе європейськими вимогами і відповідальністю. Що ж, завдання всієї української громадянської спільноти — виправити цю косоокість вітчизняних державців і нуворишів. І філософія (як і всі акти чесного, сумлінного і компетентного мислення), безумовно, здатна цьому посприяти. А нинішню неухвагу можновладців до символічної філософської події — неухвагу і недбалість, плоди якої ми поділяємо з іншими науками і молоддю, з пенсіонерами і з реальним бізнесом, з освітянами і бійцями на фронті — треба сприймати з певною гордістю, як відзнаку того, що філософія не тулиться поблизу «ступенек трона», а поділяє долю всього народу.

ЮВІЛЕЙНЕ ЗАСІДАННЯ ВЧЕНОЇ РАДИ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ІМ. Г.С. СКОВОРОДИ НАНУ

Мирослав Попович

*академік Національної академії наук України,
доктор філософських наук, директор Інституту
філософії НАНУ*

Перш за все хотів би вас всіх поздоровити з нашим спільним святом, бо це свято не лише філософського цеху, а й ширшої наукової громадськості, зокрема гуманітарної. У нас зберігається поділ наук на природознавчі та гуманітарні. Якщо наука про природу описує і пояснює Всесвіт, то гуманітарні науки говорять не про світ, яким він є, а про світ, яким він повинен бути. Адже раціональність теж належить до норм, що регулюють наше життя і мають нести добро людям. Суспільство має бути влаштоване так, щоб індивід міг розкрити своє внутрішнє багатство.

Сократ, котрий є точкою відліку для європейської цивілізації, відкрив у засадах мислення парадокси, які мають універсальний характер, охоплюючи не тільки доказове мислення, а й сферу того, що повинно бути, сферу моралі, що глибоко розумів і Кант. Проекти соціального облаштування, яких не так уже й багато було висунуто в ХХ сторіччі, як правило, стикаються з парадоксами глибинного характеру.

Ідеться про *проблему свободи* в різних її варіантах: *свободу думки, свободу слова, свободу вчинку*. Чи вільна людина у своїх планах, проектах, експектаціях? Якщо вільна, то чи все можливо принаймні в фантазії, а чи якісь заборони все ж існують, тобто чи гріх є гріх, навіть якщо ми грішимо подумки? Якщо щось залишається забороненим хоча б в уяві,

то що ж це за свобода, якщо навіть подумки щось і подумати не можна? Те ж стосується свободи слова. Боротьба за свободу слова — це боротьба за демократію. Але чи можлива свобода слова, якщо немає свободи думки? Чи здійсненна свобода слова, а якщо її дозволено обмежувати, то кому і за яких обставин? Нарешті, свобода дії. Можна уявити собі суспільство, де свобода дії обмежена лише можливою шкодою, яку дієвець завдає своїм ближнім, — але що тоді залишається від свободи? Чи не створюємо ми вибухонебезпечну суміш, водночас утверджуючи свободу думки і забороняючи дії, до яких кличе розум і серце?

Європейська система цінностей не гарантує однозначності рішень. Вона не говорить сама по собі, чи добра, чи зла людина. Людина може бути страхотливо злою. Але завдяки розуму вона може розрізнити добро і зло.

І бути безконечно доброю.

Ми зібралися тут, щоб відзначити 70-річчя нашого інституту. Сімдесят років — це багато і для однієї людини, і для нас усіх разом взятих. Це вже не просто відтинок часу, це історія. Я хотів би сказати кілька слів на адресу наших колишніх директорів. Усіх, починаючи від Омеляновського, котрого потім забрали до Москви, та Остряніна, котрий потім прийшов на його місце, і подобається нам чи не подобається, що був у нас такий директор — це вже історія. А далі історія нам принесла таких керівників, як Павло Копнін і Володимир Шинкарук.

Утім, чи знаєте ви, що був такий час в Інституті філософії, що він лишився без директора і без співробітників, і, чесне слово, настав такий день, коли в Інституті була одна тільки прибиральниця. Річ у тім, що Інститут задуманий був Центральним Комітетом як ідеологічна установа, призначена не для того, щоб писати правду і взагалі не для того, щоб писати, — тільки щоб виконувати якість завдання партії. Нам всім було тоді дуже важко, бо писати треба було таке, що вже написано в партійних книжках. А як же писати таке, чого там не було? Це як стосовно Корану. Мовляв, якщо у книжці написано те, чого в Корані немає, то її має бути спалено, а якщо написано те, що в Корані вже є, то навіщо вона потрібна? До речі, я саме вчора писав список своїх наукових праць. І перша моя книжка називалася «Похід проти розуму». Проте і за часів обскурантизму були люди, котрі якоюсь мірою в собі цю бацилу свободи думки носили, які все-таки через спротив вижили, котрі це вогнище якимось чином підтримували, так щоб воно колись спалахнуло. І я б сказав, що виглядаємо ми сьогодні досить пристойно. Тож я вас вітаю з нашим спільним святом.

Сергій Пирожков,
академік Національної академії наук України, доктор економічних наук,
віце-президент НАН України

«Дата хоч і не надто ювілейна, але кожен рік роботи Інституту філософії можна рахувати як ті 25, що становлять ювілейний період... Інститут філо-

софії — одна з провідних гуманітарних дослідницьких установ Національної академії наук... «Червоне століття» М.В. Поповича справило на мене глибоке враження. Книга пройшла не лише через свідомість, а й через серце автора, бо багато з описаного він сам пережив...

Філософія розвиває і людину, і суспільство, і державу. Все це у Ваших працях є. Сподіваюсь, таких робіт, що чіпляють за серце, надалі буде ще більше».

Оголошує привітання від президента НАН України, академіка Євгена Патона.

Валерій Смолій,

академік Національної академії наук України, доктор історичних наук, директор Інституту історії України НАНУ

«Попри те, що Інститут філософії виник в атмосфері тотального контролю, тотальних репресій, він пройшов тривалий шлях. Варто особливо згадати 60-ті, 70-ті, 80-ті роки минулого сторіччя. Ми вийшли з тих років, але стали іншими. ...

Філософія дає нам розуміння того, як треба і як не треба не лише пояснювати, але й змінювати світ».

Володимир Бугров,

кандидат філософських наук, проректор з науково-педагогічної роботи КНУ ім. Тараса Шевченка

Передає вітання від ректора КНУ академіка НАНУ Леоніда Губерського, який не зміг бути присутнім особисто.

«Філософський факультет університету Шевченка й Інститут філософії — це дві потужні школи, поєднані безліччю дуже тісних зв'язків. Настільки тісних, що можна говорити про єдине середовище співпраці на всіх рівнях, від навчання до досліджень. Сподіваюся, що ці тісні зв'язки матимуть плідне продовження».

Передав вітання з Бучацького р-ну, де М. Попович колись був директором школи (у селищі Золотий Потік).

Анатолій Конверський,

академік Національної академії наук України, доктор філософських наук, декан філософського факультету

«Філософський факультет університету Шевченка та Інститут філософії доповнюють одне одного, адже в інституті працює багато випускників нашого факультету, включно з директорами (Попович, Шинкарук), а працівники ІФ не лише викладають на ФФ, але й ставали його деканами. ...

Справжня мудрість, яку містять праці провідних науковців ІФ, переживе свій час, бо вона некон'юнктурна. ФФ відтворили в 1944, одразу після звільнення Києва, ІФ — у 1946, хоча це й не здавалося найнагальнішим. Тож і ці складні часи не знищать вітчизняну філософію, якщо ми будемо разом».

Станіслав Довгий,
член-кореспондент Національної академії наук України,
доктор фізико-математичних наук, президент Малої академії наук
України

«Філософія сьогодні потрібна молоді. Співробітники Інституту філософії активно працюють у секції «Філософія» Малої академії наук, є членами журі, науковими керівниками, допомагаючи молодим людям у їхніх філософських пошуках».

Вручає спільні нагороди від президій НАН і Малої академії наук співробітникам ІФ.

Петро Толочко,
академік Національної академії наук України, доктор історичних наук,
директор Інституту археології НАНУ

«Співпрацюючи з Інститутом філософії впродовж 55-ти років з тих 70-ти, що він існує, ще від директорства Остряніна, можу засвідчити незмінно високий рівень цієї установи, директорів світового масштабу, таких як Копнін, Шинкарук і Попович. Тієї ж думки дотримуються особисто знайомі мені російські філософи (Стьопін, Лекторський), які передають принагідні вітання.

Що ж стосується щойно висловленої Марксової тези про Фюєрбаха, то краще світ пояснювати, а не змінювати, бо від змін зазвичай стаються кризові революції».

Олег Рафальський,
член-кореспондент НАН України, доктор історичних наук, директор
Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса
НАН України

«Попри не надто тривалий вік Інституту Кураса, від самого часу його виникнення в 1991 році обидві наші установи плідно співпрацюють».

Дарує скульптуру сови, запропонувавши зробити її гербом Інституту філософії.

Юрій Шемшученко,
академік НАН України, доктор юридичних наук, директор Інституту
держави і права ім. В.М. Корецького НАН України

«Інститутові філософії не варто реагувати на сприятливі чи несприятливі обставини, головне — робити свою справу. Діючи саме так у минулому, ІФ і перетворився на флагмана філософських досліджень в Україні... Різномасштабне співробітництво між Інститутом філософії та Інститутом права (спільна колись спецрада із захисту дисертацій з філософії права, очолювана В. Шинкаруком, спільне видання журналу «Проблеми філософії права») має бути продовжене й надалі».

Микола Сулима,

член-кореспондент НАН України, доктор філологічних наук, заступник директора з наукової роботи Інституту літератури ім. Тараса Шевченка

«Філософи й філологи вивчають одні й ті самі тексти, тільки філософи — в аспекті глибини думки, а філологи — краси тексту. ... Особливим явищем інтелектуального життя в Україні є Сковородинські читання, що спільно проводяться нашими інституціями упродовж майже 40 років!»

Читає оригінальне вітання у вигляді уявного діалогу за участі Сковороди, написаного нібито самим Сковородою й нещодавно знайденого у невідомому раніше рукописі ¹.

Василь Василяшко,

заслужений журналіст України, учений секретар правління Товариства «Знання» України

«Товариство “Знання” не уявляє своєї діяльності без внеску філософів взагалі й Інституту філософії зокрема. В. Шинкарук протягом 17 років очолював Товариство, у Правлінні Товариства й зараз багато філософів... Помітними явищами стали Антропологічні читання і Шинкаруківські читання, що проводяться у співпраці Товариства та Інституту філософії... У проектах Товариства активно працюють співробітники ІФ (передовсім Гомілко, Андрос, Грабовський)... Це єднання є запорукою успіхів у майбутньому».

Олександр Маврін,

кандидат історичних наук, заступник директора з наукової роботи Інституту археографії

«Дякую Інституту філософії за те, що був “добрим сусідою” впродовж усього періоду існування Інституту археографії, й особисто акад. Поповичу за шляхетну довіру й підтримку. ... Бажаю добрих аспірантів, щоби запобігти тому катастрофічному розривові поколінь в науці, який усім нам нині загрожує».

¹ Текст Г.С. Сковороди, підготовлений до друку Миколою Сулимою, див. у цьому випуску «ФД» (стор. 136).

Євген
Бистрицький

ЕПІСТЕМА ВІДДІЛУ ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ, ЕТИКИ І ЕСТЕТИКИ

Відділ філософії культури був створений в Інституті філософії НАН України 1984 року.

Заснування відділу припало на час кульмінації радянського періоду так званого «розвиненого соціалізму». Ця партійна ідеологема охоплювала двадцятирічну добу відносно стабільного згасання надій на демократизацію суспільства після хрущовської «відлиги». Історичне місце цієї доби досить точно передає її узвичаєна назва — «епоха застою». Як альтернативу економічній стагнації, згасанню підтримки комуністичного ідеалу, повстанням проти режиму в країнах соцтабору, розгортанню Гельсінгського руху тощо офіційна ідеологія культивувала суспільний активізм на підтримку ідеалу довершеного комуністичного суспільства. Для творчої інтелігенції це досить природно збігалося з літературними й загалом гуманітарними пошуками перспективи за інерцією, набутою за доби «відлиги». Узагальнення цієї ідеолого-світоглядної настанови у філософії та соціальній психології цього часу відкарбувалися в поняттях *діяльності* й *діяльнісного підходу*.

Світоглядні пошуки соціальної перспективи не обмежувалися філософією. В цей час експоненціально виростає кількість західних досліджень з теорії та критики культури на тлі повоєнного визнання значущості культури як способу спільного життя, здатного чинити опір «колонізації життєвого світу». Західноєвропейські студентські рухи 60-х — «Культура — це життя навпаки!» — лише посилюють розуміння критичної функції культури,

набути й за «залізною завісою» в СРСР — не лише у «відлиговій» Москві, а й у Києві. Тут боротьба за універсальні права людини набуває ясного спрямування в бік права на власне культурне сумління — на власну національну культуру, мову, мистецтво.

Філософська потреба у методологічному осмисленні феномену культури, що постала на перехресті цих двох обставин, не викликала принаймні великих заперечень з ідеологічного боку. Час пропонував здійснити таку можливість і, водночас, сформував філософа, якому таке осмислення було під силу. Відділ очолив Вадим Іванов.

Іванов задав першу дослідницьку парадигму роботам відділу, спираючись на світоглядне переосмислення теоретико-пізнавальної парадигми у працях Володимира Шинкарука¹. Шинкарук, дослідник німецької класичної філософії, зробив крок, який інтуїтивно повторював шлях Дильтея до філософії світогляду. Відношення людини до світу є справою не лише пізнання, а й його (світу) духовно-життєвого освоєння. Відповідно, картина світу виходить за вузькі межі наукової картини природи і людської історії, становить світогляд, який узагальнює життєвий досвід людини. Не зайве зазначити, що Шинкарук ішов у напрямку, який підказувало національне чуття: переживання людиною належності до особливого культурного світу.

Утім, справа була в тому, щоб ці інтуїції обґрунтувати з точки зору марксистської методології. Це робить Вадим Іванов².

Логіка Іванова була бездоганною щодо тогочасних ідеологічних інтерпретацій діяльнісного підходу. Якщо діяльність людини всесильна, тобто здатна перетворювати і світ природи, і суперечливий світ «історичного процесу» у світ людського буття, підвладного людині, то, дійсно, світ є світом людини, втягнутим її діяльністю в обрї людського буття, а не лише об'єктом пізнання — сукупністю зовнішніх їй природних та соціально-культурних явищ.

Одним із головних наслідків такого філософсько-методологічного перетворення «навколишнього світу» у світ людини стало те, що разом із доведенням до кінцевої абстракції філософського поняття діяльності, культура набула статусу онтологічного явища; феномен культури підлягав вивченню як спосіб буття людини, а не суто як об'єкт пізнавальних дій — предмет гуманітарно-історичних дисциплін та вивчення останнього «науковою» філософією діамату.

Кінцеві засади цього підходу власне і сформулював Іванов. Якщо людина є світ людини, тоді культура є формою діяльнісного перетворення природно даного світу в цей людський світ. Залишалось знайти універсальне визначення цієї форми, її онтологію. І її було знайдено Івановим. У рамках радянського діяльнісного підходу можна було рухатися лише в межах

¹ Див.: *Іванов В.П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. — К., 1977; про доробок В. Шинкарука див. статтю у цьому числі «ФД».

² Докладніше про філософський здобуток В. Іванова див. статтю у цьому числі «ФД».

принципів марксизму — йти до його джерел за «деконструкцією» його ідеологізованих і спрощених формулювань. Це й було сміливо здійснено Івановим. Він ототожнив сутність культури із «суспільністю» всеперетворювальної людської діяльності, або з Марксовим визначенням сутності людини у «її дійсності» (онтології) — розвинутої далі у «Капіталі» у понятті суспільної форми праці.

Отже, кінцеве метафізичне рівняння виглядало так: суть культури всезагальна, оскільки виникає як наслідок та основа перетворювальної щодо світу діяльності людини; культура у її сутності, у її визначальному бутті є універсальною формою всіх можливих перетворень світу і самої людини; адекватною формою суб'єктивної інтеріоризації і синтезу всіх форм предметних перетворень є людська самосвідомість; тому культура є (якщо коротко) прогрес розумного типу: прогрес у «прогресивному» розвитку людства. Ми мали тут своєрідне повернення до Гегелевої діалектичної картини світу лише у термінах предметно-перетворювальної діяльності.

Утім, все це відповідало лише паперовій теорії «сутності» культури. Але культура, як ми бачимо, має властивість породжувати унікальні життєві явища і форми. На це у традиційного марксизму була відповідь, запозичена з класики: культура є буттям цієї сутності людини в опредметнених формах та дійсного користування ними людьми, що утворює особливу й унікальну культурну життєдіяльність суспільства. Саме тут виникає і практично розв'язується у процесі історичного буття дилема сутності й існування людини. І саме тут доведена Івановим до кінцевої абстракції формула марксистського розуміння культури не спрацьовує, залишається без відповіді. Вона наштовхується на нездатність відповісти на головне питання досвіду культури, потужно заявлене нашим часом: про генезу партикулярності буття в культурі, унікальності життєвих світів культури на тлі універсального феномену людини. Відповідь шукали, зокрема й Іванов, у Марксовому використанні поняття духовно-практичних форм діяльності, таких як мистецтво, яке не лише відтворює «існуючий» світ, а й перетворює його у «належний». Але зрештою в марксистській концепції культурні особливості буття приносяться у ідеологічну жертву розумному прогресові вселенської культури людства як наслідок дедалі більшого «успільнення» окремих історичних проявів її партикулярних «існувань».

Новий відлік у філософському вивченні у відділі був зроблений його колективом на рубежі суспільного розуміння кінцевого історичного провалу ідеології «розвиненого соціалізму» та кінця політичного режиму доби застою. Попередній ґрунт для зміни парадигми філософського мислення про феномен культури був підготовлений поза світоглядним напрямком «Київської школи філософії», як цей напрямок часто-густо називають. Розуміння обмеженості світоглядно-методологічних досліджень «людини і світу людини», започаткованих в українському Інституті філософії, виникло внаслідок іманентної критики у двох напрямках: як критики гносеологізму, тобто

гіпертрофування модерного образу суб'єктно-об'єктного відношення у радянській філософії, а також як критики світоглядного підходу, доведеного Київською школою до його максимального обґрунтування.

Критика гносеологізму насунулася з різних боків. З рецепції — на ґрунті вітчизняного досвіду обмеженості самого наукового пояснення світу — історичної школи методології науки (Т. Кун, П. Фоерабанд, І. Лакатос, С. Тулмін та ін.), яка наразилася на принципову зумовленість наукового пізнання та його революційних змін світоглядом і культурними традиціями. З відповідною увагою до феномену *розуміння* у складі пізнавального процесу. З першими кроками опанування трансцендентальної феноменології (в Україні — С. Кошарний, Є. Причепій та ін.) та особливою увагою до поняття *життєвого світу*. Нарешті — з першим знайомством із фундаментальною онтологією М. Гайдегера та герменевтикою В. Дильтея і Г.-Г. Гадамера.

У цьому контексті уявнювалося, що світоглядний підхід не долає гносеологізму, а лише універсалізує його, вбираючи смисложиттєві питання. Вочевиднювалося, що річ не в тому, щоб залишати як засадниче відношення «людина, її світогляд — світ людини». Останнє означало залишатись у традиційній пізнавальній дихотомії, лише місце наукової картини світу посідає цілісний світогляд, який немовби синтезує теоретичне і духовно-практичне відношення до світу. Світоглядний підхід не змінював принципове бачення культури як об'єкта свідомих перетворень, спрямовуваних цілісною картиною світу, Останнє давало авторський простір для філософських інтерпретацій із близькими нам поняттями віри, надії тощо, залишаючи не зачепленою модерне поняття культури як універсального надбання людства, а людини — як її панівного суб'єкта.

Вихідним пунктом ставало розуміння, що немає «культури взагалі» (хоча, безумовно, можна говорити про загальнолюдські цінності та цивілізаційні надбання), а для людини як вихідна завжди існує лише оця, партикулярна, фактична культура, якій саме належить кожний. Тобто світоглядний підхід руйнувався саме розумінням того засадничого принципу, що людина є не над культурою, а є в культурі. Не є людиною з універсальним світоглядом стосовно всього «світу людини», а є належною завжди до особливого світу певної культури. Людина здатна ставитись до світу лише завдяки розумінню, яке задається її втіленістю у той чи той життєвий світ, її у світі буттям.

Ми спеціально відвели значне місце в описі доробку відділу за роки його існування у складі Інституту філософії НАН України первинній, критичній стадії його виникнення. Варто розуміти засади становлення власного — живого — досвіду, який не вичитується лише з філософських книжок, а безпосередньо передається від людини до людини. Його критичне переосмислення увійшло у спроби відділу змінити запропоновану марксистську онтологію культури, виходячи з відповіді на головне питання досвіду культури — буття її особливості та унікальності, її опір диктатові універсального. Не випадково, ця зміна почалася з критичного прояснення меж

марксистської онтології людини та звернення уваги саме на *філософію існування* як більш глибоку основу фактичного людського буття в культурі³. Також не випадково, що цей онтологічний поворот у дослідженнях культури збігається з розпадом радянської державно-політичної системи за національно-культурними кордонами на шерег незалежних країн⁴.

Наступні роки складного існування у філософії довели певну успішність зміни онтологічної парадигми вивчення філософії культури та поступового розгортання більш розгалуженої сфери досліджень, у предметах яких культура посідає конституювальне місце. Це стосується широких царин філософсько-методологічних досліджень: політика і культура, культурна політика; формування громадянського суспільства і культура, національно-культурна ідентичність і зіткнення культур; конфлікт культур: насильство і толерантність; глобалізація та цивілізаційний вибір⁵.

У зазначених працях ідеться про зв'язок буття особистості й партикулярної культури, про перспективу виявлення екзистенційних модальностей людського співіснування. Про місце націоналізму в культурному процесі та межі його філософської інтерпретації у класиків українського націоналізму. Аналізується культура як невіддільна складова, що спрямовує політичний процес. Досліджується (трансцендентальна) онтологія національної ідентичності, її вирішальна роль у проявах сучасного масового насильства — на актуальному прикладі гібридної війни, а також підвалини конфлікту культур та умови толерантності. З цих досліджень можна дізнатися про особливості «генеалогії» глобалізації — її засновки в типі соціокультурного розвитку, створеного модерною європейською цивілізацією; різницю у поняттях глобалізму та глобалізації, на відміну від самості та ідентичності як попередніх антропологічних форматів — розуміння людини глобального світу як сингулярності. Концептуалізується розвиток незалежної України як суспільства, що опинилось у стані «застиглого транзиту» з відповідними наслідками для політичного режиму. Прояснюється структура публічного і приватного у суспільстві, культурні підвалини генези та легітимності системи права.

Розширення діапазону сфер, у яких являє себе культура як визначальний спосіб буття людей, послугувало як формальному, так і змістовному від-

³ *Быстрицкий Е.К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991.

⁴ Див.: *Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода)*. — К., 1991; *Культура, личность, экзистенция // Онтологічні проблеми культури : Зб. наук. праць*. — К., 1994; *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. — К., 1996.

⁵ Див.: *Політологія посткомунізму*. — К., 1995; *Українська державність у ХХ столітті*. — К., 1996; *Демони миру та боги війни: соціальні конфлікти посткомуністичної доби*. — К., 1997; *Пролеев С.В.* Духовность и бытие человека. — К., 1992; *Идея культуры: виклики сучасної цивілізації*. — К., 2003; *Пролеев С.В.* Метафізика влади. — К., 2005; *Національна культура і громадянське суспільство*. — К., 2015; *Быстрицкий Е.* Проект війни: від ідентичності до насильства // *Філософська думка*. — 2015. — № 1; *Культура, суспільство і насилля (готується до друку у 2017 році)*.

галуженню відносно самостійних напрямків філософських досліджень відділу. Були створені сектори (з 2006-го — дослідницькі групи), у яких сьогодні працюють: у групі власне філософії культури — Є. Бистрицький, С. Пролеєв, Р. Кобець, Р. Зимовець, С. Лозниця, В. Момот. У групі етики (створена у 1992-му) А. Баумейстер (почав працювати з 2016-го), О. Кисельова, А. Єрмоленко (до початку 2000-х), Є. Мулярчук, В. Жулай, Л. Карачевцева. У групі досліджень естетики (з 1998-го) — О. Білий, О. Гомілко, С. Шліпченко, С. Лозниця.

Упродовж майже 25-ти років роботи сектор етики, створений талановитим філософом Віктором Малаховим, став притягальним центром розвитку в Україні теоретичних засад етики та дослідження прикладних етичних проблем. Фахівці сектору займалися проблемою обґрунтування етичних норм та цінностей, розуміння сутності моралі та особливостей морального ставлення до дійсності, досліджували цивілізаційні та соціальні аспекти моралі, її взаємозв'язок із правом; політикою та іншими царинами суспільного життя, моральні колізії сучасного стану практичного життя людини й суспільства. Поряд із зазначеним у центрі уваги фахівців групи з етики перебувають етичні проблеми суспільного та міжособистісного діалогу, людського спілкування, відкритості, людяності, громадянського самовизначення особистості⁶.

Увагу групи естетики зосереджено на дослідженнях проблем філософії мистецтва⁷. Завважимо, що йдеться про перехід від традиційних досліджень у полі естетики як окремої філософської дисципліни до *філософії мистецтва*, у рамках якої йдеться про «вбудованість» мистецтва як культурного явища у прагматику релігії, політики, комунікативної дії загалом.

З погляду такої перспективи сьогодні мистецтво має тенденцію перетворюватися на суму політичних технологій, владних технологій і стає практично невидимим для ока, не озброєного аналітичною оптикою, що її заведено пов'язувати з теоріями, які сформувалися на базі так званого дискурсу постмодерну.

Дослідники ґрунтовно осмислили функціонування *інфрамистецтва* в посттоталітарному суспільстві як однієї з провідних форм художньої прак-

⁶ Див.: Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування. — К., 1997; Етика і політика: проблеми взаємозв'язку. — К., 2000; Етос і мораль у сучасному світі. — К., 2004; Цивілізаційні виміри моралі: зміна парадигм. — К., 2007; Діалог *sub specie ethicae*. — К., 2011; *Мулярчук Є.І.* На межі буття: філософія кінечності людського буття та етика. — К., 2012; Толерантність та діалог в сучасному світі // Зб.наук.праць. Філософські діалоги'2013. — Випуск 7. — К., 2013; *Малахов В.А.* По сю сторону ясности. Заметки. Размышления. Сновидения. — К., 2014.

⁷ Див.: *Гомілко О.Є.* Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. — К., 2001; *Шліпченко С.Ю.* Архітектурні принципи постмодернізму. — К., 2000; *Шліпченко С.Ю.* Записано в камені: короткі інтервенції в історію та теорію архітектури. — К., 2008. *Bilyi O.* The Will to Identity. State Building and the Strategies of Legitimation. — К., 2017 (готується до друку); Глобалізація і культурна ідентичність: український вимір.—К., 2017 (готується до друку).

тики сучасності. У цій перспективі сучасне мистецтво постає як спосіб забезпечення економічних інтересів певних політичних кіл, змагання художніх індустрій: видавничо-літературної, виставково-живописної, студійно-кінематографічної тощо. Ідеться про замасковані та витончені засоби маніпулювання людською чуттєвістю. Публічний обмін символічними жестами між провідними дієвцями політичного процесу засвідчує появу нової стилістики та водночас зберігає усі ознаки симуляційного жаргону. Внаслідок такої політико-економічної конвертації мистецтва безпосередня художня функція девальвується. Інфрамистецтво, перетворившись на одну із форм індустрії, втрачає свою екзистенційну наповненість, здатність протистояти соціальній уніфікації та підносити людську чуттєвість на метафізичний рівень. Саме тому будь-яка реконструкція власне естетичного у філософії мистецтва передбачає відтворення *політичного контексту* в найширшому розумінні цього поняття.

Ми не можемо перелічити тут внесок кожного дослідника відділу в освітню сферу та громадянське життя країни, особливо у період Майдану та роки після Революції гідності. Читання навчальних курсів, публічні лекції, участь у національних та міжнародних конференціях, численні публіцистичні виступи у ЗМІ, залученість у формування публічних політик держави, створення та розвиток *Українського філософського фонду*, відновлення системного видання журналу «*Філософська думка*» — все це внесок членів відділу в актуальний досвід творення філософії нової України.

Зрештою це становить не стільки надбання співробітників відділу як предмет історико-філософської фіксації, скільки, як нам хотілось би, предметну канву живого і критичного дискурсу філософської спільноти, котра накопичує унікальний філософський досвід, що трансформується у досвід як фундаментальне поняття філософії. Лише на такому філософському та персонально-життєвому досвіді вибудовується власний національний голос, який може бути почутий різноманітними школами сучасної світової філософської думки і який не сформувати суто книжковою культурою.

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук; завідувач відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії НАН України, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження».

ВІДДІЛ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: філософське знання як форма самовизначення людини у світі

Відділ філософської антропології розробляє власне філософсько-антропологічну проблематику понад чотири десятиріччя: його було створено за ініціативою Володимира Іларіоновича Шинкарука влітку 1968 року як відділ діалектичного матеріалізму, а з листопада 1991 року він одержав відповідну до змісту своєї роботи назву.

Відділ філософської антропології від самого початку було зорієнтовано В. Шинкаруком на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин її існування, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. При цьому йшлося про дослідження філософського знання передусім у плані його специфіки як форми самовизначення людини у світі.

Отже, найголовнішою, найпомітнішою заслугою В. Шинкарука у царині філософії та духовної ситуації доби загалом було започаткування повороту до дослідження філософсько-антропологічної проблематики. Тим більш вагомим була ця заслуга стосовно тогочасної антропо- та соціокультурної ситуації.

Радянська людина кінця 1960-х років, ледь отямившись від жахів та параноїї сталінської деспотії, відчувши теплий подих хрущовської відлиги, коли з'явилася надія, знову постала наприкінці 1960-х — на початку 1970-х років перед ситуацією повернення якщо не тоталітаризму, то авторитаризму — безсумнівно і зримо.

Духовна ситуація доби вимагала нових філософських підходів, передусім спрямованих на під-

тримку душевних сил та духовної міцці українців, які зустрілися з новими випробуваннями пізньобрежнєвської доби, доби маланчукізму — доби ідеологічного пресингу, постійних звинувачень у ревізійонізмі та абстрактному гуманізмові, доби духовної задухи загалом.

Слід сказати, що 1968 рік, коли В. Шинкарук очолив Інститут філософії, був часом продовження відлиги в Україні — шелестівською добою, яка закінчилася лише 1972 року. Але у повітрі з Москви уже віяло новими холодами, новими випробуваннями долі української людини, на що філософії й потрібно було негайно й мужньо зреагувати.

Такі нові філософські підходи й було ініційовано В. Шинкаруком 1968 року, одразу, коли він очолив Інститут філософії. Цього ж року він створює відділ, фактично спрямований на розробку філософсько-антропологічної проблематики, але названий у душі доби відділом діалектичного матеріалізму, одразу, впродовж кількох років залучивши до роботи у відділі О. Яценка, В. Іванова, М. Тарасенка, В. Табачковського, М. Булатова, О. Ільченка, І. Молчанова, М. Єсипчука, А. Лоя, Є. Андроса, В. Звіглянича та інших. В. Іванов, О. Яценко та М. Булатов перейшли у відділ із доцентської роботи у вишах, решта співробітників прийшли як випускники філософського факультету Київського університету. Водночас В. Шинкарук пише програмові для усього українського філософського загалу статті, опубліковані у першому числі нового філософського часопису «Філософська думка» за 1969 рік та у журналі «Вопросы философии» за 1970 рік.

У чому ж полягала суть антропологічного повороту в українській філософії, ініційованого у 1968—1969 роках В. Шинкаруком та його роль у становленні післясталінської, справжньої, заглибленої у проблеми буття української філософії?

На той час в українській філософії уже відбувся гносеологічний поворот, відхід від вульгарного онтологізму, вийшла низка праць П. Копніна та його колег по відділу логіки наукового пізнання, який і донині успішно й результативно працює під керівництвом М. Поповича. Виходили праці подібного спрямування і у Москві та інших містах, як і праці з аналізом сучасної західної філософії.

Проте у позитивних дослідженнях — теорії пізнання та логіки наукового пізнання — можна було знайти багато чого (це були концептуально плідні праці), крім одного: у цих працях певним чином губилася, не знаходила свого місця людина. Як губилася ця людина й у працях з історичного матеріалізму...

Людина — в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів і мук, страждань, екзистенційної напруги, духовних і душевних поривань. Людина — в усій об'ємності її розуму, раціонального та ірраціонального, її прагнення до самоздійснення й перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати.

На перший погляд може видатися дивним, що ініціатором антропологічного повороту в українській філософії був саме В. Шинкарук, адже йдеться

про автора, що писав до того праці з історії діалектики, логіки та теорії пізнання. Проте, по-перше, ніколи не слід забувати, що це були праці, присвячені аналізу німецької класики, в якій розробляли принципові для розуміння буття людини у світі проблеми трансцендування як постійного виходу за межі суцього та власного Я, проблеми умов пізнання та граничного обґрунтування знання, проблеми свідомості, самосвідомості, феноменології духу тощо, тобто загалом засадові проблеми осягнення буття людини у світі.

Але найголовніше, — мабуть, у тому й була заслуга В. Шинкарука як мисленника, — що він, проживши разом зі своїм народом драматичні й трагічні роки сталінщини та непрості шляхи повернення до нормального людського існування за часів хрущовської відлиги, у цей час дуже гостро переживав за подальшу долю рідного народу, української людини. Саме це й стимулювало його на обґрунтування програми дослідження буття людини в світі, викладеної ним у 1-му числі «Філософської думки» за 1969 рік.

В. Шинкарук завжди щільно ідейно співпрацював із П. Копніним.

І тому, започатковуючи антропологічний поворот в українській філософії, він завжди солідаризувався із копніновським визначенням предмета філософії як людини в її тотальності та в її проекції у майбутнє.

Зрозуміло, що таке визначення предмета філософії не було суголосним із заідеологізованою добою. Як вихід за рамки офіціозу сприймали також шинкарукове звертання до проблематики людини та світу, світорозуміння та світовідчуття.

Водночас це Шинкарукове звернення відкривало нові тематичні горизонти, дозволяло як аналізувати буття в усій його об'ємності, так і стверджувати, що було і є надзвичайно важливим для пересічного українця, його життєвий оптимізм, волю до обстоювання визначальних на певний час інтересів та потреб.

Означивши необхідність поставити у центр філософської рефлексії проблему людини та світу, В. Шинкарук одразу ж переходить до осмислення всієї неоднозначності та складноструктурованості феномена буття людини у світі, онтологічної проблематики. Само по собі зрозуміло, що адекватне усвідомлення питання про людське буття є можливим, як було з'ясовано ще в античності, лише на ґрунті відповіді на питання про буття як таке, буття у принципі, і, відповідно, про діалектику буття і ніщо та світу як такого.

Чому це так? А так є тому, що у філософії, починаючи від її витоків, суще, світ речей і процесів завжди мислять як те, що є скороминущим, за яким завжди стоїть те, що є для нього засадовим, що є його горизонтом, його межевою характеристикою, граничною засадою та підвалиною.

І це стосується всіх фундаментних ідей: ідей прекрасного та потворного, добра та зла, пізнання суцього та питання про передумови пізнання взагалі, істину як таку, зрештою — буття в істині.

Нарешті, є питання про те чи те суще, але є також питання про буття у принципі як спосіб людського існування, про витoki цього буття, буттєву

заглибленість існування людини у світі та її постійних і незборимих духовних пошуків, пошуків першовитоків, тобто питання про проблему *dasein*'у.

Причому, з одного боку, йдеться про осмислення таких вузлових категорій, як буття та небуття, простір та час, життя та смерть, конечно та безконечно, свобода та необхідність тощо.

Але, із іншого боку, йдеться й про те, що людське буття — це та сукупність життєвих практик, життєвіту людини, яка є надзвичайно екзистенційно напруженою, бо вимагає постійних вольових зусиль щодо розв'язання колізій буття. В. Шинкарук також завжди підкреслював, що проблема людського буття — це проблема не людини взагалі, а окремої людської особистості, кожного з нас, взятого в його віковій еволюції: дитинстві, юності, зрілості. Через це й людський світ — це не чийсь, не якийсь абстрактний *Lebenswelt*, а сукупність персональних життєвих практик та доль, життєвих світів кожного з нас, кожного пересічного подорожнього на життєвих теренах.

Буття кожної людини пов'язане з постійним трансцендуванням, у значенні виходу за межі сушого та власного «Я», яке завжди пов'язане із залученістю до вічного, позачасового.

Відтак, як бачимо, В. Шинкарук дає широку панораму засадових положень філософсько-антропологічного підходу, де знаходиться місце поняттям і буття, і світогляду.

Звичайно, у вузівських філософських курсах потрібно передусім так чи так викладати вчення про буття, якщо ми хочемо виховувати самосвідомих, а, отже, й відповідальних громадян держави. Це є надзвичайно важливим завданням викладання філософії.

І ті, хто нині в Україні зазіхає на викладання філософських дисциплін у вишах та технікумах і на кандмінімути з філософії, це просто обмежені, недалекі люди, які — в принципі — не можуть мислити по-державному. Бо ж думка про те, що за доби інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочола, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта — ця думка щонайменше хибна. Це може стати прямою дорогою до нових форм етатизму та авторитаризму.

Відтак абсолютно недостатньо готувати у вишах і технікумах просто технарів. Слід виховувати саме особистості, самосвідомих громадян України, яким би були близькими, органічними і гуманістичні ідеали, і етичні принципи та норми.

Проте водночас ніколи не слід забувати, що є й інша частина громадян України, яка вищої освіти не здобувала, але яка, проте, добре орієнтується в усіх складнощах буття. Орієнтується передусім тому, що кожна людина має світогляд, має світорозуміння, світовідчуття та світосприймання.

У такому контексті по-новому постає і власне питання про буття. Адже світ — це не просто людський світ, а те, що існує саме по собі, і саме як таке є самоцінним і прекрасним. А як показують екологічні негаразди останніх

десятиріч, людина занадто замахнулася у своєму техніко-операційному пориванні і її подальша доля безпосередньо залежить від того, чи зможе вона відновити бодай якусь відносну рівновагу у взаєминах із довкіллям, тобто світом самим по собі.

Тому й потрібно ще раз радикально переосмислити саме поняття буття. Якщо досі завжди вважали, що буття — це прикметна риса, проблема передусім світу людини, а у тваринному світі існує лише сукупність зовнішніх речей, тобто якщо досі вважали, що буття принципово корелятивне людині, воно з'являється у світі як проблема разом із нею, то події на екологічному фронті останніх десятиріч засвідчили, що це зовсім не так. Засвідчили, що проблема буття — це така сама проблема для тварини, як і для людини (йдеться передусім про проблему видового розмаїття), навіть більше — це проблема і для рослин.

Тому, якщо дійсно турбуватися про подальшу долю буття, перебирати відповідальність за цю долю, потрібно дуже уважно й критично підійти до відомої концепції антропоцентризму. Адже у ХХ сторіччі стало цілковито зрозумілим, — і у цьому найбільша проблема, найбільш бентежна і страшна істина, — що людина є єдиною на планеті живою істотою, здатною здійснювати цілеспрямоване, свідоме (!) нищення подібних до себе. До того ж нищення масштабне. Ніякий лев чи крокодил, допоки він не буде страшенно голодним, не йде на полювання. Тобто останнє у нього є цілковито вимушеною дією. А от у людини — ні... Є над чим, і до того ж міцно, подумати: чим є те, що завжди вважали найвищими чеснотами людини — свідомість, цілераціональність тощо, і яким є людське єство взагалі.

Далі слід відітнути ще кілька моментів, які характеризують В. Шинкарука як глибоко українську людину, небайдужу до долі рідного народу. Про це свідчать і його численні публікації, в яких він говорив про любов до Вітчизни як запоруку становлення справжнього громадянина, і його концептуальна установка на неможливість повноцінного особистісного становлення та буття, особистої автентичності поза межами становлення громадянина держави Україна, ідентичності національної.

Про це також свідчить ініційоване ним в Інституті велике колективне дослідження, яке було опубліковане 1996 року, — «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» (К., 1996).

Зовсім не випадковим було також його постійне звертання до постаті і вчення Григорія Сковороди, наголос на розгляді цього вчення як такої рефлексії стосовно пізньоантичних та біблійних текстів, відпрацювання якої у цьому випадку є глибинно пов'язаним з українськими душею та долею Г. Сковороди. І осягнути це вчення є неможливим поза настановами кордоцентризму.

Водночас В. Шинкарук був також ініціатором видання повного зібрання творів Г. Сковороди у двох томах, написав до нього передмову.

Слід також сказати про те, що В. Шинкарук був автором Закону «Про мови в Українській РСР», прийнятому Верховною Радою 1989 року, який

працює й понині і завдяки якому українську мову закріплено в Конституції України як мову державну. Хоч би що зараз говорили про застарілість окремих положень цього закону, але без нього з українською мовою були б набагато більші проблеми, ніж ми маємо їх на сьогодні.

Отже, визначення філософсько-антропологічного знання — саме як способу самовизначення людини у світі — відкрило небачені до того можливості обґрунтування філософського знання як основи світоглядних зокрема та ціннісних загалом параметрів буття людини у світі, як основи самостійної, критичної та самокритичної персональної людської позиції, критичної свідомості та самосвідомості людини. А це, у свою чергу, стало засадою для заперечення установок авторитаризму і тоталітаризму та формування гуманістичних позицій у непрості пізньорадянські часи — часи «застою». Відтак філософи зробили свій внесок у процеси становлення громадянського суспільства в Україні, а оскільки філософію викладають у вишах, то йдеться про підготовку найбільш просунутої верстви українського суспільства, його рефлексійної еліти. Тому є абсолютно неприпустимими будь-які зазіхання на викладання філософських дисциплін у вишах.

Водночас йшлося про осмислення нових тематичних пластів: сутності та існування людини, есенційних та екзистенційних параметрів людського буття, співвідношення антропокультурного та соціокультурного, соціально-історичного змісту цілої низки вузлових філософських категорій.

Тобто йшлося про осмислення сутності та випрацювання підходів філософсько-антропологічного знання, що й завершилося перейменуванням 1991 року відділу діалектичного матеріалізму у відділ філософської антропології.

Отже, філософсько-антропологічні дослідження належать до фундаментальних та нічим не замінимих у царині філософських дисциплін. Адже саме філософська антропологія від самого моменту її виникнення понад сто років тому була зорієнтована на осмислення проблеми людини, її буття та онтологічних підвалин людського існування, її ціннісних та світоглядних орієнтацій. Тематична спрямованість відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України від самого початку, від моменту його створення у 1968-му, була задумана саме як осмислення щойно згаданих проблем. І в цьому була неоціненна заслуга засновника відділу, його ідейного натхненника та його очільника впродовж понад трьох десятиріч Володимира Шинкарука.

Відтак відділ, розробляючи майже п'ять десятиріч філософсько-антропологічну проблематику, а з 1991 року й одержавши відповідну назву, за ці роки провів значну роботу над осмисленням цілої низки вагомих аспектів філософсько-антропологічного знання, у центрі якого завжди перебуває людина. в усій різноманітності своїх прагнень, сподівань, надій, радощів та мук, страждань, екзистенційного напруження, духовних та душевних поривань. Людина, в усій об'ємності свого розуму, раціонального й ірраціонального,

прагнення до самоздійснення й долання перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати. Все це знайшло своє відображення у цілій низці колективних праць співробітників відділу¹.

Тобто на цьому етапі віддільської роботи постало завдання підбити певні підсумки проробленого та здійснити систематичне дослідження найбільш вагомих проблемних зрізів (проблем, принципів, теоретичних концептів) філософсько-антропологічного знання, що й знайшло свою реалізацію у низці розділів колективної монографії «Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання» (К., 2015).

Наступна планова тема відділу є своєрідним поверненням боргу рідному народові співробітниками відділу: «Проблема людини в українських реаліях: екзистенційний вимір».

За час роботи відділу у ньому було підготовлено низку кандидатських та докторських дисертацій.

Велику роботу проводять співробітники відділу з організації та проведення, починаючи з 1995 року, щорічних філософсько-антропологічних читань, присвячених найбільш вагомим проблемним зрізам філософсько-антропологічного знання.

Відділ є також співорганізатором — спільно із Товариством «Знання» України — щорічних Шинкаруківських читань. Матеріали Шинкаруківських читань друкують у щорічних збірках наукових праць, видання яких фінансує Товариство «Знання» України.

Наукові співробітники відділу постійно беруть участь у різноманітних наукових конференціях: загальноукраїнських та міжнародних.

Наукові співробітники відділу також читають курси лекцій у різних вишах України.

Андрос, Євген — в.о. завідувача відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія.

¹ Див., зокрема: Філософська антропологія: екзистенційні проблеми. — К., 2000; Колізії антропологічного розмислу. — К., 2002; Філософія. Світ людини. Курс лекцій. — К., 2003; Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. — К., 2004; Людина в цивілізації ХХ століття: проблема свободи. — К., 2005; Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. — К., 2010; Антропокультурні чинники європейського вибору України. — К., 2014.

*Анатолій
Єрмоленко*

ВІДДІЛ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ: історія, здобутки, перспективи

Відділ соціальної філософії Інституту філософії було організовано 2 січня 1992 року (наказом № 1 від 02.01.1992 р.) замість відділу філософських проблем суспільно-історичних процесів. Цей відділ має три сектори: філософських проблем громадянського суспільства, філософії історії, а також філософії та соціології етносу і нації. Завідувачем відділу і сектора філософських проблем громадянського суспільства було призначено д-ра філос. наук, професора Миколу Миколайовича Мокляка, завідувачами інших секторів відповідно стали: д-р філос. наук, професор Іван Васильович Бойченко, канд. філос. наук, старший науковий співробітник Борис Васильович Попов. Своєю чергою відділ філософських проблем суспільно-історичних процесів був спадкоємцем відділу історичного матеріалізму, одного із базових відділів з моменту створення Інституту Постановою Ради Міністрів УРСР 6 листопада 1946 року. Впродовж тривалого часу цим відділом керував д-р філос. наук, член-кореспондент НАН УРСР Володимир Ілліч Куценко. 2002 року завідувачем відділу соціальної філософії обрано д-ра філос. наук Анатолія Миколайовича Єрмоленка.

Співробітники відділу досліджують актуальні проблеми соціальної філософії відповідно до провідних тенденцій сучасної світової соціальної науки, зокрема ціннісно-нормативні чинники обґрунтування соціальних теорій та регулювання суспільних відносин. Крім дослідження методологічних засновків та парадигмальних змін у соціальних теоріях,

© А. ЄРМОЛЕНКО,
2016

науковці відділу працюють і над проблематикою практичної філософії, соціальної етики, перекладають і готують до друку праці зарубіжних представників сучасної соціальної та практичної філософій. Співробітники відділу розробляли такі теми: «Громадянське суспільство і правова держава в Україні: проблеми та перспективи становлення» (керівник М. Мокляк); «Етнонаціональні сенси перехідної доби» (керівник Б. Попов).

Упродовж останнього десятиріччя співробітники відділу виконували такі планові теми: «Ціннісні та інституційні форми соціальної інтеграції» (керівник А. Єрмоленко) та «Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій» (керівник А. Єрмоленко), актуальність яких пов'язана зі зміною парадигм у сучасному світі у зв'язку з переходом до нових суспільно-економічних та політичних формоутворень. Дослідження спрямовані на ціннісно-нормативне обґрунтування соціальної теорії за умов модернізації та глобалізації українського суспільства. Результатами дослідження є визначення методологічно-теоретичного інструментарію вивчення сучасного українського суспільства, подальші можливості становлення його демократичних інституцій.

Наступна тема «Соціальна відповідальність як ціннісно-нормативна вимога інституціалізації сучасного суспільства» (керівник А. Єрмоленко) спрямовано на дослідження однієї з ключових проблем сучасної соціальної філософії, етики, політичної та економічної теорій. Це поняття досліджується у вузькому аспекті, яким позначається насамперед відповідальність бізнесу, компаній і господарства загалом перед суспільством, що забезпечує подолання орієнтації економіки тільки на економічні категорії. Тут ідеться насамперед про корпоративну соціальну відповідальність компаній, бізнесу, господарства загалом. Соціальна відповідальність тематизується і в широкому аспекті, який передбачає дослідження відповідальності соціальних акторів у системах сучасного суспільства, таких як політика, економіка, наука, техніка тощо, перед суспільством відповідно до його цінностей, моральних та правових норм. Тому соціальна відповідальність у цьому розумінні — складна узагальнювальна морально-правова, філософсько-практична та етико-психологічна категорія, яку досліджують і застосовують багато наук. Вона постає як моральна, політична, юридична, суспільна, громадянська, професійна та інші різновиди відповідальності, які сукупно утворюють загальне поняття «соціальна відповідальність».

Теми «Соціально-філософські проблеми консолідації українського суспільства за умов модернізації» (керівник А. Єрмоленко) та «Соціально-філософські проблеми модернізації українського суспільства з перспективи європейських цінностей» (керівник А. Єрмоленко) спрямовано на дослідження модернізаційних та консолідаційних процесів українського суспільства, а також інтеграції до європейського інституційного простору. Показано, що це суперечливий процес, який потребує зміни ціннісних орієнтацій, що забезпечували б соціальну інтеграцію та консолідацію суспільства та легітимацію відповідних інституційних перетворень. Наголошено, що базовими

цінностями сучасного демократичного суспільства є так звані головні цінності, а саме: «свобода», «справедливість» і «солідарність». Об'єднувальним чинником цих цінностей є цінність «відповідальності».

Співробітники відділу соціальної філософії здійснюють наукове керівництво і консультування кандидатських та докторських дисертацій зі спеціальності 09.00.03 — соціальна філософія та філософія історії, викладають у вишах м. Києва, активно співпрацюють із видавництвами та науковими часописами («Філософська думка», «Практична філософія», «Мультиверсум», «Sententiae», «Український гуманітарний огляд», «Наука і суспільство», «Totallogy», «Journal of Ukrainian studies» (Канада) тощо), зарубіжними науковими установами (Вільний Університет Берліна; Центр Ганса Йонаса (ФРН); Міжнародний Філософський центр Карла-Отто Апеля (Козенса, Італія); Європейський Гуманітарний Університет (Вільнюс), Рада з досліджень цінностей та філософії (Вашингтон); Школа аналізу та вирішення конфліктів при Університеті Джорджа Мейсона (Арлінгтон, США) тощо), беруть участь у всеукраїнських та міжнародних наукових конференціях. Відділ соціальної філософії регулярно проводить теоретичні семінари, присвячені проблемам соціальної філософії та соціальної теорії.

Головні публікації відділу:

- Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій. — К.: Наукова думка, 2013 (відп. ред. А.Єрмоленко).
- Соціальна відповідальність як основна цінність інституціалізації сучасного суспільства. — К.: Наукова думка, 2016 (відп. ред. А. Єрмоленко).
- Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи: Монографія. — К.: Лібра, 2010. — 416 с.
- Lazorenko O. Women's SMEs in Different National Contexts // Innovative SMEs by Gender and Age Around the Mare Balticum. — Hansea Parliament & the Baltic Sea Academy, Hamburg, 2014.
- Шамрай В.В. Модерне суспільство: від ліберальної і тоталітарної утопій до мережної соціальності. — Київ: НАН України, 2015. — 320 с.
- Кірюхін Д. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія. — К.: Вид-во ПАРАПАН, 2009.
- Ведров О. Науки про суспільство та соціальний прогрес: Етичні та епістемологічні засади соціальних наук з погляду філософії комунікації. — К., 2014.
- Гергун А. Глобальна справедливість. Контрверза універсалізму і партикуляризму / Відп. ред. А.Єрмоленко. — К.: Наукова думка, 2016.
- Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи / Перекл. з нім., післямова і примітки А. Єрмоленка. — К.: Стилос, 2014. — 157 с.
- Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття / Пер. з нім. О. Ведрова, В.Терлецького. — К.: Дух і Літера, 2009. — 388 с.
- Мангайм К. Ідеологія та утопія / Ведров О. Наукове редагування перекладу з нім. мови та передмова. — К.: Дух і Літера, 2008.

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, член Міжнародного наукового комітету «Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel» (I-Acquappesa—Cosenza, Italia).

*Андрій
Васильченко,
Володимир
Кузнєцов*

ВІДДІЛ ЛОГІКИ ТА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ: від наук про природу до наук про людину

Відділ логіки та методології науки Інституту філософії НАН України (початкова назва — відділ логіки наукового пізнання) було створено у 1963 році за ініціативи Павла Васильовича Копніна. П. Копнін очолював Інститут філософії Академії наук України в 1962–1968 роках. Колективна монографія «Логіка наукового дослідження» за редакцією П. Копніна та М. Поповича (1965) сформулювала проект, який на десятиріччя визначив головні напрямки філософського та методологічного аналізу наукового пізнання в Україні. У ньому було артикульовано засади оригінального тлумачення логіки наукового дослідження. Засадовою для цього проекту стала ідея дослідження структур організації наукового знання, а також процесів і процедур його розвитку. Проект передбачав застосування як концептуального аналізу, так і точних — математичних і логіко-семантичних — методів до вивчення будови, функцій, взаємозв'язків і закономірностей розвитку конкретних систем наукового знання. Розвиток науки розглядали як закономірний, багатостадійний процес переходу пізнання від генези наукової ідеї та проблеми і формування емпіричної бази, через різні шаблі абстракції до вищих рівнів синтезу й структуризації систем наукового знання — наукових теорій, мереж теорій і наукової картини світу. Ідеї П. Копніна було надалі розвинено у працях його учнів і послідовників. Відділ логіки та методології науки сьогодні — один з головних центрів розвитку аналітичної філософії в Україні.

Впродовж останнього десятиріччя в дослідженнях відділу явно позначилася тенденція увіхо-

© А. ВАСИЛЬЧЕНКО,
В. КУЗНЕЦОВ, 2016

дження гуманітарних наук у царину логіко-методологічних досліджень. Поряд із філософським осмисленням розвитку природознавства, праці співробітників відділу роблять внесок також і у філософське усвідомлення складних та унікальних політичних, економічних, культурних і релігійних процесів в Україні. Якщо півсторіччя тому, кажучи про логіку і методологію науки, під «наукою» розуміли головним чином науки про природу, то сьогодні в центрі уваги дедалі частіше опиняються науки про людину. Про це свідчать хоча б назви нещодавніх колективних монографій, написаних співробітниками відділу логіки та методології науки: «Проблеми теорії ментальності» (2006), «Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках» (2012), «Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України» (2014). Починаючи з 2015 року відділ працює над темою «Логіка мислення і логіка дії».

Нижче стисло подано наукові результати та головні напрямки досліджень співробітників відділу логіки та методології науки.

Завідувач відділу М. Попович — академік НАН України, автор численних наукових праць, присвячених проблемам логіки, методології та філософії науки, філософії та історії культури. Досліджує особливості застосування аналітичної філософії до гуманітарного знання. Спираючись на розроблені в логіці й семантиці інструменти, працює над теорією «правової особистості» як суб'єкта осмисленої дії та носія гідності вільного громадянина.

С. Кримський (1930—2010) — д-р філос. наук, професор, автор понад 200 наукових праць з логіки та методології науки, культурології, філософської антропології. Розробляв основи перетворення знання (динаміки теорій), засади узагальненої (некласичної) раціональності й розуміння, принципи духовності (зокрема, «моральної гідності істини», «третьої правди», «інтелектуальної рішучості» тощо). Розвивав неоплатоністську концепцію архетипових структур буття, розуму і культури; виокремив архетипи української культури. Запропонував цілісну концепцію людини як носія та осередку культури.

П. Йолон — канд. філос. наук, одним із перших застосував принципи та концептуальний апарат загальної теорії систем і методології системного аналізу до опису і з'ясування природи теоретичних систем узагалі та наукових теорій зокрема. На підставі вивчення реальної практики наукових досліджень у різних галузях природознавства і суспільствознавства висунув оригінальну концепцію наукової раціональності та функціонування її форм у науковому пізнанні. Досліджуючи актуальні проблеми онтології науки та предметності наукового знання з позицій феноменологічного підходу, сформулював та обґрунтував низку засадових методологічних принципів щодо реальності її об'єктів.

С. Васильєв (1937—2002) — канд. філос. наук, аналізував проблеми знакової діяльності, механізмів утворення і розуміння текстів, процедур творчого мислення.

Є. Ледніков (1938—2016) — д-р філос. наук, професор. У Києві працював до 1978 року. Відомий своїми дослідженнями в галузі модальної логіки, логічних проблем існування, теорії знання. У його працях проаналізовано роль

теоретичних конструктів у науковому пізнанні. Запропонував теорію визначених дескрипцій раселівського типу для широкого класу модальних логік.

А. Ішмуратов — д-р філос. наук, професор. Здійснив аксіоматизацію тризначної логіки Бочвара. Створив тризначну часову логіку та інтенційну модель мотивації. Зробив істотний внесок до логіко-когнітивної схематизації міжособистісних конфліктів, логічного аналізу соціального дискурсу, розроблення феноменологічного підходу до побудови логічних систем.

В. Кузнецов — д-р філос. наук, професор. Розуміючи науку як ієрархічну мережу систем наукового знання, яка еволюціонує, в межах структурно-номінативного підходу у філософії науки виокремлює та аналізує структури цих систем — іменні, мовні, репрезентаційні, аксіологічні, проблемні, операційні, номологічні тощо. У філософії фізики тлумачить розвиток категорійних структур систем фізичного знання як послідовне осягнення онтологічних ідей незмінності, руху, взаємодії та саморозвитку матеріального світу та його фрагментів. Розробив концепцію філософії права як осередку розроблення моделей права, що слугують підставами для його розуміння, обґрунтування, оцінки та критики.

В. Омелянчик — д-р філос. наук, професор. Досліджує історію і проблеми модального мислення. Спираючись на введене ним поняття аристотелівської модальності, запропонував: в онтології — концепцію модального реалізму (не плутати з концепцією Д. Льюїса), в якій універсалії трактуються як структури можливостей індивідів; у філософії свідомості (*philosophy of mind*) — концепцію екстенсійної свідомості, в якій вірування (*belief*) аналізується як «істинне/адаптивне вірування»; в теорії дії — антименталістський підхід, за якого аналіз інтенсійної дії базується на понятті рутинної дії; у філософії науки — аналіз логіки квантової механіки в термінах логіки хаотичних систем.

Н. Вяткіна — канд. філос. наук, займається дослідженнями в царині теорії смислу, значення та референції і проблематикою застосування цієї теорії до аналізу пізнання.

В. Навроцький — д-р філос. наук, доцент, розробив концепцію дослідження когнітивних і мотиваційних ментальних підстав соціальних дій методами аналітичної філософії свідомості, аналітичної філософії дії та теорії аргументації. Досліджує практичний поворот у сучасній логіці в контексті аристотелівської філософської парадигми.

М. Гудков — канд. філос. наук, досліджує сучасні природознавчі практики об'єктного аналізу дійсності як фізичної реальності та відповідні концептуальні форми ототожнення світу. Зокрема, розвиває філософсько-методологічні уявлення про речі та систему фізичної реальності як дві різні об'єктні індивідуації дійсності, а також уявлення про ініційовані цими індивідуаціями горизонти об'єктного світу.

А. Васильченко — канд. філос. наук, PhD. Займався семантикою модальних логік і дослідженням аристотелівської традиції у філософії. Працює над філософськими проблемами теорії інтенційності, зокрема досліджує логічні та метафізичні аспекти психоаналітичних теорій.

Ю. Писаренко — канд. істор. наук, аналізує проблеми архаїчного світогляду, зокрема моделі соціальності. Згідно з його висновками, первинна модель соціальності базується на взаємовідношенні категорій видимого (свого) і невидимого (чужого). Відсутність поділу на суб'єкт і об'єкт в архаїчному світогляді породжує ілюзію загального (родового) зору: «бачити» — означає брати участь у спільному зорі.

Я. Кохан — канд. філос. наук, розробляє поширення теорії істиннісних функцій на логіку предикатів, досліджує категорійні основи логіки, створює функціональні формальні мови та числення, які виходять за межі поширених парадигм сучасної логіки, працює над завершенням Фрегевої програми функціонального тлумачення логіки. Досліджує проблеми кореспондентної семантики та логічної прагматики на ґрунті ідей Фреге.

О. Маєвський — канд. філос. наук, працює на перетині метафізики та епістемології, використовуючи методологічні підходи метафізичного феноменалізму та логічного емпіризму. У своїх працях досліджує питання гносеологічного визначення інтелекту у їхньому взаємозв'язку з теорією досвіду, знання і пізнання, а також феномен адаптивної раціональності.

І. Кисляковська — канд. філос. наук, розвиваючи принципи критичного раціоналізму, працює над створенням загальної картини філософії раціональності та лібералізму.

Г. Поляк — магістр філософії, займається дослідженнями в царині модальної логіки та аналітичної метафізики. Також працює над проблемами середньовічної філософії та логіки (зокрема, над проблемою онтологічної аргументації та її інтерпретаціями в сучасній логіці). Здійснює переклади текстів латинської схоластики.

Гуманітарний поворот в українській аналітичній філософії, який ми спостерігаємо сьогодні на прикладі відділу логіки та методології науки, не скасовує актуальності традиційних розробок у галузі логіки, семантики, теорії значення, теорії істинності, теорії свідомості або філософії та методології науки. Радше він дає змогу переорієнтувати ці дослідження на гуманітарну сферу і реалізувати світоглядний потенціал точного філософського аналізу в дослідженні людського буття. Аналітична філософія не повинна бути лише абстрактною теоретичною дисципліною. Вона може і має бути також засобом артикуляції та утвердження гуманітарних цінностей.

***Васильченко, Андрій** — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету, старший науковий співробітник відділу логіки та методології науки ІФ НАНУ, головний редактор українського видання Європейського Словника філософій. Сфера наукових інтересів — логіка, аналітична метафізика, теорія свідомості та дії.*

***Кузнєцов, Володимир** — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу логіки та методології науки ІФ НАНУ, професор кафедри фізико-математичних дисциплін Національного університету «Києво-Могилянська академія», асоційований член Українського наукового клубу. Сфера наукових інтересів — проблеми філософії науки, філософії фізики, філософії права.*

*Сергій
Йосипенко*

ВІДДІЛ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ: від філософів Давньої України до сьогодення

Проблемним полем дослідження відділу історії філософії України є філософська думка у всій різноманітності її функціонування на території сучасної України з моменту зародження до наших днів, а також філософська думка української діаспори.

Відділ було створено 1946 року разом з відкриттям Інституту філософії як відділу історії філософської та суспільно-політичної думки в Україні. У 1946—1953 роках відділ очолював М. Новіков, у 1953—1954 — І. Головаха, у 1954—1962 роках — директор Інституту філософії Д. Острянін. 1962 року, у зв'язку зі зміною структури Інституту, відділ було реорганізовано у відділ історії філософської та соціологічної думки в Україні. У 1963—1972 роках його очолював В. Євдокименко, у 1972—1983 роках — П. Манзенко. З 1984 року, після об'єднання відділу історії філософської та соціологічної думки в Україні та відділу історії філософії і критики сучасної буржуазної філософії, в Інституті було створено єдиний відділ історії філософії, в якому діяли сектори домарксистської філософії в Україні (завідувач — В. Нічик) та історії марксистсько-ленінської філософії в Українській РСР (завідувач — П. Манзенко). 1986 року ці сектори об'єднали у сектор історії філософії в Україні під керівництвом В. Нічик, який 1989 року було перетворено на відділ історії філософії в Україні. В сучасному вигляді відділ історії філософії України існує з 1990 року. У 1990—1996 роках його очолювала В. Нічик, у 1997—2009 — В. Лісовий, з 2010 — С. Йосипенко. Сьогодні у від-

© С. ЙОСИПЕНКО,
2016

ділі працюють дві дослідницькі групи: філософської думки України Х—XVIII сторіч (керівник — Я. Стратій) та філософської думки України XIX — XX сторіч (керівник — С. Йосипенко).

Головним напрямком дослідження відділу наприкінці 1940-х — на початку 1960-х років були філософські та суспільно-політичні погляди українських «революціонерів-демократів»: Т. Шевченка, П. Грабовського, П. Мирного, І. Франка, М. Павлика, Лесі Українки, а також філософська спадщина Г. Сковороди. Ще одним напрямком роботи відділу радянського періоду була «критика українського буржуазного націоналізму», яка у виконанні співробітників відділу (зокрема В. Євдокименка) виконувала також функцію ознайомлення з ідеями українських філософів, які «не поміщались» у офіційному радянському каноні і твори яких були недоступними радянським науковцям — починаючи від П. Куліша і закінчуючи Д. Чижевським.

З того часу проблемне поле дослідження відділу значно розширилось, і за весь період роботи у ньому інституціювались такі напрямки наукового дослідження:

— з кінця 1940-х років — дослідження інтелектуальної історії «революційно-демократичного», а з кінця 1980-х — національно-визвольного рухів в Україні XIX — XX сторіч (М. Новіков, І. Головаха, Д. Острянін, В. Євдокименко, В. Горський, В. Мазепа, В. Лісовий, М. Лук, Л. Депенчук). Сьогодні в цій царині працюють О. Забужко, В. Білодід, С. Йосипенко, В. Волковський;

— з кінця 1940-х років — видання творів та дослідження філософії Г. Сковороди (І. Табачников, І. Іваньо, М. Кашуба). Сьогодні в цій царині працюють С. Йосипенко, В. Білодід, О. Сирцова;

— з кінця 1960-х років — дослідження ранньомодерної філософської думки — періоду «від Вишенського до Сковороди», зокрема філософії у Києво-Могилянській академії, філософії доби Відродження, Реформації та раннього Просвітництва (В. Нічик, М. Кашуба, І. Захара, М. Рогович та ін.). Сьогодні у цій царині працюють В. Литвинов, Я. Стратій, С. Йосипенко, О. Сирцова, М. Симчич;

— з початку 1980-х років — дослідження філософської думки Київської Русі (В. Горський, С. Бондар, Т. Голіченко, Т. Чайка, О. Вдовина). Сьогодні в цій галузі працюють О. Киричок, О. Сирцова.

Дослідження відділу у згаданих царинах сформували сучасне бачення історії української філософії, яке стало основою переважної більшості існуючих сьогодні університетських курсів, підручників, дисертаційних досліджень з історії філософії України.

З початком 1990-х років у відділі постають нові дослідницькі напрямки, зокрема дослідження філософії в академічних та духовно-академічних закладах, наукових товариствах XIX — XX сторіч (Н. Філіпенко, І. Валявко, О. Шеремета, В. Волковський); дослідження історико-філософського українознавства, зокрема спадщини Д. Чижевського, І. Лисяка-Рудницького,

пізніше — В. Горського, В. Лісового (С. Йосипенко, І. Валявко, В. Волковський). Під керівництвом В. Лісового у відділі було реалізовано цілу низку видавничих проєктів — антологій модерних ідеологій («Лібералізм», «Націоналізм», «Консерватизм», видання творів Д. Чижевського та ін.

Досвід історико-філософського дослідження давніх періодів та іншомовних текстів різного жанру сприяли розвиткові у відділі різноманітних історико-філософських підходів та жанрів, зокрема від середини 1960-х років тут розвиваються студії з методології історико-філософського дослідження, особливо важливі для української філософії з огляду на те, що історія філософії України в радянський період була єдиною інституційованою в Україні галуззю історико-філософського дослідження (М. Губенко, В. Горський, В. Нічик, В. Лісовий; сьогодні в цій галузі працюють С. Йосипенко, О. Киричок, В. Волковський); дослідження філософських ідей в літературній творчості та філософській культурі (І. Іваньо, В. Мазепа, В. Горський; сьогодні в цій галузі працюють О. Забужко, Н. Поліщук). Згаданий досвід, напрацьований у відділі, виявився цінним і запитаним сьогодні, коли українська філософська наука активно контактує зі світовою філософією, зокрема співробітники відділу брали і беруть активну участь у перекладах світової філософської класики українською мовою (В. Литвинов, В. Лісовий, Н. Поліщук, Я. Стратій, С. Йосипенко, Н. Філіпенко, М. Симчич) та у таких міжнародних проєктах, як «Словник європейських філософій» (С. Йосипенко).

Тенденції 2000-х років дають підстави говорити про розвиток у відділі нових царин та способів історико-філософського дослідження, зокрема архівних та біобібліографічних студій (І. Валявко, Н. Філіпенко, О. Шеремета), усної історії (Т. Чайка, О. Шеремета), а також про інституціонування нових напрямків дослідження, зокрема історії радянської філософії (В. Лісовий, С. Йосипенко, В. Білодід, Я. Стратій, М. Симчич, О. Вдовина, Т. Чайка, О. Шеремета), а також компаративних студій з історії української та західної філософської думки (Н. Поліщук, С. Йосипенко, М. Симчич).

Фундаментальні дослідження, які здійснюють сьогодні у відділі, спрямовано на ще не досліджені ділянки та аспекти історії філософії України, на модернізацію та диверсифікацію методів дослідження, а також на пересмислення історичного досвіду філософської думки України у контексті сучасних глобальних та національних викликів і запитів. Ці дослідження спираються на наступні принципи: а) методологічна свідомість (застосування в дослідженні сучасної історико-філософської методології); б) зв'язок історико-філософських досліджень із сучасною філософською проблематикою; в) сучасні стандарти роботи з текстами та стандарти наукової роботи загалом; г) міждисциплінарність (як у межах філософських дисциплін, так і з урахуванням досвіду історичних, літературознавчих, культурологічних досліджень); г) європейський контекст розгляду інтелектуальних феноменів в Україні.

Дослідження співробітників відділу у згаданих напрямках разом з введенням нових способів і напрямків досліджень дають підстави говорити про поглиблення, суттєві уточнення, а в окремих випадках — і про радикальні зміни усталеного бачення історії філософії України, а також про внесок досліджень відділу у модернізацію українського філософського мислення за рахунок осмислення історичного досвіду розвитку філософії в Україні та про сприяння, таким чином, формулюванню науково обґрунтованих відповідей на запити побудови сучасної української держави та громадянського суспільства.

Сергій Йосипенко — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди. Сфера наукових інтересів — історія філософії України, політична філософія, філософія історії.

ВІДДІЛ ІСТОРІЇ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ: здобутки і перспективи

У 1960 — 1970-ті роки в Інституті було створено кілька нових відділів, які розширили тематику філософських досліджень в Україні. Зокрема, 1968 року з'явився відділ сучасної зарубіжної філософії, який очолив д-р філос. наук, проф. А. Аветисян. Незважаючи на цілком нейтральну назву відділу, передбачалося, що він вестиме активну ідеологічну боротьбу проти буржуазної філософії західного світу. Про цю спрямованість свідчить, наприклад, назва колективної монографії «Критика буржуазних теорій конвергенції капіталізму і соціалізму» (К., Наукова думка, 1974). Втім, слід віддати належне А. Аветисянові — він намагався укомплектувати відділ співробітниками, що знали іноземні мови і могли читати зарубіжні джерела мовою оригіналу. Від часів заснування у відділі працювали науковці, які згодом стали докторами наук і видатними фахівцями в осмисленні тенденцій західної і світової філософії. В першу чергу слід згадати Н. Поліщук, Є. Причепія, В. Танчера, В. Ляха. Пізніше у відділ прийшли О. Соболев, Я. Любивий, Б. Головка, Л. Ситніченко, К. Райда, А. Єрмоленко. Певний період часу сектор критики сучасної буржуазної філософії очолював В. Табачковський.

Незважаючи на те, що на відділ у першу чергу покладали завдання критики буржуазної філософії, високий науковий потенціал співробітників давав змогу не опускатися до огульної критики, а робити її змістовною, з посиланнями на першоджерела.

Завдяки тому, що співробітники відділу щорічно їздили до Москви для ознайомлення з іноземними філософськими джерелами, рівень їхньої обізнаності щодо течій і напрямків західної філософії був достатньо високим. Можна навести індивідуальні праці співробітників відділу, які свого часу визнавалися як такі, що мали значення для ознайомлення зі здобутками західної філософії. Це монографії Є. Причепія «Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля» (1971), В. Ляха «Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії» (1975), О. Соболев «Критика філософських концепцій американської «культурної антропології» (1978), Я. Любивога «Критичний аналіз філософії культури Томаса Еліота» (1982), А. Єрмоленка, К. Райди «Перетворені форми соціальної реальності» (1987) та ін. Слово «критика» в назвах не повинно вводити в оману, оскільки головним був змістовний аналіз зазначених течій. Як сказав колись редактор однієї з наших монографій: «Взагалі тут критики мало, але розумний про це промовчить, а дурень не зрозуміє».

Звичайно, доля відділу в різні часи складалася по-різному. Так, у 1975–1977 роках його приєднали до відділу історії філософії (який очолював тоді П. Манзенко) як сектор критики сучасної буржуазної філософії. Згодом відділ очолив А. Гордієнко, який з подачі партійних органів намагався зорієнтувати відділ на критику антикомунізму, і відповідно було створено сектор методологічних проблем контрпропаганди (керівник — В. Курганський). Це був період розпаду так званої «холодної війни», коли адміністрація Рейгана розпочала втілювати в життя проект «Істина», в якому Радянський Союз був представлений як «імперія зла». В період «розрядки» це протистояння набуло інших форм: почали говорити про загальнолюдські цінності, про те, що ми всі живемо на одній планеті, що слід зупинити гонитву ядерних озброєнь тощо. За часів М. Горбачова в працях відділу термін «буржуазна філософія» почали замінювати на термін «немарксистська» або «західна філософія». Таким чином, «критики задля критики» ставало дедалі менше, а в публікаціях віддавали належне тому, що було зроблено в зарубіжній філософії. Як приклад можна назвати монографії Н. Поліщук «Плюралізм і сучасна буржуазна філософія: Світоглядний аспект» (1985), В. Ляха «Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии» (1986), Л. Ситніченко «Человеческое общение в интерпретации современной западной философии» (1990), працю С. Кошарного «Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль)» (1992) та ін.

Після здобуття Україною незалежності відділ отримав назву «Відділ історії зарубіжної філософії» виходячи з того, що слід розширювати тематику історико-філософських досліджень. У відділі з'явилися два сектори: сектор англо-американської філософії (кер. В. Лях) і сектор західноєвропейської філософії (кер. А. Гордієнко). В цей час виходять такі праці: «История философии и культура» (за ред. А. Гордієнка, К., 1991), «Социальная перспектива (филос.-методол. анализ современ. зарубиж. концепций)» (за ред. А. Гордієнка,

К., 1992), «Реконструкція світоглядних парадигм (нові тенденції в західній філософії)» (за ред. В. Ляха, К., 1995).

У цей період також стало зрозуміло, що слід надати українському читачеві можливість ознайомитися з іноземними філософськими концепціями через переклади. Так, у часописі «Філософська і соціологічна думка» (1992, № 1–3) було подано переклад праці Е. Фрома «Психоаналіз і дзен-буддизм» (пер. В. Ляха, В. Курганського) з передмовою В. Ляха «Психоаналіз як мистецтво бути». В журналі «Філософські студії» за 1993 рік було опубліковано переклад праці Ф. Ферраротті «Zeitgeist наприкінці двадцятого століття» (пер. В. Ляха). Того ж року вийшов друком виконаний В. Ляхом переклад з англійської фрагмента з відомої книги керівника Інституту інформаційного суспільства (Японія) Й. Масуда «Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство» під назвою «Комп'ютопія» (Філософська і соціологічна Думка, 1993, № 6). 1994 року в журналі «Генеза: філософія, історія, політологія» було надруковано переклад уривка з праці Д. Лайона «Інформація, ідеологія і утопія» (пер. В. Ляха). 1995 року опубліковано переклади кількох праць зарубіжних філософів: Й. Масуда «Гіпотеза про генезис Homo intelligent» (пер. В. Ляха, «Генеза», 1995, № 1(3)), О. Тофлера «Політичний мавзолей» (пер. В. Ляха, «Філософські Студії»: спецвипуск журналу «Генеза», 1995). Ці переклади мали на меті привернути увагу спільноти до пов'язаних із переходом розвинених країн світу до інформаційного суспільства тенденцій.

Тоді ж виникла ідея зробити дві збірки перекладів, в одній з яких мали бути репрезентовані течії і напрямки західної філософії, а в іншій — праці філософів соціального спрямування. Відповідно, 1996 року вийшли друком «Сучасна зарубіжна філософія: течії і напрями: Хрестоматія» (упоряд. В. Лях, В. Пазенок, К., 1996), а також «Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія» (упоряд. В. Лях, К., 1996). Також одним із перших у вітчизняній філософській літературі осмислень комунікативного повороту в сучасній філософії стала праця Л. Ситніченко «Першоджерела комунікативної філософії» (К., 1996), в якій побачили світ україномовні переклади творів К.-О. Апеля, О.Ф. Больнова, М. Бубера, Ю. Габермаса, М. Риделя, К. Ясперса.

Наступним кроком у цій роботі співробітників відділу з першоджерелами стали переклади окремих праць зарубіжних філософів. Ідеться насамперед про праці видатних представників німецької, французької та англо-американської філософської думки. В плані осмислення місця філософії в сучасному світі та можливих її трансформацій важливе значення мав переклад збірника праць видатних філософів ХХ сторіччя під назвою «Після філософії: кінець чи трансформація?» (за ред. В. Ляха, К., 2000). У книзі йшлося як про можливість існування самої філософії, так і щодо її майбутніх іпостасей. Вражає сам добір авторів для цієї книги: Апель, Деріда, Фуко, Гадамер, Габермас, Ліотар, Рікер, Рорті, Тейлор та ін. Своєрідним продовженням цієї тематики є переклад праць Ю. Габермаса «Філософський

дискурс Модерну» (К., 2001), К.-О. Апеля «Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі» (К., 2009), Ю. Габермаса «Постметафізичне мислення» (К., 2011), Ю. Габермаса «До реконструкції історичного матеріалізму» (К., 2014), які було зроблено В. Купліним. У цих працях наголошено на необхідності конституювання нової філософської парадигми — парадигми мови, яка надаватиме нові підходи, погляди і способи розв'язання успадкованих від доби Модерн проблем ідентичності, індивідуальності, нового ставлення до традиції, релігії, перспектив можливого майбутнього.

Важливим внеском в осмислення досягнень сучасної німецької соціальної та політичної філософії стали переклади Л. Ситніченко виданих 1998 року виступів в Україні відомого німецького філософа О. Гьофе, які вийшли під назвою «Вибрані статті» (К., 1998), а також найбільш значущих праць О. Гьофе «Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу» (К., 2003) та «Демократія в епоху глобалізації» (К., 2002). В означених працях йдеться не лише про пошуки нового політичного «проекту сучасності», фундаментальної політичної антропології та філософії справедливості, а й про щире намагання О. Гьофе зрозуміти та теоретично досягнути в контексті прав людини складні та суперечливі процеси, пов'язані з демократизацією українського суспільства. Адже саме відповідям на запитання про такий проблематичний сьогодні універсальний сенс європейських принципів свободи і справедливості, а також застереженням проти моральних повчань та безпосереднього втручання філософії в життя і було присвячено як виступи О. Гьофе в Україні, так і його праці «Розум і право» та «Демократія в епоху глобалізації».

Значна частина зарубіжних першоджерел стала доступною для філософського загалу завдяки перекладам з французької. Це, зокрема, такі праці: Ж.-П. Сартр «Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології» (пер. В. Ляха, П. Тарашука, К., 2001), Р. Каюа «Людина та сакральне» (пер. А. Усик, за ред. В. Ляха, К., 2003), І. Лепп «Християнська філософія екзистенції» (пер. В. Ляха, О. Марштупенко, К., 2004). У плані дослідження філософської спадщини Ж.-П. Сартра має неабияке значення переклад праці Т. Андерсона «Дві етики Сартра: від автентичності до інтегрального гуманізму» (пер. В. Ляха), яку було опубліковано в журналі «Мультиверсум» у 2013–2015 роках.

Окремо заслуговують на увагу переклади, які ознайомлюють читача з останніми працями французьких філософів. Звичайно, сучасна французька філософія є різноманітною, в ній можна виокремити певні напрямки — політичну філософію, аналітичну філософію, соціальну філософію, історію філософії, тому ми намагалися подати різні підходи. Назвемо тільки три книги, репрезентативні для сучасної французької аналітичної філософії, політичної філософії й філософії культури та історії філософії. Перший напрямок репрезентує праця В. Декомба «Інституції сенсу» (пер., післямова, примітки О. Йосипенко, К., 2007), другий — книга М. Крепона «Європейські

іншості» (пер., післямова, примітки О. Йосипенко, К., 2011), третій — дослідження П. Адо «Покривало Ізиди» (пер., післямова та примітки О. Йосипенко, К., 2016). Остання книга є цінною своїм методологічним потенціалом, адже пропонує історикові філософії контекстуалізувати філософські дискурси (тексти, формули, афоризми) у «формах життя», які є переплетінням інтелектуальних традицій, історичних чинників, освітніх стандартів та інституційних механізмів функціонування знання та які визначають сенс і значення філософських висловлювань.

Отже, ця робота, пов'язана з перекладами праць західних філософів світового рівня, є важливою частиною здобутків відділу історії зарубіжної філософії. Зрозуміло, що саме такий вибір матеріалу для досліджень, осмислення і критичний аналіз порушених у зарубіжній філософії проблем дав співробітникам відділу змогу видавати монографії високого теоретичного рівня.

З 1996 по 1999 рік відділ історії зарубіжної філософії очолював член-кореспондент НАН України В. Пазенок, який підтримав характерну для співробітників відділу тенденцію щодо осмислення та аналізу праць західних дослідників у контексті проблем і викликів сьогодення. В цей період були підготовлені і вийшли друком такі колективні монографії: «Історія філософії: досвід теоретичної саморефлексії» (за ред. В. Пазенка, В. Ляха, вип. 1, К., 1998), «Суспільство на порозі XXI століття: філософське осмислення плінного світу» (за ред. В. Пазенка, К., 1999), «Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія» (за ред. В. Ляха, К., 1999), «Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи» (за ред. В. Пазенка, К., 2001).

З 1999 року і до сьогодні відділ очолює д-р філос. наук, проф. В. Лях. Під його керівництвом було виконано низку актуальних історико-філософських тем. На їх основі опубліковано колективні та індивідуальні монографії, зокрема, такі: «Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії» (відп. ред. В. Лях, К., 2001), «Свобода: сучасні виміри та альтернативи» (відп. ред. В. Пазенок, В. Лях, К., 2004), «Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі» (відп. ред. В. Лях, К., 2009), «Філософські дискурси раціональності» (відп. ред. В. Лях, К., 2010), «Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства» (відп. ред. В. Пазенок, В. Лях, К., 2013); «Обґрунтування цінностей: сучасні філософські дискурси» (відп. ред. В. Лях, К., 2016). Також було видано низку індивідуальних монографій: К. Райда «Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення» (1998), О. Йосипенко «Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ — початку ХХІ століть» (К., 2012), С. Шевченко «Автентичність людського буття у філософії екзистенціалізму» (К., 2012).

У 2006 році при відділі за ініціативою В. Ляха було створено сектор історії східної філософії, який очолив канд. філос. наук О. Ярош. Науковці сектору, будучи обізнаними зі східними мовами (санскрит, японська, китайська, палі, іврит та деякі інші), започаткували на професійних засадах

вивчення головних напрямків стародавньої, середньовічної та новітньої східної філософії. Нині до складу сектору належать шість наукових співробітників, які встановили контакти зі своїми зарубіжними колегами. На базі сектору регулярно проводяться семінари дослідників східних філософій, ведеться підготовка аспірантів та здобувачів. Проблемне поле досліджень сектору охоплює основні філософські традиції Сходу, починаючи від давньоіндійської філософії й закінчуючи сучасними філософськими течіями у країнах Сходу. Тематика досліджень сектору включає проблематику визначення змісту, характеру й особливостей розвитку філософії на Сході; вивчення онтологічних, гносеологічних, антропологічних та етичних аспектів східних філософій; дослідження контактів і діалогу між філософськими традиціями Сходу і Заходу.

За час існування сектору співробітниками підготовлено значну кількість публікацій у вигляді статей, збірників та колективних і індивідуальних монографій. Зокрема, видано дві індивідуальні монографії: Ю. Завгородній «Рецепція індійської філософії в Україні: 1840-ві — 1930-ті роки. Лінія Вед» (К., 2013); А. Стрелкова «Буддизм: філософія порожнечі» (К., 2015), які стали підставою для захисту авторами докторських дисертацій.

Співробітники відділу історії зарубіжної філософії здійснюють наукове керівництво і консультування кандидатських та докторських дисертацій зі спеціальності 09.00.05 — історія філософії, викладають у вишах Києва (Київському Національному університеті ім. Тараса Шевченка, Національному університеті «Києво-Могилянська академія», Вищій школі філософії Інституту філософії НАН України, Національному авіаційному університеті, Київському державному інституті театрального мистецтва ім. І.К. Карпенка-Карого, Національному педагогічному університеті ім. М. Драгоманова, Київському університеті туризму, економіки та права і в Академії муніципального управління).

Відділ займається виданням фахового з філософських дисциплін альманаху «Мультіверсум» (заснований у 1998 році, головний редактор В. Лях). З часу його заснування було видано більш як 150 випусків. Також співробітниками відділу К. Райдою і С. Шевченком 2013 року організовано видання болгарсько-українських спецвипусків філософського журналу «Ідеї», а 2014-го — видання українсько-чеських спецвипусків чеського часопису «Ауспіції». Співробітники відділу активно співпрацюють з видавництвами та науковими часописами («Філософська думка», «Практична філософія», «Філософські обрії» (Полтавського педагогічного держуніверситету), «Трибуна» (Товариства «Знання» України), «Нова парадигма», «Вища освіта України», «Психологія і суспільство», «Політика і час», «Наукові записки КУТЕП», Наукові записки Національного університету «Острозька академія»).

Відділ має наукові контакти із зарубіжними науковими установами. Плідними та багаторічними є зв'язки з філософськими факультетами провідних університетів Німеччини — Рурського та Тюбінгенського. Саме там

перебувала на науковому стажуванні Л. Ситніченко, яка стала як перекладачем, так і науковим редактором перекладів праць таких провідних німецьких філософів, як О. Ґофе та Б. Вальденфельс. Важливим внеском до поглиблення німецько-українських філософських взаємин стали її виступи на методологічних семінарах та засіданнях кафедр політичної (м. Тюбінген) та практичної (м. Бохум) філософії, а також безпосередня та активна участь в організації виступів наших видатних німецьких колег в Україні. Особливого сенсу за умов сучасного інтересу німецьких інтелектуалів до суспільно-політичних та культурних процесів в Україні набуває співпраця нашої колеги з факультетом слов'янських мов університету м. Тюбінген.

Плідними та багатогранними є зв'язки науковців відділу з науковими установами Франції. Зокрема, О. Йосипенко неодноразово стажувалася за стипендією Дидро у Домі наук про людину та в Національному центрі книги у Парижі. Під час перебування у Парижі вона працювала у бібліотеках Дому наук про людину, св. Женев'єви та Франсуа Мітерана, брала участь у семінарах, конференціях, робочих зустрічах, присвячених проблемам історії ідей, історії філософії, філософії мови та методології дослідження в соціальних науках. З метою обміну науковими ідеями та публікаціями нею налагоджено контакти з В. Декомбом, професором *Школи вищих студій*; М. Крепоном, професором *Вищої нормальної школи*; С. Бранкою-Розоф, професором соціолінгвістики Університету *Париж III*; Л. Пенто, керівником досліджень *Центру європейської соціології при Національному центрі наукових досліджень*; а також встановлено контакти з Ф. Ворсом, керівником Національного центру наукових досліджень *Вищої нормальної школи*; професорами *Школи вищих студій в галузі соціальних наук* Ф. Урфаліно, Б. Карсенті, П. Буре, П. Анжелем, а також К. Тьєрселен, очільницею кафедри метафізики та філософії пізнання у *Колеж де Франс*. О. Йосипенко була також співорганізатором міжнародної наукової конференції «Персональна та соціальна автономія» за участі французьких філософів В. Декомба, С. Мішона, Б. Гнасуни (2008) та організатором міжнародної конференції «Інклюзивна концепція європейської ідентичності» за участі французького філософа М. Крепона (2011).

Подальший розвиток історико-філософської тематики відділ вбачає в розширенні кола проблем, які потребують розгляду в контексті їх еволюції, парадигмальних змін та трансформацій, розширенні міжнародних контактів, виходу наших публікацій на міжнародну арену. Для цього вже існують певні передумови. Співробітники відділу вважають, що лише такий підхід дасть змогу знайти адекватні відповіді на виклики сьогодення.

Лях, Віталій — доктор філософських наук, завідувач відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — актуальні аспекти зарубіжної філософії, зокрема екзистенціальної філософії та неофрейдизму, проблеми постіндустріального та інформаційного суспільства, пошук нових типів раціональності.

*Володимир
Фадєєв*

ВІДДІЛ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ ЕТНОСУ ТА НАЦІЇ: актуальні проблеми крізь призму міждисциплінарного підходу

В Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України активно проводяться дослідження етнічних і національних процесів. Ця сфера досліджень має міждисциплінарний характер, поєднуючи творчі добробки різних соціальних дисциплін, що в той чи той спосіб заторкують етнічну проблематику: соціальної філософії, етнології, історії, соціології, політології тощо. Впродовж тривалого часу дослідження етнічності здійснювали у відділі соціальної філософії, де в 1990-ті роки існував сектор філософії і соціології етносу та нації (згодом група дослідників) під керівництвом канд. філос. наук Б. Попова. За час існування сектору в ньому виконували планові теми з цієї проблематики, результати яких було відображено у численних статтях та кількох колективних монографіях.

В травні 2005 року на основі цієї групи науковців було створено сектор (з 2010 року — відділ) філософських проблем етносу і нації з метою дослідження теоретичних аспектів етнічних і національних процесів. Керівником цього наукового підрозділу було обрано канд. філос. наук В. Фадєєва. До складу групи дослідників увійшли: канд. філос. наук В. Багінський, пров. інж. Т. Гук, д-р філос. наук, проф. М. Мокляк, д-р соціол. наук, проф. О. Нельга, канд. філос. наук, Г. Носова, канд. філос. наук Б. Попов. Головним напрямком роботи співробітників стали розроблення нового та вдосконалення наявного теоретико-методологічного інструментарію

вивчення етнічності. Співробітники відділу працювали над темами, пов'язаними з різними соціально-філософськими і загальнотеоретичними проблемами дослідження етнічних і національних процесів, з порівняльним аналізом підходів щодо їх вивчення, розроблених вітчизняними та зарубіжними дослідниками. Міждисциплінарний характер роботи науковців дістав вираження у реалізації кількох планових тем відділу та низки проектів за цільовою тематикою.

Першою науково-дослідницькою роботою, реалізованою співробітниками підрозділу, стало дослідження за темою «Національні, соціально-політичні та культурні практики за умов глобалізації» (2005–2006), що було розпочато ще у відділі соціальної філософії. Метою роботи був систематизований аналіз впливу глобалізаційних перетворень на соціокультурні, соціально-політичні та національні практики, їхні безпосередні та опосередковані наслідки, а також філософсько-методологічні засади розв'язання соціальних і політичних проблем у сучасному світі. В процесі його здійснення було реконструйовано еволюцію теорії соціальної практики і знайдено, враховуючи актуальний етап її розвитку, «точки дотику» між підходами щодо концептуалізації соціальної практики та наявними соціально-політичними і культурними змінами.

Наступні науково-дослідницькі роботи відділу розвивали обраний напрямок дослідження, роблячи наголоси на окремих питаннях, пов'язаних з вивченням етнічних і національних процесів. Зокрема, в темі «Національна ідентичність пізньомодерної доби: соціальні стереотипи та стратегії ідентифікації» (2006–2009) увагу дослідників було зосереджено на аналізі фундаментальних характеристик пізнього модерну та його впливу на національну ідентичність, а також на способах розв'язання проблем, викликаних принциповими змінами умов її формування. Спроби вдосконалити наявний теоретико-методологічний інструментарій дослідження етнічності було здійснено в темах «Етнічність у структурі соціокультурних відмінностей» (2009–2012) та «Етнічний вимір соціокультурних перетворень» (2012–2015). Пропонований в рамках цих робіт підхід виходить з того, що етнічна приналежність є однією з багатьох форм соціокультурної ідентифікації та диференціації, що, актуалізуючись за певних умов, відіграє роль організаційної оболонки при налагодженні специфічної (етнічної) форми соціального зв'язку. Таким чином, дослідницьку увагу було зосереджено на процесах актуалізації етнічності в певному соціокультурному середовищі. На відміну від поширених сьогодні досліджень національної ідентичності, що займаються частогусто соціально-психологічними та ідеологічними питаннями, в дослідженнях відділу значно більший наголос робили на вивченні соціальної структури та чинників, що впливають власне на процеси ідентифікації.

Крім виконання планових науково-дослідницьких тем, у відділі проводили дослідження за цільовою тематикою: «Прогнози соціокультурного розвитку українського суспільства в контексті глобалізації» (2008), «Цін-

нісно-нормативні засади регулювання міграційних процесів: українські перспективи і європейський досвід» (2009), «Форми соціальної інтеграції за умов структурних перетворень в Україні» (2010). Також співробітники відділу беруть участь у підготовці аналітичних матеріалів та експертних висновків для органів державної влади.

У червні 2016 року відділ поповнили нові науковці, що помітно посилило його науково-дослідницький потенціал. До відділу приєдналися канд. філос. наук С. Грабовський, д-р філос. наук М. Кисельов, канд. філос. наук В. Куплін. Зараз відділ працює над новою плановою темою «Соціокультурні засади осмислення етнічних процесів», присвяченою дослідженню впливу соціальних і культурних чинників на сприйняття, оцінювання та концептуалізацію етнічності в різних історичних і соціальних контекстах. Співробітники відділу ведуть активну викладацьку діяльність, беруть участь у проведенні конференцій, круглих столів та інших наукових заходів.

Головні публікації співробітників відділу: *Нація серед націй: смисли і значення* (К., 1999), *Етносоціальні трансформації в Україні* (К., 2003), *Національні ідеї та соціальні трансформації в Україні* (К., 2005), *Соціальні практики в глобальному вимірі* (К., 2008), *Фадеєв В.Б. Соціокультурні тренди та українські перспективи* (К., 2009), *Носова Г.Ю. Невизначеність соціального процесу: навколо ідентичності* (К., 2016), *Етнічний вимір соціокультурних перетворень* (К., 2016).

Фадеєв, Володимир — кандидат філософських наук, завідувач відділу філософських проблем етносу та нації Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди. *Сфера наукових інтересів* — філософія етносу.

*Олег
Кисельов*

«НА ПЕРИФЕРІЇ»: науковий атеїзм у структурі Інституту філософії

За сімдесят років в Інституті філософії сталося багато змін: одні пов'язані з приходом нових директорів, інші — з крахом соціалістичного устрою та здобуттям Україною незалежності. Зазвичай, коли говорять про історію певної установи, то йдеться про здобутки, мейнстримові процеси та тренди, а остеронь залишаються периферія та маргінали. А проте для цілісного розуміння історії Інституту варто говорити також про функціонування таких відділів, як відділи філософських проблем пролетарського інтернаціоналізму та дружби народів, наукового комунізму та наукового атеїзму. Ми згадуємо ці відділи в одному шереху лише через те, що, згідно з опублікованими інтерв'ю С.Горського [Горский, 2014: с. 100, 105, 128] та С. Кримського [Крымский, 2012: с. 105–196], вони не визначали обличчя Інституту. У цій статті ми ставимо собі за мету окреслити та схарактеризувати діяльність відділу наукового атеїзму Інституту філософії.

У структурі Інституту науковий атеїзм мав різний статус: існував у вигляді одного відділу, двох відділів (один з них знаходився в Івано-Франківську), сектору та відділу. Цілком зрозуміло, що відділ в Івано-Франківську був слабо інтегрований до інститутського життя внаслідок своєї географічної віддаленості. А от якою мірою київський відділ наукового атеїзму (у 1984–1991 роках — спочатку сектор теоретичних проблем наукового атеїзму, потім сектор світоглядних проблем релігії та атеїзму) був включений до життя Інституту? Ми спробуємо

© О. КИСЕЛЬОВ,
2016

дати відповідь на це питання, зосередившись — через наш особистий інтерес — переважно на 1980-х роках.

У Радянському Союзі науковий атеїзм інституціалізувався за часів хрущовської відлиги, яку, крім решти, характеризував сплеск антирелігійної пропаганди. Фактично дві постанови ЦК КПРС 1954 року «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи щодо її поліпшення» та «Про помилки у веденні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» стали відправною точкою для розвитку як антирелігійної кампанії, так і конституювання наукового атеїзму. З видання цих постанов термін «науковий атеїзм» широко вживають, а в СРСР починають відкривати установи та підрозділи науково-атеїстичного характеру. Зокрема, першу в Радянському Союзі кафедру такого профілю було відкрито в Київському державному університеті ім. Т.Г. Шевченка 1959 року, вона мала назву «кафедра історії та теорії атеїзму», а у Львівському університеті та Київському педагогічному інституті кафедри наукового атеїзму було відкрито 1964 року. Відділ наукового атеїзму Інституту філософії було засновано раніше за названі кафедри, власне через 11 років після заснування Інституту — 1957 року. Відділ очолювали відомі дослідники релігії та теоретики атеїзму: Арсен Аветисянович Аветисян, Анатолій Олександрович Єришев, Олексій Семенович Онищенко, Євграф Каленикович Дулуман, Борис Олександрович Лобовик і Анатолій Миколайович Колодний.

У 1980-х роках відділ наукового атеїзму Інституту посідав важливе місце у науково-атеїстичній структурі радянської України, навіть після заснування Київської (згодом — Міжреспубліканської) філії Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС 1978 року. Наприклад, співробітники цієї філії не мали власної спеціалізованої вченої ради, вони, як правило, захищали дисертації у спецраді Інституту філософії. Про самодостатність інститутського відділу говорить також той факт, що 1981 року його співробітники могли собі дозволити обговорювати питання, чи кооперуватися у своєму дослідженні атеїстичного виховання київських шкіл із колегами з філії Інституту наукового атеїзму чи ні [Архів, 1981: Арк. 116–117]. Згідно з протоколами засідання відділу, його співробітники повинні були співпрацювати з усіма науково-атеїстичними підрозділами, а також міськими та республіканськими партійними організаціями. Останнім атеїсти Інституту з різноманітних питань писали рекомендації, пропозиції, доповідні записки тощо. Зокрема, 1981 року відділ підготував доповідну записку ГК КПУ «Про стан та ефективність атеїстичної роботи у школах м. Києва» на основі дослідження, проведеного у 200 з 252 шкіл міста [Архів, 1981: Арк. 89], а 1982 року — Рекомендації Комісії по радянським традиціям, святам та обрядам при Раді Міністрів УРСР щодо проведення обрядів «Одруження», «Народини», «Похорони» [Архів, 1982: Арк. 88–91]. Співробітники відділу читали пропагандистські лекції, писали публіцистичні статті до радянських газет, а також видавали значну кількість науково-популярних брошур для пересічних радянських громадян (хоча, насправді, рівень теоретизування у цих брошурах відповідає приблизно рівневі студента 2–3-го курсу гуманітарного факультету).

Звісно, що таку роботу «для ЦК» [Горский, 2014: с. 100; Крымский 2012: с. 179] проводили паралельно з виконанням науково-дослідних тем, які сам відділ розглядав як пріоритетний напрямок роботи. У протоколах відділу можна неодноразово знайти зауваження до когось із співробітників щодо його/її надто активного захоплення пропагандистською роботою за рахунок виконання планової теми [Архів, 1982: Арк. 14].

Але щоб зрозуміти уже сформоване мікросередовище наукових атеїстів, варто згадати про те, як обирали спеціалізацію «науковий атеїзм» на філософському факультеті Київського університету. Старші колеги неодноразово свідчили¹, що на спеціалізацію «науковий атеїзм» йшли найслабші студенти, студенти, які погано чи гірше тямали у філософії. А. Єрмоленко у розмові з автором цієї статті² зауважив, що за радянських часів на науковий атеїзм, так само як і на науковий комунізм, йшли здебільшого прагматично налаштовані студенти, які мали на меті швидко зробити кар'єру у науковій чи партійній сферах.

В. Малахов пригадував, що у 1980-ті роки сектор наукового атеїзму разом із секторами з філософії культури та естетики увіходив до відділу філософських проблем соціалістичної культури, який очолював В. Іванов: «Вони трималися від нас відособлено. Естетики та культурологи фактично утворювали один колектив, а «релігієзнавці» трималися окремо. На загальних засіданнях відділу чи семінарах доповіді Іванова обговорювали методологи та естетики, а атеїсти мали свої проблеми. Вже у той час вони трансформувалися з атеїстів у релігієзнавців — у них більш об'ємне бачення релігії почало виникати» [Інтерв'ю з В.А. Малаховим, 2016].

Про слабку інтеграцію фахівців з наукового атеїзму до філософської спільноти, зокрема і в Інституті філософії, говорить ще й той факт, що вони майже не публікувалися в інститутському журналі «Філософська думка». Винятками є лише рецензії, а статті з атеїстичної проблематики, що виходили у журналі впродовж 1980 — 1990 років, переважно були написані тими, хто збирався захищати дисертацію у спецраді Інституту за спеціальністю 09.00.06 — науковий атеїзм³. Співробітники відділу віддавали перевагу публікаціям у міжвідомчому збірнику «Питання атеїзму» та журналі «Людина і світ». Незважаючи на це, П. Йолон в інтерв'ю авторові стверджує, що співробітники відділу наукового атеїзму були цілком органічною частиною інститутського колективу, не існувало будь-якої дискримінації щодо них чи з

¹ З-поміж зафіксованих таких свідчень можна назвати репліку Л.О. Филипович на круглому столі «Філософія та релігія в українській гуманітаристиці радянської доби», який проходив у межах конференції «Історико-філософські читання» (м. Київ, 27 листопада 2015 року)

² Розмова відбулася 03.11.2016 року.

³ 1984 року спеціальність було перейменовано на «науковий атеїзм, історія релігії та атеїзму», а з 1988 року вона мала назву «науковий атеїзм, релігія (історія і сучасність)» [Пронин, 2015: с. 348].

їхнього боку. На підтвердження цієї тези П. Йолон пригадує, що на початку 1970-х років О. Онищенко був секретарем партійної організації Інституту [Інтерв'ю з П.Ф. Йолоном, 2016].

Згідно з інтерв'ю П. Йолона, до приходу П. Копніна Інститут загалом був радше ідеологічною, ніж науково-дослідною установою. З 1962 року відбуваються реструктуризація установи, перебудова тематики науково-дослідної роботи та зміна морально-психологічної атмосфери стосунків між співробітниками. Ці трансформації також заторкнули відділ наукового атеїзму, який змінив тематику наукової роботи, концептуальний апарат, методи дослідження та почав вивчати «релігійну обстановку». Застосовуючи конкретно-соціологічні дослідження, колектив відділу отримував результати, що часто виходили за межі партійного бачення релігійної ситуації. Роботу відділу за керівництва А. Єришева та О. Онищенка П. Йолон характеризує не як науково-атеїстичну, а як релігієзнавчу [Інтерв'ю з П.Ф. Йолоном, 2016].

Оцінка П. Йолоном та В. Малаховим діяльності відділу наукового атеїзму як релігієзнавчої є радше певним перебільшенням, оскільки ні перший, ні другий не змогли назвати жодної вітчизняної праці з наукового атеїзму, які рекомендували читати у ті часи або ж читали особисто вони. Ознайомлення з протоколами відділу наукового атеїзму демонструє, що співробітники досліджували не лише релігійну ситуацію («релігійну обстановку»), але й стан атеїстичного виховання та розробляли рекомендації щодо підвищення його ефективності [Архів, 1983: Арк. 63–64]. Натомість ознайомлення з дослідженнями 1970-х і 1980-х років [Кисельов, 2015; Кисельов, 2016] дає нам змогу говорити про те, що праці було написано в дусі справжнього наукового атеїзму. Деякі праці можна схарактеризувати як досить серйозну філософію релігії [Лобовик, 1986], а інші — як критичну конфесіологію релігії [Православие, 1988]. Проте до релігієзнавства наукові атеїсти ставилися досить критично і насторожено, вважаючи його «буржуазною наукою». Хоча вже у 1980-х роках ми подибуємо кілька нейтральних згадок про релігієзнавство. Наприклад, у відгуку на автореферат докторської дисертації П. Яроцького Є. Дулуман пише, що результати дослідження «мають велике значення для низки суміжних сфер наукового знання — релігієзнавства, марксистсько-ленінської філософії, історії політичних вчень» [Архів, 1981: Арк. 31]. Насправді у 1980-х роках деякі радянські дослідники (П. Саух, Д. Угринович) розглядали релігієзнавство як структурний компонент наукового атеїзму. Проте можна сказати, що з цієї проблеми точилася дискусія (принаймні заочна). Ми знайшли критичну рецензію на статтю П. Сауха, в якій Б. Лобовик зокрема пише, що марксистське релігієзнавство «у системі атеїстичного знання є не частиною, що має свою сферу питань, а стороною, моментом дуже багатьох атеїстичних проблем, причому стороною, підпорядкованою головному у цих проблемах» [Архів, 1983: Арк. 103]. Зрозуміло, що головним стрижнем у науковому атеїзмі була критика викривленого розуміння людини та світу у релігіях та утвердження матеріалістичного світогляду.

У цьому контексті необхідно відзначити, що науково-атеїстичні розробки мали свою специфіку порівняно із сучасними релігієзнавчими дослідженнями. Це стосується не тільки негативної установки щодо релігії загалом та особливих її проявів зокрема, але й спрямованості досліджень на подолання релігійних пережитків. Наприклад, уже згадувані рекомендації щодо розробки радянської обрядовості робили не на порожньому місці, адже дослідження релігійного культу та розробка громадської обрядовості — ці дві сфери інтелектуальної діяльності за радянських часів були надзвичайно тісно пов'язані. При цьому перевагу явно надавали радянській обрядовості, оскільки остання мала атеїстичну функцію. На підтвердження цієї тези: з п'яти інститутських видань 1980-х років, присвячених обрядовості, лише в одному йдеться про релігійний культ, а в інших обґрунтовували нову радянську обрядовість.

Попри це у колективній монографії «Культура. Релігія. Атеїзм» (1991), яка, ймовірно, є останньою книгою з наукового атеїзму, виданою в Інституті філософії, дійсно можна побачити перехід від наукового атеїзму до релігієзнавства у сучасному розумінні. Зокрема, автори відходять від «ідеологічно упередженого підходу» та атеїстичного догматизму [Культура. Релігія. Атеїзм, 1991: с. 3]. У монографії ми зустрічаємо толерантне ставлення до релігійності, віруючих і церкви [Кисельов, 2015; Кисельов, 2016]. Проте ми вважаємо, що зміна ставлення до релігії була не стільки логічним розвитком марксистського релігієзнавства, скільки результатом зміни ідеологічної політики загалом. Трансформація у сприйнятті релігії пов'язана як зі змінами у суспільній свідомості (бачимо інтерес народних мас до релігії), так і зі змінами на рівні державної політики (лібералізацією державно-церковних відносин). Все це, у свою чергу, було пов'язано з горбачовською перебудовою. У межах сфери академічного вивчення релігії перебудова, на нашу думку, справила позитивний вплив, що виявлялось у «пом'якшенні» наукового атеїзму, в результаті чого виникли сприятливі умови для постання сучасного українського релігієзнавства.

Резюмуючи, необхідно сказати, що науково-атеїстична діяльність співробітників Інституту філософії мала подвійну спрямованість. З одного боку, ми знаходимо достатньо цікаві та досі евристично цінні дослідження релігії. Цей аспект ми можемо назвати *релігієзнавством*, незважаючи на обмежену методологію та негативну установку щодо релігії. З іншого боку, архівні матеріали свідчать, що відділ наукового атеїзму багато уваги приділяв практиці атеїстичної пропаганди, був залучений до діяльності партійних організацій. Цілком зрозуміло, що відділ навряд чи міг відмовитися від подібної діяльності, зважаючи на те, що існування самого наукового атеїзму в СРСР було інспіроване ЦК КПРС. Що ж стосується інтегрованості відділу/сектору наукового атеїзму до інститутського життя, то необхідно визнати наступне. Формально та інституційно науковий атеїзм був повноправною частиною інститутської структури. Проте через певну специфіку атеїстичної проблематики, яка часто виходила за рамки суто філософського дискурсу (про що свідчить наявність спеціалізованих періодичних видань), а також через ак-

тивну включеність співробітників відділу до партійно-ідеологічної роботи, науковий атеїзм не був помітною частиною життя Інституту.

ДЖЕРЕЛА

- Архів Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.* Отдел научного атеизма. Протоколы заседаний сотрудников отдела и документы к ним. Начато 6 января — окончено 18 декабря 1981 года. Оп.1. Спр.1395. 126 арк.
- Архів Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.* Отдел научного атеизма. Протоколы № 1 — 24. Начато 22 января — окончено 24 декабря 1982 года. Оп.1. Спр.1444. 120 арк.
- Архів Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.* Отдел научного атеизма. Протоколы № 1 — 31 заседаний сотрудников отдела и документы к ним. Начато 7 января — окончено 2 декабря 1983 года. Оп.1. Спр.1498. 183 арк.
- Интерв'ю з В.А.Малаховим і Т.О.Чайкою.* 23.08.2016. (Архів автора).
- Интерв'ю з П.Ф.Йолоном.* 08.11.2016. (Архів автора).
- Горский, В.С. (2014). *Я прожил счастливую жизнь* (Цикл интервью Т.А.Чайки). Київ: Издательский дом Дмитрия Бурого.
- Кисельов, О.С. (2016). Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебування. В: *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник.* Кн.2, 3. Львів: Логос. С. 43–51.
- Кисельов, О.С. (2015). Співвідношення релігії і культури в осмисленні українських дослідників радянської доби В: *Філософські діалоги'2015* : Збірник наукових праць. Вип.9–10: Філософія. Культура. Суспільство. Київ, с. 243–254.
- Крымский, С.Б., Чайка, Т.А. (2012). *Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь* (цикл интервью Т.А.Чайки). — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2012.
- Культура. Релігія. Атеїзм.* (1991). Отв. ред. А.Н.Колодний, Б.А.Лобовик. Київ: Наукова думка.
- Лобовик, Б.А. (1986). *Религиозное сознание и его особенности.* — Київ: Наукова думка.
- Православие и современность* (философско-социологический анализ) (1988). Отв. ред. Б.А. Лобовик. Київ: Наукова думка.
- Пронин, А.А. (2015). *История изучения российской эмиграции в диссертационных исследованиях 1980 — 2005 гг.* Ч.1. Монографія. Москва, Берлин: Директ-Медиа.

Oleg Kyselov

“On Periphery”: The Department of Scientific Atheism in the Structure of the Institute of Philosophy

The article deals with the activity of the department of scientific atheism based on archive materials and interviews with former employees. The author concludes that the department had two types of activity: 1) research, which, in spite of the limited methodology and negative reception of religion, we can call religious studies; 2) cooperation with the Communist Party organizations in the field of antireligious propaganda and atheistic education. Due to the specifics of its problematic the department of scientific atheism was only nominally integrated to the Institute of philosophy.

Keywords: scientific atheism, religious studies, study of religion, Institute of philosophy, perestroika

Кисельов, Олег — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, докторант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. *Сфера наукових інтересів* — історія та теорія релігієзнавства в Україні.

*Петро
Йолон*

ЗНАКОВА РОЛЬ ПАВЛА КОПНІНА В ПЕРЕЛОМНИЙ ПЕРІОД ДІЯЛЬНОСТІ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ (Стаття перша)

У своїй 70-річній історії Інститут філософії НАН України імені Г.С. Сковороди пройшов складний шлях наукового і науково-організаційного розвитку, який включає шерех важливих етапів якісних зрушень у структурній розбудові, в істотному розширенню та якісній зміні наукових напрямків дослідницької роботи, в професійному зростанні наукового колективу, у визріванні в його складі визначних особистостей вчених та громадських діячів. У підсумку все це ознаменувалося у справжньому визнанні науковим співтовариством його творчих здобутків, а широкою громадськістю — його великого внеску у справи національного відродження. Серед усіх послідовних етапів особливо виділяється за своєю специфічною сутністю та неординарністю наслідків той, відправна точка якого зосереджується на початку 1960-х років. Його відзначає те, що крім низки інших доленосних зрушень він започаткував стійку тенденцію до поступової деідеологізації філософських досліджень та формування атмосфери свободи наукової творчості, неминучим наслідком чого став рішучий перехід до актуальної науково-дослідницької проблематики, що відповідає об'єктивним процесам суспільно-історичного розвитку, практичним запитам людської життєдіяльності, реальним потребам науки і культури, а її розробку відзначає конструктивне ідейне завантаження.

Його також відзначає і те, що він відкрив належні можливості вдосконалення наукового мис-

лення у філософській сфері на ґрунті загальноновизнаних методологічних принципів та сприяв формуванню громадянських позицій у річищі історично виправданих цінностей. Фактично Інститут філософії із нав'язаного йому стану ідеологічного придатка перетворювався у своїй діяльності на справжню академічну наукову установу з потужним творчим потенціалом наукового колективу, що дає всі підстави назвати цей етап в історії його розвитку переломним періодом. В часовому вимірі його завершення умовно можна датувати початком 1970-х років, що загалом збігається з часом відходу у минуле так званої хрущовської відлиги. Процес був не простий, таїв у собі чималі ризики і впритул торкався особистої та фахової долі багатьох науковців. У тому, що він відбувся, вирішальну роль відіграв людський чинник.

Щоб адекватно зрозуміти і пояснити сутність переломного періоду, розкрити об'єктивно його зміст і значення для подальшого розвитку філософських наук в Інституті та в нашій країні загалом, необхідно звернутися до стану радянської філософської думки, в якому вона перебувала за часів створення нашої наукової установи й в наступні півтора десятиріччя її діяльності.

Зараз ні для кого не є секретом, що філософська думка, яка в ті часи панувала в Україні так само, як і в Радянському Союзі, в повному обсязі являла собою марксистсько-ленінську філософію, яка складалася з кількох філософських дисциплін і визначальним ядром якої був так званий діалектичний та історичний матеріалізм. Якщо в 1920-ті та на початку 1930-х років марксистсько-ленінська філософія ще містила у собі окремі оригінальні філософські роздуми, то в подальшому внаслідок політичних репресій і запровадження набору різного роду жорстких партійних заборон вона перетворилася шляхом спотворення ідеологічною редукцією на примітивну систему пустопорожнього говоріння, відірвану від реальної філософської проблематики і конструктивного наукового пошуку. Назвати таке утворення філософією можна лише в сполученні з належними означеннями типу «радянська філософія», або «офіційна філософія», або ще точніше — «філософія сталінського стибу».

Природу цього явища легко зрозуміти, ознайомившись з четвертим розділом короткого курсу історії ВКП(б), авторство якого приписували Йосипу Сталіну і який був «еталоном» філософського мислення на соціалістичному просторі, визначав зміст, форми розумування та соціальні функції радянської філософії, що однозначно й без будь-яких винятків базувалися на принципах так званого класового підходу, комуністичної партійності та нищівної зверхньої критики всього, що лежить поза марксизмом-ленінізмом. Такі вихідні методологічні принципи повністю унеможливлювали реалізацію якихось конструктивних творчих задумів, виключали будь-яке наукове новаторство і перетворювали марксистсько-ленінську філософію на концептуально замкнену та ідейно непроникну ідеологічну систему. Характерними рисами цієї системи були догматичність, ортодоксальність і начотництво. Висвітлення будь-якого питання, що претендувало на опублікування, на

визнання та лояльне до себе ставлення, обов'язково повинно було базуватися на постійному та повсюдному зверненні до канонізованих марксистсько-ленінських першоджерел, до офіційно схвалених партійних документів та публічних висловлювань партійних вождів, їх масованому цитуванні на правах беззастережних аргументів легітимного доказу.

З дотриманням усіх цих умов і засад формулювали дослідницьку тематику та складали видавничі плани академічних філософських установ і філософських кафедр вишів, формували програми викладання філософських дисциплін та кандидатських іспитів з філософії. Щоб переконатися в тому, як усе це виглядало на практиці, достатньо звернутися до архівів Інституту філософії АН УРСР кінця 1940 — 1950-х років, який не становив винятку у цій практиці, і переглянути плани його наукової роботи та видавничої діяльності. З початку заснування в Інституті діяли чотири науково-дослідницькі підрозділи: відділ діалектичного матеріалізму, відділ історичного матеріалізму, відділ філософських питань природознавства, відділ філософської та суспільно-політичної думки на Україні, а трохи згодом до них були додані відділ марксистсько-ленінської естетики і відділ наукового атеїзму. Зразу впадає в очі: їхні науково-дослідницькі плани в ті часи були вщент заповнені кон'юнктурними, партійно-ідеологічними темами, які, до речі, як правило, ніколи не завершували і не могли завершити, бо їх постійно замінювали іншими синхронно потоку партійних подій типу з'їздів, пленумів, знаменних дат, виступів вождів і відповідним змінам політичної кон'юнктури. Навіть тематика відділу філософських питань природознавства була спрямована на критику в ленінському дусі і таврування новітніх фундаментальних наукових теорій та епохальних досягнень в галузі математики, фізики та біології.

Риси кон'юнктурності та ідеологічної тенденційності були повною мірою притаманні всім публікаціям, що претендували нібито на науковість, і особливо рельєфно проступали в підручниках вишівських філософських курсів. Та й кількість цих публікацій в Україні була незначною за повної відсутності солідних видань. Стосовно нашого Інституту про це свідчить хронологічний Бібліографічний довідник, затверджений до видання наприкінці 1990-х років. Бо не було ні можливостей, ні стимулів щось значиме видавати, натомість існували великі ризики написати щось «не те» і стати «ворогом народу». Навіть для захисту дисертацій на здобуття ступеня кандидата і доктора наук не потрібно було мати жодної публікації, достатньо було підготувати текст, що відповідав заданим канонам та ідеологічним приписам, видати та розіслати за наперед визначеними адресами автореферат після неодмінного отримання на це дозволу цензурного органу Головліту і ретельної перевірки в партійних органах.

Прямою політичною функцією радянської філософії сталінського штибу було знаходити теоретичне обґрунтування та ідеологічне виправдання економічної, соціальної, культурної і гуманітарної політики правлячого ре-

жиму, а також здійснювати ідеалізацію наявної і міфологізацію минулої соціальної реальності. Їй були властиві в повному розумінні кон'юнктурність та апологетичність, прагнення підігнати реальні події, процеси і факти під задалегідь визначені ідеологічні схеми та політичні гасла або затаврувати й відкинути все, що відкривало інші соціальні, культурні і наукові перспективи як щось шкідливе і вороже. Офіційна філософія мала надавати псевдонаукове теоретичне прикриття вадам і деструктивним практикам тоталітарного суспільства, що постало внаслідок реалізації комуністичного проєкту, бути ідеологічним обґрунтуванням та виправданням партійно-державної політики в усіх сферах суспільного життя. З неї робили один із заслонів проти неприйнятних для режиму як зовнішніх, так і внутрішніх ідейних впливів у будь-якій сфері діяльності — в економічному, соціальному та громадсько-політичному житті, в культурі, науці, що так чи так слугувало справі «промивання мізків». Щодо наукового пізнання та духовної культури марксистсько-ленінську філософію тлумачили як єдино наукову універсальну методологію, нетерпиму до будь-яких інших філософських підходів, формально-логічних та естетичних способів мислення, що ставало справжнім гальмом на шляху розвитку науки і автентичного мистецтва в усіх його різновидах.

Понад те, з неї штучно робили таку собі псевдонаукову світоглядну підставу для ідеологічного диктату, а подеколи і для зведення особистих рахунків з опонентами в сфері інтелектуальної діяльності. Добре відомі випадки, коли в науці марксистсько-ленінську філософію використовували для безапеляційної критики і відкидання наукових новацій тільки тому, що вони де-факто перекреслювали недолугий доробок окремих високопоставлених маститих функціонерів від науки, як це мало місце, зокрема, у добре відомому випадку із засновником псевдонаукового напрямку в біології академіком АН СРСР Т.Д. Лисенком. Що собою являє марксистсько-ленінська філософія в цій іпостасі, можна переконатися, ознайомившись хоча б з підготовленими в Інституті філософії АН УРСР А.А. Рубашевським монографіями, які в 1950-х роках були удостоєні Ленінської премії, — «Философское значение теоретического наследства И.В. Мичурина» (М.: Госполитиздат, 1949), «Філософське значення теоретичної спадщини І.В.Мічуріна» (К.: Держполітвидав УРСР, 1950) та «Діалектичний матеріалізм — основа мічурінської біології» (К.: Вид-во АН УРСР, 1951), які на догоду лисенківщині возвеличують таку собі нічим особливим не примітну так звану мічурінську агробіологію і на шкоду біологічній науці містять брутальну критику генетики як такої, фактично спрямовану на її знищення.

Таку саму роль у той час відігравав опущений до філософського невігластва діалектичний матеріалізм у фізиці стосовно квантової теорії, спеціальної і загальної теорії відносності, в хімії — стосовно резонансної теорії електронної будови хімічних сполук, в математиці — стосовно математичної логіки і логіки взагалі, яку 1949 року було вилучено з навчальних програм, інформатики та кібернетики, в мовознавстві — стосовно структурної

лінгвістики, в мистецтвознавстві — стосовно нетрадиційних напрямків у культурології та щодо інших наук і наукових теорій. Поза будь-яким сумнівом, радянська філософія такого гатунку не викликала і не могла викликати поважного до себе ставлення з боку творчо мислячої інтелігенції, особливо в сфері точних наук. Мені особисто випало в цьому переконатися на власному досвіді.

В 1960-х і на початку 1970-х років, читаючи курс лекцій з філософії для пошуковців наукових ступенів у багатьох академічних інститутах науково-природничого і технічного профілю, а також на деяких провідних київських заводах, тобто для фахівців, які вже вивчали марксистсько-ленінську філософію у вишах в річищі офіційно діючих програм, доводилося кожен раз починати роботу з відповіді на одне й те ж запитання аудиторії: а для чого нам потрібна взагалі ця філософія? Доводилося пояснювати і на конкретному матеріалі доводити, що є інша філософія, яка акумулювала в собі всесвітній історичний досвід наукового пізнання та соціальної практики і є важливим інструментом для вироблення культури наукового мислення. Оволодіння такою філософією є необхідним компонентом підготовки до наукової діяльності. І тільки з часом, працюючи з аудиторією за своєю власною, неофіційною програмою, вдавалося досягти, щоб у слухачів з'явилися непідробна зацікавленість і живий інтерес до філософської проблематики.

Цілком зрозуміло, що за таких умов філософське життя в нашій республіці закономірно було досить млявим. Не проводили ніяких більш-менш значущих науково-теоретичних форумів за актуальною філософською проблематикою, не було практики наукового співробітництва вчених філософського профілю з вітчизняними вченими в галузі природничих і конкретних суспільствознавчих наук, не кажучи вже про повну відсутність творчих зв'язків із зарубіжними колегами-філософами. Не робили публічних презентацій фундаментальних філософських видань, об'ємну колективну працю з історії суспільно-політичної та філософської думки в Україні, яку готували впродовж багатьох років, так і не було видано, Інститут філософії не мав навіть свого власного філософського наукового журналу тощо. Натомість систематично відбувалися республіканські, обласні або міські ідеологічні наради суспільствознавців з філософами включно, ініціаторами скликання яких були партійні органи і на яких вислуховували відповідні повчання, давали інструктаж, що, коли і як треба робити, а також отримували прочухана «відступники» від марксизму-ленінізму, до яких відносили в першу чергу авторів публікацій, в яких прохоплювалася хоч якась своя нетрадиційна думка, та читачів лекцій, стосовно яких у партійні комітети надходили відповідні доноси.

Проте після розвінчання культу особи в другій половині 1950-х і на початку 1960-х років ситуація в країні і в сфері філософської думки стала кардинально змінюватися на краще. За умов так званої відлиги неподільне панування войовничої марксистсько-ленінської філософії сталінського

штибу почало зазнавати дедалі більшого послаблення і поступатись місцем серйозним філософським дослідженням. Поштовхом до цього стали певні паростки свободи, що з'явилися, внутрішній потяг до наукового вільнодумства, очевидні потреби в якісних змінах наявної суспільної реальності, хоч не повне, але все ж істотне розширення доступу до тогочасних поворотних джерел світової філософської думки. Особливо відчутним дух новаторства постав у зв'язку з масовим приходом у науку молоді, що спрямувала свої творчі новаторські зусилля на розв'язання філософських проблем, які далеко виходили за межі канонізованої філософії. До плеяди молодих творчих науковців нашого Інституту тих років з повним правом можна віднести М. Поповича, С. Кримського, П. Дишлевого, Н. Депенчук, П. Манзенка, В. Нічик, І. Іваньо, В. Горського, В. Мазепу, П. Гаврилюка, Л. Сохань, А. Єрішева, О. Онищенко, В. Чорноволенка та багатьох інших. Для прискорення процесів оновлення та повнішої реалізації дозрілих творчих зусиль, ефективного організаційного оформлення нових починань бракувало лише дійового та авторитетного наукового лідера широкого профілю, політично та ідеологічно менш вразливого за своїми анкетними визначеннями. І він з'явився.

Ця обставина мала принципово важливе значення, оскільки ключові науково-організаційні позиції в Інституті все ще займали працівники, які на чолі з тодішнім директором, членом-кореспондентом АН УРСР Д. Остриніним продовжували дивитися на філософію як на додаток до партійної ідеології, а на Інститут філософії — як на ідеологічний заклад. Тим самим в Інституті склалася ненормальна морально-психологічна атмосфера, яка вилилася в затяжний безкомпромісний конфлікт між здоровою частиною наукового колективу та «відстійним» керівництвом. Конфлікт досяг свого апогею на початку 1960-х років і був розв'язаний у нечуваний для тих часів спосіб: колектив відрядив делегацію на чолі з П. Дишлевым у ЦК Компартії України з вимогою замінити директора, який не користувався жодним авторитетом і втратив спроможність конструктивно керувати. Неймовірно, але високий партійний орган, який завжди сам знав, що треба робити, прислухався до думки наукового колективу й у грудні 1962 року призначив нового директора Інституту філософії АН УРСР — ним став Павло Васильович Копнін.

П. Копнін прибув до України з Москви наприкінці 1950-х років і став працювати в Київському політехнічному інституті, поступово стаючи помітною фігурою у філософському середовищі столиці. Згодом він перейшов на роботу в Київський держуніверситет й очолив кафедру та відділення філософії, поширивши свій вплив на філософське життя республіки. Його науковий авторитет досяг великої сили, коли він очолив Інститут філософії АН УРСР і створений ним відділ логіки наукового пізнання. Успішним в Україні його починанням беззастережно сприяло те, що П. Копнін як видатний вчений в своїй особі втілював одночасно таланти дослідника і таланта

наукового менеджера, в своїй діяльності він гармонійно поєднував дослідницьке та організаційне обдарування, яке яскраво виявилось за десятиріччя його перебування в Україні. П. Копнін був природженим генератором нових наукових ідей. Маючи загострене почуття проблемної ситуації та неабияке вміння вибирати правильний напрямок наукового пошуку, він у непростій та неоднозначній ідеологічній обстановці в республіці усвідомив, у чому полягають завдання розвитку філософської науки у «післякультурний» період. Вчений запропонував низку конкретних ідей та гіпотез, нових наукових напрямків, які наприкінці 1950-х — на початку 1960-х років поряд з іншими прогресивними тенденціями активізували філософське життя в Україні й радикально вплинули на умонастрої українських не тільки філософів, але й інших представників наукової інтелігенції. Павлові Васильовичу були притаманні практичний склад розуму та здатність сміливо приймати не завжди прості рішення, зокрема стосовно інституційних змін — перетворення існуючих та формування нових відділів, лабораторій, кафедр. Від чиновницького свавілля при цьому не в останню чергу його оберігало те, що він був *росіянином*, якому не пришиєш ярлика українського буржуазного націоналіста, і *москвичем*, що надавало П. Копніну певного політичного імунітету і для партійних функціонерів було знаковим стримувальним чинником.

Ще працюючи в Київському держуніверситеті, П. Копнін реалізував низку прогресивних ініціатив. Серед них виняткове значення для розвитку української філософської думки мала міжвишівська наукова конференція «Діалектичний матеріалізм — філософська основа сучасної науки», яка відбулася в Києві у січні 1962 року. За складом учасників вона фактично була загальносоюзною — на ній були присутніми представники Москви, Ленінграда, наукових центрів інших союзних республік. Саме на цій конференції у доповіді з проблем світогляду та філософського методу, у свої виступах під час численних дискусій П. Копнін подав концептуальне бачення першочергових завдань розвитку філософської думки за радянських умов, у головних рисах сформулював цілісну програму необмеженого ідеологічними нормами збагачення категорійних структур діалектичного матеріалізму, а також раціоналістичного переосмислення його ідейних засад і місця в сфері наукового пізнання на основі здобутків світового розвитку філософської науки. Тим самим було легітимізовано один з важливих компонентів переломного періоду і публічно задекларовано фактичний розрив з ідеологічними канонами та ортодоксальними способами мислення одіозної радянської філософії сталінського штибу.

Ставши директором Інституту філософії і прийнявши важку спадщину, П. Копнін чудово розумів, що створити нормальну атмосферу для творчої роботи можна лише здійснивши принципове тематичне оновлення, радикальні структурні перетворення та кадрові переміщення. Тому він разом з плеядою молодих науковців розпочав практично реалізовувати свою новаторську теоретичну програму та її організаційне забезпечення. Завдяки цим

конструктивним діям, всупереч цілеспрямованим запеклим нападкам, небезпечним звинуваченням з боку ідейних супротивників в антимарксизмі, ідеалізмі, метафізиці, ревізіонізмі відбулися докорінні зміни на всіх ділянках роботи, які вивели Інститут на новий щабель розвитку і активно сприяли тому, що філософське життя в республіці набрало високих обертів. Помітно зросли роль і науковий авторитет Інституту в республіканському і всесоюзному філософському середовищі.

Передусім П. Копнін здійснив кардинальні структурні перетворення і докорінне оновлення дослідницької тематики в Інституті, що дали його колективу змогу реалізовувати свої творчі задуми. Були ліквідовані неспроможні в науковому відношенні відділ діалектичного матеріалізму і відділ історичного матеріалізму, створені нові підрозділи — відділ логіки наукового пізнання, відділ методології, методики і техніки конкретно-соціологічних досліджень і, згодом, відділ філософських питань психології. Було майже повністю замінено керівництво наукових підрозділів і суттєво оновлено їх кадровий склад, залишили Інститут працівники, неспроможні перебудувати свою роботу відповідно до нових стандартів, зате майже вдвічі зросла кількість науковців за рахунок залучення творчо мислячої молоді, помітно збільшилася кількість місць прийому до стаціонарної аспірантури, яка готувала спеціалістів високої кваліфікації власне для себе. Не останню роль у цьому процесі відіграло зростання привабливості працювати в Інституті у зв'язку з переведенням його до першої, найвищої категорії академічних наукових установ, одним із наслідків чого стало істотне підвищення науковим працівникам заробітної плати.

Не без значних труднощів та ідеологічних перешкод, за умов шаленого спротиву і доносів з боку частини ортодоксально мислячих філософів, політичного тиску з боку партійних органів було переглянуто і оновлено плани науково-дослідницьких робіт у бік їх відповідності критеріям науковості, фундаментальності та актуальності, по-іншому стали формувати видавничі плани. В них реалізували цілеспрямоване переосмислення існуючого стану і усвідомлення справжніх завдань філософської науки, формували нові напрямки філософських досліджень, що враховували сучасний рівень розвитку наукового пізнання і суспільної практики, досвід їх осмислення світовою аналітичною думкою. В планах наукової роботи з'явилася нова не апологетична і не кон'юнктурна тематика, до виконання якої залучали також позаінститутських філософів і відомих учених із конкретних галузей природничих та гуманітарних наук, висували завдання підготовки для виходу в світ фундаментальних видань справжнього наукового рівня.

Якщо говорити про ступінь і характер філософського наукового новаторства тематичних планів Інституту філософії того періоду і результатів їх виконання, то в першу чергу слід вирізнити напрямок наукових досліджень, метою якого стало раціоналістичне переосмислення предмета, сутності та методологічних функцій автентичної, не спотвореної ідеологічною

редукцією марксистської філософії, всесвітньо визнаними здобутками якої є теорія матеріалістичної діалектики та матеріалістичне розуміння історії. Згодом вони стали домінуючими і на провідних кафедрах вишів. В них істотно розширювався за рахунок здобутків світової філософії і отримав нове тлумачення весь практикований категорійний лад матеріалістичної діалектики, визначали його справжні методологічні і логічні функції в процесі наукового мислення. Це давало змогу усунути протиставлення діалектики та формальної логіки, що на той час мало надзвичайно велике значення, а також подолати розрив між природознавством та матеріалістичною діалектикою, що виник внаслідок її канонізації й вульгаризації офіційною філософією. Адекватним прикладом таких філософських досліджень можуть бути солідна монографія П. Копніна «Диалектика как логика» (К.: Изд-во Киевского ун-та, 1961), підготовлена під керівництвом П. Копніна фундаментальна колективна праця «Проблемы мышления в современной науке» (М.: Мысль, 1964), дослідження В. Шинкарука німецької класичної філософії, зокрема, ґрунтовна праця «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (К.: Изд-во Киевского ун-та, 1964). До них можна додати також відомі ґрунтовні наукові праці М. Злотіної, В. Босенка, Ю. Бухалова, згодом В. Іванова, М. Булатова та ін. Цей напрямок розвивався в лоні марксистської філософії, але за своєю суттю поривав з догматизмом, ортодоксією та псевдонауковим теоретизуванням і відкривав шляхи для філософського вільнодумства.

Другу визначальну рису переломного періоду становило те, що в ньому вагому, якщо не сказати вирішальну, роль у розвитку філософської думки в республіці того часу відіграли дослідження, що значною мірою, а то й далеко виходили за межі предмета марксистської філософії. Йдеться перш за все про широкий комплекс наукових досліджень у галузі логіки, методології та філософії науки, що посіли провідне місце в Інституті філософії. Наші науковці сконцентрували свою увагу на актуальних проблемах логіки наукового пізнання — проблемах, які висувала тодішня фундаментальна наука, бурхливий розвиток математики і природознавства, кібернетики та інформатики. Характерно, що для їх постановки, аналізу і розв'язання були застосовані раніше не властиві радянській філософії конструктивні методи і творчі підходи, зокрема системний, у яких в органічному поєднанні використовували категорійні структури деїдеологізованої та оновленої діалектики, поняттєві засоби і мовні конструкти формальної логіки, концептуальний і технічний апарат точних наук, прилаштований до потреб філософських досліджень. Стало також практичною нормою наукового пошуку включати в свою доказову базу категорійні, методологічні та методичні напрацювання «буржуазних» за тодішнім визначенням західних вчених.

Першим резонансним підсумком роботи у цьому напрямку стало видання фундаментальної праці «Логика научного исследования» (М.: Наука, 1965), керівниками авторського колективу і відповідальними редакторами

якої були П. Копнін і М. Попович. Праця відзначалася тим, що в ній засобами формального і концептуального аналізу досягнуто системну реконструкцію наукового дослідження як логічно послідовного процесу, відстежено рух пізнавального процесу від генези проблеми і формування емпіричної бази через різні рівні абстракції до вищих шаблів синтезу та структуризації знання — наукової теорії, системи наукових теорій та логічних принципів переходу від однієї теорії до іншої, наукової картини світу та світогляду. Ця праця стала помітним явищем у вітчизняній філософії, спричинила великий науковий резонанс, отримала позитивні відгуки у вітчизняній та західній пресі, була перекладена за кордоном й перевидана іноземними мовами.

Важливу роль у розвитку цього наукового напрямку відіграла праця М. Поповича «О философском анализе языка науки» (К.: Наукова думка, 1966), в якій автор, спираючись на логічний доробок представників Віденського гуртка, праці Г. Фреге та Б. Расела, поглиблює поняття мови науки і адекватніше пристосовує його до відображення процесів математизації та кібернетизації природознавства, дедалі ширшого використання математичних і логічних формалізмів у науковому пізнанні загалом. Він застосовує логіко-синтаксичний підхід для з'ясування природи логічних труднощів, що виникали в математиці та природознавстві, і розробляє методи їх усунення. Слід відзначити неповторну наукову працю С. Кримського того періоду «Генезис форм і законів мислення» (К.: Вид-во АН УРСР, 1962), в якій на широкій основі науково-природничих і соціогуманітарних даних розглянуто актуальні проблеми становлення і розвитку логічного мислення, розкрито закономірності його функціонування в системі теоретичного знання. В науковій праці П. Йолона «Системність наукових знань і дійсність» (К.: Наукова думка, 1967) розроблено категорійний апарат системного аналізу в його застосуванні до з'ясування природи і характеру теоретичних побудов. В ті часи вийшли у світ також відомі своєрідні наукові праці А. Артюха, Є. Леднікова, П. Дишлевого, Н. Депенчук, Ф. Канака та ін., що демонстрували нові тенденції в дослідженнях процесів наукового пізнання і розвитку науки.

В наступні роки у відповідних підрозділах Інституту науково-дослідницька проблематика з логіки, методології та філософії науки продовжує розширюватись і поглиблюватись, і навіть у стислому й далеко не повному викладі її результати справляють велике враження. В вагомих колективних виданнях та індивідуальних наукових працях, зокрема, А. Ішмуратова, В. Кузнєцова, В. Омелянчика, В. Лук'янця, М. Кисельова, В. Крисаченка, О. Кравченка та інших проведено логічний аналіз процесів практичного міркування та когнітивних основ конфліктології; здійснено об'єднуючу структурно-номінативну реконструкцію систем наукового знання, розроблено специфічні для фундаментальних теорій засоби і методи ототожнення, індивідуалізації та розрізнення об'єктів із їхніх предметних царин, вибудовано триплетну модель наукових понять;

висвітлено логічні засади модального реалізму, логічні, онтологічні, епістемологічні та історичні аспекти теорії модальних понять. З'ясовано сутність і визначальні риси постмодерністського стану науки, особливості сучасної методологічної культури та її вплив на сучасний науковий дискурс, розроблено загальні принципи і підходи до філософського обґрунтування фізичних теорій; дано характеристику концептуальних вимірів екологічної свідомості, виявлено і проаналізовано антропогенні чинники й світоглядні підстави екологічної культури та її архетипи тощо. Цикл наукових праць П. Йолон, Б. Кримського і Б. Парахонського, присвячений розробці логіко-методологічних проблем раціональності в науці та культурі, був відзначений академічною премією імені Д.З. Мануїльського. Низку наукових праць було перекладено іноземними мовами і видано у Німеччині, Австрії, США, Мексиці, Індії, інших країнах. Наші науковці стали постійними авторами журналів «Вопросы философии» і «Философские науки», ввійшли до складу їх редколегій. 1968 року завдяки наполегливим зусиллям П. Копніна в нашому Інституті нарешті було створено академічне українське періодичне видання — часопис «Філософська думка».

В переломний період наукові дослідження в галузі логіки наукового пізнання, методології і філософії науки набули в нашій країні значної популярності. До них успішно долучилися логіки та фахівці у галузі філософських питань природознавства з провідних університетів та інститутів із обласних центрів і міст України, зокрема, Києва — В. Павлов, А. Петрусенко, Н. Костюк; Одеси — А. Уйюмов, В. Костюк; Харкова — Ю. Бухалов, Черкас — І. Васильєв, Донецька — В. Мельников, Ужгорода — Ю. Ломсадзе, Львова — М. Верников та ін. До логіко-методологічної проблематики виявили невідомий інтерес чимало авторитетних вчених із провідних природничих і науково-технічних академічних інститутів, серед них всевітньо відомі В. Глушков, М. Амосов, А. Ахієзер, С. Гершензон, Р. Чаговець, що в середині 1960-х і на початку 1970-х років надало цій сфері філософських досліджень форми своєрідного міждисциплінарного академічного логіко-методологічного руху, що об'єднав вчених з багатьох галузей наукового знання — методології, логіки і філософії науки, основ математики і математичної логіки, кібернетики і теоретичної фізики, біології, медицини і психології, структурної лінгвістики і нетрадиційної культурології.

Організаційним і координаційним центром цього академічного руху був, безперечно, Інститут філософії. Здійснювали спільні наукові розробки, проводили міжінститутські науково-методологічні семінари, на яких відбувалося ґрунтовне обговорення міждисциплінарної проблематики, яка рівною мірою зацікавлювала всіх і її розв'язання мало загальнонаукове стимулювальне значення. Зокрема, відділ логіки наукового пізнання проводив постійні такі методологічні семінари з Інститутом кібернетики та Інститутом мовознавства, відділ філософських питань природознавства — з Інститутом теоретичної фізики та Інститутом біохімії АН УРСР. Організовували рес-

публіканські і всесоюзні теоретичні конференції й симпозіуми з проблем логіки, методології та філософії науки.

Найважливішими з них, проведеними за ініціативою науковців та під керівництвом П. Копніна на науковій, науково-організаційній і матеріальній базі Інституту філософії, були I Всесоюзний симпозіум з філософських питань теорії тяжіння Ейнштейна та релятивістської космології (Київ, 1964), Всесоюзний симпозіум з гносеологічних проблем теорії вимірювань у фізиці (Ужгород, 1964), IV Всесоюзний симпозіум з логіки та методології науки (Київ, 1965) та ін. На представницьких філософських форумах обговорювали актуальні теоретичні і практичні проблеми, які висував на передній край розвитку світової науки, й окреслювали ідеї, способи і шляхи їх розв'язання. Логіко-методологічні напрацювання форумів давали відчутний поштовх подальшому вдосконаленню та поглибленню наукового мислення і сприяли успіхам наступних філософських та конкретно-наукових досліджень. Вони ставали вихідними підставами для підготовки і видання фундаментальних колективних монографій, які викликали живий інтерес у вітчизняної наукової громадськості і належний міжнародний резонанс у філософських колах.

Інститутських науковців логіко-методологічного профілю почали запрошувати брати активну участь у міжнародних філософських форумах, вони стали входити до складу авторів випущених на їх основі видань. 1963 року П. Копнін був обраний від СРСР членом Виконавчого комітету Міжнародної федерації філософських співтовариств, 1971 року М. Попович став членом керівного органу Відділення логіки, методології і філософії науки Міжнародного союзу історії та філософії науки, де він займається питаннями міжнародних зв'язків і співробітництва з відповідними національними організаціями, є одним з організаторів міжнародних конгресів з цієї проблематики. М. Попович як представник нашого Інституту входить до складу Радянського національного комітету філософських співтовариств і бере активну участь у підготовці та проведенні V — VII Всесвітніх філософських конгресів.

В цей період П. Копніна запрошували читати курси лекцій в університетах та коледжах США, Куби, Індії, Данії, Німеччини, Югославії. В Київ систематично стали приїжджати наукові делегації й окремі вчені-філософи з багатьох зарубіжних країн для ознайомлення і встановлення контактів співробітництва. Світ відкрив для себе новий осередок розвитку філософської думки, що мала свої власні неповторні якісні характеристики, та існування в республіці потужного творчого колективу, що її репрезентував. Це й стало у філософському середовищі фактичною підставою для найменування неординарних досягнень і новаційних зрушень, що відбувалися в філософському житті України, Київською філософською школою, серцевиною та рушійною силою якої був Інститут філософії АН УРСР.

(Далі буде)

Статтю одержано / Received 28.11.2016

Petro Yolon

CRITICAL MOMENT IN ACTIVITIES OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY.
SYMBOLIC ROLE OF PAVLO KOPNIN

The Institute of Philosophy in Kyiv (Ukraine) was created in Soviet times, when Marxist-Leninist paradigm dominated there. Its political function was the substantiation of the ruling regime policy, idealization and mythologization of social reality. In that critical period after dethroning the cult of personality in the second half of the 1950's and early 1960's the Institute of Philosophy was headed by Pavlo Kopnin. The success of his undertakings was favored by the combination of talents of a researcher, scientific manager and generator of new scientific ideas. Innovations were realized, firstly, in rationalistic resensening of the subject, essence and methodological functions of authentic Marxist philosophy. Secondly, investigations beyond the limits of the subject of Marxist philosophy, first of all, in the field of logic, methodology and philosophy of science took a leading place at the Institute of Philosophy. That became a basis for defining changes in the philosophic life of Ukraine as the Kyiv philosophic school.

Keywords: Institute of Philosophy of NAS of Ukraine, Pavlo Kopnin, ideologic reduction of philosophy, rationalistic resensening of the subject, essence and methodological functions of philosophy, Kyiv Philosophical School

Йолон, Петро — кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — системний аналіз та загальна теорія систем, проблеми онтології науки та реальності її об'єктів, проблематика ментальності.

Yolon, Petro — candidate of sciences in philosophy, leading research fellow, Department of Logic and Methodology, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. Scientific interests: system analysis and general theory of systems, problems of science ontology and real character of its objects, mentality problems.

*Віктор
Козловський*

ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК: існую, отже, мислю

Можливо, я звалив на себе надто важкий тягар — репрезентувати, наскільки це можливо, філософські здобутки Володимира Іларіоновича Шинкарука (1928—2001). Це завдання ускладнене ще й тим, що ми ведемо мову про людину, яка дивовижним чином поєднувала, здавалося б, несумісні риси — статус радянського академіка, керівника провідної ідеологічної установи, партійного діяча, що увіходив до складу ЦК комуністичної партії, з постаттю філософа, дослідника, викладача. Для багатьох з нас, генерації, що робила перші кроки у філософії в 1970—1980-х роках, Шинкарук, попри свою офіційну «монументальність», був перш за все автором монографічних досліджень з німецької філософії¹. Власне з його монографіями, присвяченими Гегелю та Кантові, я ознайомився, навчаючись на філософському факультеті Київського університету. Здається, на другому курсі я прочитав монографію, присвячену кантівській філософії, яка щойно вийшла друком [Шинкарук, 1974]. І все ж, особливе враження справила на мене його перша книжка, в центрі якої — філософські ідеї Гегеля [Шинкарук, 1964]. Як на мене, у цьому дослідженні відчувалось якесь особливе піднесення, натхнення. І справа не

¹ Відомо, що студіювання німецької філософії розпочалось ще під час його навчання в університеті, але тільки після захисту кандидатської дисертації, присвяченої філософсько-політичним поглядам російського інтелектуала, просвітника і демократа О.Радищева, це вивчення стало систематичним і цілеспрямованим.

в тому, що це книжка про вельми впливового і популярного для радянського філософського дискурсу німецького мислителя, рейтинги якого саме у 1960-ті роки були найвищими, — привабливість цієї книжки полягала у поєднанні сміливого, як на ті часи, аналізу Гегелевих текстів із суб'єктивною експресією, що надавало цьому дослідженню додаткової переконливості. Я добре пам'ятаю, як мене вразила ґрунтовність, з якою Шинкарук відстежував найскладніші порухи гегелівської спекулятивної думки, майстерно застосовуючи весь інструментарій марксистської методології. Як на мене, найцікавішою частиною цієї праці є її 2-й та 3-й розділи, де Шинкарук методично розглядає «Феноменологію духу». Щоправда, цей аналіз обмежено логіко-гносеологічною та діалектичною проблематикою. Було б цікавіше, якби більше уваги було приділено не лише логіко-гносеологічним і методологічним здобуткам «Феноменології духу», а й концептуальним моментам Гегелевого тексту, на чому, як відомо, робили наголос зарубіжні фахівці — Р. Кронер, Г. Глокнер, Ж. Валь, Ж. Іполіт та ін. Але навіть у межах такого дещо звуженого підходу Шинкарук спромігся виявити неабияку вправність у дослідженні Гегелевої «Феноменології духу».

Принагідно зазначимо, що книжка кийського дослідника про Гегеля не була чимось винятковим для радянської філософії, досить згадати бодай деяких «метрів» радянського гегелезнавства — К. Бакрадзе, М. Овсянникова, А. Касимжанова, М. Булатова, Г. Кармишева, О. Гулигу, Е. Ільєнкова, Т. Ойзермана, М. Мамардашвілі, В. Соколова, І. Нарського, В. Погосяна та ін.

Та обставина, що Гегель і його система стали такими популярними (навіть на певний час модними) темами тодішніх філософських публікацій, дисертаційних досліджень, великою мірою залежала не тільки від благої атмосфери «хрущовської відлиги», а й від того, що гегелівську філософію, особливо це стосувалось так званої діалектики автора «Науки логіки», розглядали як найближчу «предтечу» марксистського методу пізнання і революційного перетворення світу. При цьому треба пам'ятати, що захоплення більшості тогочасних дослідників гегелівською діалектикою відсувало на другий, а то й на третій план цілі пласти його системи — феноменологію, філософію природи, права і релігії. Зазвичай ці аспекти Гегелевого філософування розглядали як реакційні, у цілковитій відповідності до тези Енгельса (яку рішуче підтримав Сталін) щодо суперечності між прогресивністю діалектичного методу Гегеля і реакційністю його системи. Саме тому досліджень гегелівської системи було вкрай мало і, до того ж, вони рясніли негативними оцінками, підкріпленими посиланнями на відповідні висловлювання «класиків марксизму-ленінізму». Як відомо, і Маркс і Енгельс загалом негативно поцінювали важливі частини системи Гегеля, зокрема, філософію природи та філософію релігії. Водночас вони позитивно відгукувались на «Феноменологію духу» (як таємницю і виток гегелівської філософії — відомий вислів Маркса), логіку, лекції з естетики, історії філософії тощо.

Це, безперечно, відіграло неабияку роль в ідеологічному обґрунтуванні (а таке обґрунтування було вкрай важливим) звернення до Гегеля багатьох радянських дослідників. Імплицитно, особливо не наголошуючи на цьому, німецьку філософію, зокрема гегелівську філософію, попри всі ідеологічні обмеження і перестороги, розглядали як скарбницю «світової мудрості», оскільки за її тематичним обширом, концептуальною розгалуженістю і систематичністю цю філософію сприймали як останнє слово, найбільше, найвище досягнення домарксистської думки: «Німецька класична філософія, — писали Шинкарук і Булатов, — є вищий щабель розвитку буржуазної класичної філософії» [Шинкарук, Булатов, 1975: с.17]. Таке розуміння мало певні методологічні наслідки — усвідомлення того, що не лише марксизм накидає на німецьку філософію своє бачення, а відбувається і зворотний рух думки — студіювання філософії Канта і Гегеля збагачує марксизм, надає йому «другого дихання», розкриває його приховані можливості, демонструє концептуальну складність, гнучкість марксизму, а не «істматівську» вбивчу простоту і «діаматівський» мертвий схематизм, з їхніми базисом і надбудовою, класовою боротьбою як рушійною силою історії, трьома законами діалектики, «парними» категоріями тощо. Апеляція до німецької філософії додавала зовнішньої привабливості всім цим кондовим ідеологічним постулатам радянської філософії. При цьому радянські дослідники менше уваги приділяли Кантові, і лише вряди-годи звертались до Фіхте і Шелінга, хоча всі вони належали до так званої класичної німецької філософії.

Ситуація дещо змінюється у середині 1970-х років. У цей час спостерігаємо поглиблення зацікавленості кантівською філософією. Тож у своїх кантознавчих студіях Шинкарук намагався виявити «живий» зміст філософії кьонігсберзького мислителя, що, у свою чергу, передбачало розкриття специфіки кантівського розуміння «найважливіших проблем діалектики, логіки і теорії пізнання» [Шинкарук, 1974: с.5]. Як бачимо, Шинкарук зберігає зацікавленість логіко-гносеологічною проблематикою. Таке тематичне «звуження» предмета дослідження пояснює, чому Шинкарук обмежився теоретичною філософією Канта. У певному плані київський філософ мав намір по-новому, не через гегелівські «окуляри» (хоча, безперечно, гегелівські підходи все ж зберігають свій вплив) розібратись у кантівському трансценденталізмі, у розрізненні формальної і трансцендентальної логіки; з'ясувати природу та функції категорійного синтезу; розкрити роль «негативної діалектики» з її вченням про антиномії розуму; показати позитивний сенс кантівського розрізнення ноумену й феномену — всі ці питання, зрештою, визначили структуру кантознавчої монографії та її результати.

Відтак дослідження кантівської теоретичної філософії дало Шинкарукові змогу зробити важливий методологічний висновок: «Філософія Канта, попри весь свій визначальний вплив на наступний розвиток німецької класичної філософії, зберігає самостійне значення і потребує під час свого розгляду широкого, синтетичного підходу, який враховував би і вади діалектичного

ідеалізму і обмеженість метафізичного матеріалізму» [Шинкарук, 1974: с.326]. Тобто Шинкарук фактично поставив від сумнів ефективність канонічного марксистського принципу лінійного розвитку філософських ідей і систем, принципу, що його, як відомо, сформулював і послідовно застосував Гегель у своїй логіці та в історії філософії. Цей, здавалось, сумнівний і вкрай обмежений з багатьох причин (як на сьогодні) підхід до вивчення духовно-історичних явищ, зокрема, до розгляду філософських ідей, потребував для свого спростування чи хоча б якогось обмеження, як на той час, додаткової аргументації, оскільки ніхто із знаних і впливових марксистських теоретиків не ставив під сумнів принцип «єдності логічного та історичного». Понад те, обґрунтуванню його дієвості та евристичності у ті роки було присвячено низку праць. Досить згадати хоча б праці Розенталя, Кедрова, Ільєнкова, Вазюліна, Булатова, щоб переконатись у тому, з якою повагою сприймала цей методологічний постулат тогочасна радянська філософія.

І ще одна, важлива, я б сказав, не лише професійна, а й екзистенційна, буттєва обставина, яка відіграла неабияку роль у контексті тих далеких і вже майже забутих часів (а це 1950—1960-ті роки). Німецька філософія уможливлювала запобігання певним професійним небезпекам, головною з яких було потрапити до «славної» когорти представників діалектичного та історичного матеріалізму, чи ще гірший варіант — опинитись у «лавах» наукового комунізму. Перспективи вочевидь вкрай сумні, з огляду на те, що задля того, щоб стати фаховим «діаматчиком», «істматчиком» чи «науковим комуністом» (особливо у страшні 1930-ті роки, але й пізніше це не надто змінилося), зовсім не потрібні були якісь глибокі історико-філософські знання, наукова та гуманітарна ерудиція. Для цього цілком достатньо було знати певні тексти Маркса, Енгельса і Леніна, а також вкрай спрощений, примітивний сталінський опус «Про діалектичний та історичний матеріалізм», що з'явився (як додаток) у сумнозвісному «Короткому курсі історії ВКП (б)» (1938).

Неможливо уявити будь-які пошуки в царині радянської філософії без занудного цитування певного набору канонічних текстів «класиків марксизму-ленінізму». Цей канон з часом дещо змінювався (зокрема, після застудження так званого культу особи Сталіна 1956 року), але радянська філософія сповідувала вірність канону до кінця свого існування, зберігаючи навіть рудименти сталінського «Короткого курсу...». І це було пов'язано з потужним ідеологічним компонентом радянської філософії, який вона ніколи не втрачала — ні в 1960-ті, ні в пізніші роки. Хоча з часом сила ідеологічного впливу дещо ослабла, стала не такою всеохопною, як у «пекельні» 1930—1940-ві роки. У цей час для інтелектуально налаштованої людини треба було хоча б вижити, існувати, а не мислити. Мислення, навіть з мінімальним натяком на «вільнодумство», вело до жахливих репресій і смерті. Тож ця доба заперечувала картезіанську тезу і утверджувала інше гасло — *не мислю, отже, існую*. За таких умов лише чітке і неухильне слідування «кано-

ну», який становив своєрідний «інтелектуальний багаж», потрібний і цілком достатній для викладання марксистсько-ленінської філософії, могло забезпечити (бодай частково) від небуття. Тому не дивно, що з цими «філософськими скарбами» можна було почуватись цілком упевнено в тогочасному професійному середовищі, вважатись добрим викладачем.

Щодо викладацького хисту, то вочевидь Шинкарук був талановитим викладачем, але за зовсім іншими, так би мовити, «неофіційними» ознаками, в чому я пересвідчився особисто. Власне своїм викладацьким хистом Шинкарук завжди приваблював студентів. І це не лише моє враження, а й тих, хто слухав лекції Шинкарука, навчаючись на філософському факультеті Київського університету ще у 1960-ті роки. Я вперше зустрівся з Володимиром Іларіоновичем на лекціях, які він читав нам, студентам 5-го курсу, у далекому 1980 році. Це був невеличкий спецкурс, присвячений світоглядній проблематиці.

Слід зазначити, що лекції Шинкарука не вирізнялись якоюсь особливою риторичною майстерністю, це не був неперервний потік думок, що часто-густо вважають ознакою професійності лектора. У Шинкарука була інша лекційна манера — це були роздуми, що розгортались поступово, з певними зупинками, вочевидь пов'язаними з пошуком потрібної концептуальної мови, оскільки виклад відбувався у вільній манері, без опертя на заздалегідь підготовлений текст. Попри це лекції були послідовними, у строгій відповідності до теми й тих питань, які Шинкарук окреслював на початку своїх лекцій. Тож його виклад був добре структурованим, що уможливило не лише конспектування, а й осмислення почутого і занотованого. Таке осмислення з нашого, студентського, боку супроводжувалось запитаннями, до яких Шинкарук уважно дослуховувався і відповідав завжди по суті, без викрутасів і словесної еквілібристики. Щодо згаданих мною лекційних «зупинок», то вони виконували ще й функцію завершення певного мисленевого сюжету і були поштовхом для подальшого розвитку теми лекції. Як на мене, саме лекції, а не лише книжки і статті унаочнювали талант Шинкарука, його відданість вільному духові філософування, а не ідеологічному функціонуванню, що, здавалось, було фатально зумовлено його належністю до офіційної академічної та політичної номенклатури. Я переконаний, що для Шинкарука філософські шукання були не чимось побічним, а головним завданням його офіційного «функціонування». Останнє, попри всі ідеологічні компроміси й поступки, а Шинкарук умів їх робити у притаманній для нього «поміркованій» манері (слід визнати, що він не був радикально налаштованим інтелектуалом, тим паче дисидентом), київський філософ використовував як певний підмуток для збереження, легалізації не лише власних філософських досліджень, а й здобутків Інституту філософії, його колективу. А ці здобутки були значними. Не випадково дехто вважає за можливе вести мову про «Київську філософську школу». Шинкарук доклав чимало зусиль до того, щоб за роки його керівництва Інститутом філософії

утвердилось нове гасло — *існую, отже, мислю*. І це пов'язано також з його вмінням зберігати буттєві, життєздатні підвалини інтелектуального життя Інституту, часто йдучи для цього на компромісні рішення, зокрема, ідеологічні. Без цього зберегти нові напрямки досліджень, нову тематику було неможливо. Зрозуміло, що таке «компромісне існування» потребувало «компромісного мислення», і це також треба визнати. І все ж, наголос слід робити не на компромісах, а на мисленні, філософуванні. Хоча це ще не було посправжньому вільне мислення, яке відповідало б класичній настанові — *мислю, отже, існую*².

Згаданий мною спецкурс був підтвердженням цієї тези, оскільки вирізнявся своєю розкутістю. Саме на цих лекціях Шинкарук запропонував розрізнення світогляду та наукового пізнання (оскільки світогляд, згідно з Шинкаруком, є не теоретичною, а практично-духовною формою опанування світу), а також розрізнення світогляду та ідеології. Останнє розрізнення вочевидь потребувало певної сміливості, з огляду на ідеологічний компонент марксистської філософії, яку в ті часи неможливо було ставити під сумнів, особливо в стінах офіційної академічної установи. Попри це Шинкарук спромігся викласти світоглядну проблематику так, що це розрізнення стало для нас цілком наочним. Зрештою ця відмінність стала ще очевиднішою, коли Шинкарук запропонував свій аналіз темпоральної структури світогляду (минуле, теперішнє та майбутнє як модуси часу, що конституюють світовідношення людини, причому це відбувається не лінійно, а як певне «перехрещення» модусів часу, що змінює ракурс сприйняття людиною світу). Але ще з більшою силою цей «неідеологічний ефект» світогляду унаочнювався у так званих світоглядних категоріях — вірі, надії, любові. Треба було мати неабияку впевненість і сміливість, щоб витлумачити релігійні чесноти (*Fides, Spes, Caritas*) як категорії світогляду. Можливо, термін «категорії» не дуже вдалий, але ми чудово розуміли, що мав на увазі Шинкарук, застосовуючи до аналізу світогляду ці релігійні чесноти.

Треба згадати ще один концепт, що став засадовим для світоглядного напрямку філософування, — це «світ людини». Відомо, що це був відомий марксистський концепт, якому радянські філософи зазвичай не надавали особливого значення, не відрізняючи «світ людини» від суспільства, держави. Оригінальність підходу Шинкарука полягала в тому, що він підкреслював *людські виміри* світу, що передбачало, що світ за своєю смисловою конструкцією відрізняється від його суспільно-політичної, економічної структури, поділу на базис та надбудову, суспільні класи тощо. Крім того, Шинкарук вдало поєднав ідею «світу людини» ще з однією марксистською ідеєю — ідеєю практично-духовного освоєння цього світу.

² Можна згадати ще й формулу Поля Валері: «*Tantôt je pense, tantôt je suis*» (Або я мислю, або я існую).. Як бачимо, ця формула передбачає розведення, незалежність мислення й існування.

Як відомо філософсько-світоглядна парадигма базувалась на розрізненні трьох способів ставлення людини до світу — теоретичного, практичного і практично-духовного. Дозволю собі зробити одне припущення — це розрізнення мало не лише марксистські витоки, воно спиралось також на кантівське вчення про автономне існування головних здатностей людського розуму — теоретичної, практичної і рефлексивної здатності судження. Мабуть, не випадково поворот до світогляду потребував усвідомлення різних способів артикуляції досвіду, розуміння того, що людський досвід не звідний до якогось єдиного знаменника, тобто до якоїсь однієї «найважливішої» функції — знання, волі чи оцінки. Власне таке розуміння стало провідним для Шинкарука, і це відбулося вочевидь під впливом кантівської філософії. Так, кантівські мотиви присутні у визначенні Шинкаруком співвідношення знання та практичного життя: «У практичній життєдіяльності... експериментальна і теоретична перевірка того чи того припущення, що висувається для прийняття рішення, у більшості випадків просто нездійсненні» [Шинкарук, 1977: с.13]. Вочевидь кантівське розрізнення знання, опінії та віри також можна углядіти у відомій тезі Шинкарука щодо значення для людини віри саме у практичному житті: «До передумов практичного життя ми ставимось не як до гіпотез, а як до прийнятих на віру знань... У творчих актах свідомості віра відіграє суттєву роль. Йдеться не лише про релігійну віру, а й про віру як необхідну властивість людської свідомості взагалі» [Шинкарук, 1977: с.13]. Нова позиція Шинкарука, яка починає домінувати в його текстах десь від 1970-х років, полягала в тому, що не знання, а вірування відіграють вирішальну роль у практично-духовних стосунках людини зі світом — у світогляді, моральності, естетичному досвіді тощо. Вірування функціують не завдяки своїй теоретичній обґрунтованості, не тому, що вони є аподиктичними знаннями, а всупереч такій обґрунтованості, не втрачаючи від цього своєї практичної ефективності і дієвості. Зрештою, на переконання Шинкарука, спроможність людини діяти на ґрунті віри, власних переконань є свідченням не слабкості, а сили людини, її здатності вчиняти на ширших засадах, ніж це передбачає та вможливорює теоретичний розум.

Тож під орудою Шинкарука з'явилась доволі цікава філософська конструкція — світогляд, «світ людини», що досить швидко отримала популярність, оскільки виявила свою методологічну ефективність у різноманітних за своїм спрямуванням дослідженнях і філософських дисциплінах — етиці, естетичі, філософії науки, історії філософії, соціальній філософії тощо. Під час роботи в Інституті філософії, у відділі В.Іванова, я переконався у плідності світоглядного напрямку філософування, попри всю можливу критику³. Ствердженню цього напрямку філософування ми завдячуємо Шин-

³ Цікаво, що дехто із сучасних критиків світоглядного підходу апелює до фундаментальної онтології М. Гайдегера, який, як відомо, був критично налаштований до світоглядного філософування, зокрема, до неокантіанської філософії, базованої на ціннісному підході.

карукові, його вмінню відстоювати нові, інколи ризиковані (в ідеологічному плані) філософські ідеї. Зрозуміло, не лише Шинкарук розробляв ці ідеї, до цього активно долучались талановиті співробітники Інституту філософії, кожен з яких на свій копил досліджував певні аспекти світогляду — істину і знання, ідеали, історію, культуру, людське буття тощо. Тож не дивно, що з часом саме світоглядна проблематика дала поштовх для створення нових напрямків філософських досліджень — це й екологічний напрямок, світоглядний напрямок дослідження категорій, естетичного і морального ставлення до світу, а трохи пізніше — філософія культури і філософська антропологія. З 1980—1990-х років відбуваються інтенсивні дослідження проблематики у межах цих напрямків. Останні за часом публікації свідчать про його зацікавленість питаннями формування філософської антропології, її головною проблематикою, що цілком зрозуміло з огляду на ті здобутки, в яких філософський талант Шинкарука виявив себе з особливою силою — у дослідженнях німецької філософії і світоглядної проблематики.

Наразі це дещо дивна критика, особливо з урахуванням ідеологічної позиції самого Гайдегера, який вже на початку 1930-х років виявляв свою зацікавленість націонал-соціалістичною ідеологією. За останні два роки вийшло чотири томи (у складі стотомного *Gesamtausgabe*) так званих «Чорних зошитів» (*Schwarze Hefte*), де вкотре демонстровано залежність критики світогляду від ще більшої заангажованості — ідеологічної, причому ідеології страшною, вбивчої. Тож критика автором «Буття і часу» світогляду, антропології, цінностей, моральних норм, культури виявилась не просто спростуванням усіх цих реальностей людського буття як надто суб'єктивістських, а фактично впровадженням іншого світогляду — і, як виявилось, вельми антигуманного, що, до речі, супроводжувало майже тотальне заперечення історичних здобутків європейської філософії, особливо філософії Нового часу, включно з Декартом, Кантом, Гегелем та ін. Запереченню підлягають визначні сучасні філософи — Ясперс, Гусерль, Шелер, Касирер, Гартман, Сартр та ін. Понад те, Гайдегер відкинув навіть власні здобутки — праці, написані до 1930 року, тобто до так званого повороту. Зазначимо, що пафос такого заперечення з кожним виданим томом цих «зошитів» відчутно наростає, набуваючи рис якогось гіпертрофованого інтелектуального самознищення. Такий собі Герострат сучасності! Мабуть, це плата за ту моральну нечутливість і водночас зверхність, притаманні цій людині, що відзначали всі, хто тривалий час спілкувався з Гайдегером. Тож його філософування є не просто світоглядним, а ідеологічним, із закликком до мобілізації німецького народу навколо вождя, фюрера. «Чорні зошити» свідчать, що всі ці ідеологічні постулати були зумовлені не лише бажанням Гайдегера пристосуватись до нової, нацистської влади, наміром за будь-що отримати посаду ректора університету. Дивовижно, але його нацистські вподобання своєрідно продовжували його філософські пошуки «справжнього буття». Для Гайдегера ідеологія нацизму є своєрідним, дещо «грубим», але, все ж таки, тим, що відповідає його «фундаменталістській позиції». «Зошити» свідчать лише про невдоволення наявним станом націонал-соціалізму, оскільки Гайдегер претендував на те, що саме він є розробником «справжнього», буттєво-історичного націонал-соціалізму. А це передбачає вміння «слухати Буття» (з особливим, «старим» правописом — *das Seyn*), що вже не потребує ніякої методологічної вправності, а лише вміння образно, майже містично мислити на «сутнісному» рівні. Кращими поведирями у цьому «сутнісному» світі є не філософська рефлексія, а поетична мова німецьких поетів — Гельдерліна, Рильке, Георге. То чи маємо ми справу з філософією поза світоглядом? Питання риторичне.

ДЖЕРЕЛА

- Шинкарук, В.И. (1964). *Логика, диалектика и теория познания Гегеля* (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания Гегеля). Киев: Изд-во Киевск. ун-та.
- Шинкарук, В.И. (1974). *Теория познания, логика и диалектика И. Канта* (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев: Наукова думка.
- Шинкарук, В.И. (1977). Введение. Философия и мировоззрение В: *Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения*. Отв. ред. В.И. Шинкарук. Киев: Наукова думка, с. 7–26.
- Шинкарук, В.И., Булатов, М.А. (1975). Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта. В: *Критические очерки по философии Канта*. Под ред. М.А. Булатова, В.Г. Табачковского, А.И. Яценко. Киев: Наукова думка.

Статтю одержано 15.11.2016

REFERENCES

- Shynkaruk, V.I. (1964). *Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya* (Problema tozhdestva logiki, dialektiki i teorii poznaniya Gegelia) [*Logic, dialectics and theory of knowledge by Hegel* (Problem of identity of logic, dialectics and theory of knowledge by Hegel)], Izdatelstvo Kievskogo universiteta, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I. (1974). *Teoria poznania, logika i dialektika I. Kanta* (I. Kant kak rodonachalnik nemetskoj klassicheskoj filosofii) [Theory of knowledge, logic and dialectics by I. Kant (I. Kant as a father of German classical philosophy)], Naukova dumka, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I. (1977). "Introduction. Philosophy and worldview", *Chelovek i mir cheloveka. Kategorii "chelovek" i "mir cheloveka" v sisteme nauchnogo mirovozzrenia*, Ed. by V.I. Shynkaruk, Naukova dumka, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I., Bulatov, M.A. (1975). "Social and theoretical preconditions of formation of Kant's philosophy", *Kriticheskie ocherki po filosofii Kanta*. Ed by M.A. Bulatov, V.G. Tabachkovsky, A.I. Yatsenko, Naukova dumka, Kiev, Ukraine.

Received 15.11.2016

Viktor Kozlovsky

VOLODYMYR SHYNKARUK: I AM, THEREFORE, I THINK

The article examines the philosophical views of V. Shynkaruk who was the head of the Institute of Philosophy for over thirty years. The author studies the conceptual prerequisites of the formation of philosophical views of V. Shynkaruk, particularly, the study of local researchers of the classical German philosophy, especially the works by Kant and Hegel. Special emphasis is laid on establishing the worldview problem and its innovative potential in the context of Marxist philosophy. The article analyzes the concepts and categories that enabled ideological direction of philosophizing; it clears up the crucial role of Shynkaruk in the study of the world phenomenon, attitude to the world, worldview structure, as well as distinction of ideology, scientific knowledge and worldview.

Keywords: Volodymyr Shynkaruk, classical German philosophy, Kant, Hegel, Marxist, dogmatism, person, worldview, world

Козловський, Віктор — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, соціальна філософія, історія філософії.

Kozlovsky, Viktor — candidate of sciences in philosophy, assistant professor of the Department of Philosophy and Religion Study, National University "Kyiv Mohyla Academy". Scientific interests: philosophical anthropology, social philosophy, the history of philosophy.

Євген
Бистрицький

**ВАДИМ ІВАНОВ:
онтологія радянського марксизму
(Стаття перша)**

Поняття метафізики з часів радянської рецепції Маркса та Енгельса вважали подоланим, чужим філософії марксизму. Традиційно йшлося про протиставлення революційного діалектичного мислення — зашкорублому формально-логічному. Разом із тим мали на увазі не лише дилему протиставлення немовби різних способів мислення про світ. Поняття діалектики слугувало також меті побудови діалектичного вчення про буття світу загалом — природи та суспільства в перспективі їх прогресивного розвитку та взаємодії, на відміну від «метафізичної картини світу» — опису та пояснення існування речей в їхніх сталих формах. Марксистська офіційна філософія не могла не керуватися певними засадами мислення, які становлять *поняття метафізики як учення про останні основи буття і принципи пізнання, мислення*. Втім, пізні радянські філософи — Вадим Іванов один із них — пішли далі: серед ідеологічних нагромаджень різної філософської якості найталановитіші з них спробували сформулювати граничні засади тієї картини світу, яку сповідувала філософія марксизму. Насмілимося стверджувати, що Іванов спромігся виявити найдовершенішу формулу саме радянської марксистської метафізики.

Метафізична потреба пізнього радянського марксизму

Приблизно до початку 1960-х років, що збіглося з так званою хрущовською «відлигою», марксистська думка в межах радянської території задовольнялася

теоретико-пізнавальними формулюваннями філософських принципів. Отже, як твердили кожна монографія або підручник, закони мислення — діалектику мислення — ототожнювали із загальними закономірностями існування — розвитку — буття (відбивали ці закономірності).

Починаючи з цього часу, поруч із теоретико-пізнавальним підходом, поступово, з кульмінацією наприкінці 1970-х — у середині 1980-х років, розвиваються дві головні споріднені, але паралельні академічні течії. Одну з них я б назвав соціально-культурницькою філософією (Москва та Ростов), а друга самоназвалася світоглядною школою (Київ). Відповідно, у представників таких течій змінюється предметне поле думання, поза яким мислення порожнє. Я маю на увазі поступове відмирання в академічному філософському середовищі цікавості до вивчення діалектики категорій як таких — своєрідної діалектичної схоластики, яка займалася спекуляціями на тему взаємозв'язків і взаємопереходів універсальних категорій мислення.

Емпірія повоєнної науково-пізнавальної революції, на яку орієнтуються філософи з кінця 1950-х, упродовж наступних 15 — 20 років заміщується новою змістовною панорамою, на тлі якої здійснюють філософські узагальнення (це предметне поле суспільних відносин, суспільних закономірностей тощо), та більш загальною увагою до гуманізму — до людини та «світу людини»: до світу культури взагалі. «Світ культури — це світ "самої людини", який створюється від початку і до кінця нею самою» [Межуев, 1977: с. 80]. Попереднього, загальнодіалектичного формулювання принципів світобачення стає недостатньо для такого, що перебуває в пошуку, філософського пояснення суспільно-культурного світу.

Справді, якщо згадати назавжди задану абетку радянського марксизму, редукція до трьох законів діалектики, так само як і накладання її категорій на суспільні та культурні процеси, різноманітність яких дається взнаки навіть за умов помірною тоталітаризму, мало що дає в сенсі пояснень суспільства. Історична еволюція останнього стає для марксистської теорії дедалі менш зрозумілою — невідкладною для передбачень та пояснень. Попередні теоретичні спрощення сталінського марксизму трималися на прокрустовому насильстві у державно-керованому намаганні видалити або навіть знищити все, що виходило за знайомі ідеологеми. За умов хрущовської «відлиги» та після неї вони почали втрачати свою значущість. Після державної романтики початку 1960-х, підкріпленої ейфорією космічних досягнень країни за рахунок забуття потреб пересічної людини, стає ясним примітивний утопізм заяви про досягнення близької мети — комунізму. Навіть якщо не брати до уваги вплив західного повоєнного досвіду демократії, уявлюється більш складна стратифікація людських відносин, ніж вона мала бути згідно з панівною ідеологією «класово однорідного суспільства». Поступово усвідомлюється те, що на ґрунті партійної та керівної номенклатури виник новий клас, панівний за своїми ознаками, критика якого просочувалася з-за залізної завіси [Джилас, 1992, с. 227]). Всупереч ідеологічним догмам,

відчуття соціального розшарування ще більше посилюється через очевидне відставання радянського населення в культурі споживання від західних суспільств з вільною ринковою економікою. Посилюються також прояви етнокультурного самоусвідомлення у різних національних спільнот у межах єдиного «радянського народу» («націоналізм» комуніста Петра Шелеста — один із близьких для нас прикладів).

Разом із тим, у рамках офіційної філософії, оприлюднюваної у книгах та статтях, ніхто не може писати, отже, думати поза референціями до принципів діалектики та історичного матеріалізму. Це означало, що будь-який крок у напрямку переосмислення — мінімально критичної інтерпретації — наявного на той час філософського дискурсу в кінцевому підсумку вимагав прояснення таких принципів, критичного звернення до граничних засад.

Не вірте тим із професійно зайнятих філософією, хто активно друкувався за тих часів (включно і з автором цієї статті) і хто сьогодні твердить, що й тоді вони лише формально дотримувалися підцензурних правил «гарного тону», цитуючи в передмовах та наводячи у своїх текстах класиків марксизму: «Проте ми після вимушеного цитування та передмов друкували наші оригінальні, а, часом, і просто немарксистські речі». Насправді чесний вихід з лабет марксистської парадигми до інновацій, у тому числі хитрощі запозичень (в одних — обмежених, а в інших — зухвало фривольних) інновацій із сучасної їм західної думки, що було характерним для філософів після «відлиги», не міг мати *реального* значення. Реального, у сенсі такого, яке б спричинило *критичний філософський опір* традиційному радянському марксизмові.

Дієва, іманентна критика філософії марксизму, яка залишається великим питанням для вітчизняної думки й до сьогодні, неможлива, доки залишаються поза системною критикою, а не просто як відкинуті історією, засади цього способу мислення. Додамо, що це стосується будь-якої системної думки, а ще більше — філософії зі свідомо покладеною метафізикою. Без цього філософська думка є в ліпшому разі компіляцією чи історичним переказом. Так, накопичується багаття для полум'я власної думки. Втім, відсутність теоретичної критики попередників створює у філософському середовищі провалля у накопиченні локального наративу власної національної школи мислення. Цю щілину в тяглоті вітчизняної новітньої філософії намагаються надійно закидати саме історико-філософським матеріалом, у тому числі перекладами сучасних філософів Заходу. Втім, багаттю зовнішньої обізнаності важко розгорітися без наявності того, що власне й утворює горіння — умов можливості думання на засадах власного національного досвіду переосмислення.

Тому так само, як і за пізньої доби радянського існування, залишається критичною потреба, бажано це чи не бажано нашим філософам, у проясненні метафізики марксизму, навіть якщо остання як актуальний предмет

заперечується; у виявленні граничних принципів, які є для неї засадовими. Виникає потреба в формулюванні, сказати б, засад марксистської метафізики буття, прихованих під поверхнею заялжених фраз про діалектику. У цьому сенсі метафізична потреба сприймалася і є критичним шляхом назад, до первинних джерел. Критичним — бо відповідну деконструкцію марксистських положень розглядали і як завдання достатньо самостійного філософського дослідження.

Завдання виявити, відновити це беруть на себе найкращі голови радянської марксистської традиції. Звернення до принципів, як і життя за принципами, крім доброї голови, завжди вимагає достатньої філософської мужності, хоч би яким у буденному житті був такий філософ. Метафізичний пошук ще більше ускладнює справу: адже ти опиняєшся на межі «фізики» відомого про суще і мета-«фізики», про яку, як правило, не бажають запитувати, оскільки вона, принаймні, межує з критикою існуючого.

Метафізична потреба в широкому розумінні — це, власне, спосіб буття людини, яка постійно ставить питання, що виходять за існуючі межі, завдяки чому можливе в тому числі існування критичного ставлення. У філософії йдеться про критичний пошук граничних засад мислення і буття. Це можна назвати теоретичною частиною філософування.

У нашому випадку радянського марксизму виникала необхідність прояснити власну метафізичну потребу. Це означало зрозуміти наявну філософію не лише як певну систему гасел, понять і принципів, що їх «згори» накладають на «суще» — світ — або на науково-теоретичні пояснення-змісти. Складність ситуації полягала в тому, що в пошуках, «яким є насправді буття», відповідальний філософ наштовхувався на необхідність формулювати відповідь на питання: яким є дійсне буття з погляду «справжнього» марксизму? Яким має бути розуміння буття, щоб ми були здатні пояснити, з точки зору філософії марксизму, ту різноманітну суспільно-культурну емпірію, яку раптом побачили чи то зустріли?

Виявлення онтології суспільного: назад, до Маркса

Заглиблення у філософську теорію вимагає зворотного руху до реконструкції автентичних джерел. Порівняно з критичним переосмисленням марксистського доробку в західній соціально-гуманітарній думці процес переосмислення-у-минуле у радянській філософії відбувається з суттєвим запізненням на цілу генерацію філософів. Проте варто говорити не про історичне відставання, а про інший набутий історичний досвід життя в суспільстві, яке намагаються будувати силоміць — за проектом комуністичної ідеології *усуспільнення* («обобществлення»).

Цілеспрямована діяльність з будівництва «нового суспільства» захоплює ідеологічний дискурс і підкріплюється видимими практичними успіхами повоєнної хвилі індустріалізації. На рівні теоретичних узагальнень, що

долають історичні відмінності, джерелом нового натхнення для талановитих філософів є марксистське підкреслення безумовного пріоритету людської діяльності, що «реально» змінює дійсність, здійснюється.

Явлена реалізація комуністичного проекту (1960-ті роки) висуває на перший план те, що намагаються здійснити у різний спосіб — ідеологічними, культурницькими, освітніми та соціально-економічними заходами: певну гомогенізацію структур життєсвіту і формування масового переживання «радянської спільності». Останнє ідеологічно тлумачать як успіх усупільнення виробництва та відносин між людьми (виникнення «нової історичної спільноти — радянського народу»). Тому разом із поняттям діяльності увага дослідників зосереджується на «суспільному відношенні» як такому, на самому понятті «відношення». Поняття «відношення» в цей час серйозно досліджують логіки (А. Уйомов).

Професійній філософії залишається метафізичний шлях повернення *ad fontes* — іти до кінця. Питання: в якому напрямку, куди рухатися до джерел? Адже йдеться про ті самі теоретико-методологічні рамки міркувань, які очевидно задані назавжди: марксистське критичне переосмислення відповідних положень філософії Гегеля. Остання залишається кінцевим притулком будь-якого метафізичного поруху думки в межах радянського марксизму.

Звернення до автентичних гегелівських джерел, за всієї своєї радянської зверхності та загальності, у 1960 — 1970-ті якщо й не надавало відповідей на дразливі питання, попри те, поряд із діалектичними вправами розуму задавало метафізичну перспективу пошуків «дійсності» як такої. Адже, згідно з Гегелем, пошуки відповіді на це питання (так само як і на інші фундаментальні питання — буття, відношення тощо) — це моменти самого буття, його діалектичного руху до «сутності» й «поняття». «Істиною буття є сутність». Дійсність є «моментом руху сутності», коли буття суцього (наявне буття) збігається зі своїм поняттям, «для-себе-буттям», тобто коли здійснюється «дійсне» розуміння того, що з абсолютною необхідністю має бути («поняття»). Дійсність є єдністю сутності та існування; абсолютна дійсність — це субстанція, «покладання того, що є в собі та для себе»; дійсність тоді збігається зі своєю сутністю, коли вона «є безпосередня тотожність внутрішнього і зовнішнього у відношенні», тобто коли «поняття» охоплює відношення знання суті речей (зовнішнього) разом з повним самоусвідомленням себе як пізнаючого (внутрішнього). (Тут пунктирно згадано те в «Науці логіки» Гегеля, що дає змогу реконструювати схему мислення філософів, про яких ідеться).

«У своїй дійсності сутність людини є сукупністю (ансамблем) суспільних відносин», — твердили тези дозволено-авторитетного учня Гегелевої діалектики — раннього Маркса: практичне здійснення людиною «свого поняття» є реалізацією своєї суспільної сутності. Внутрішнє, сутнісне у відношенні людей має бути тотожним зовнішній дійсності.

Аксіому марксистського прочитання попередніх філософських уявлень про «дійсність людини» точно цитує Евальд Ільєнков, один із найавторитетніших радянських філософів 1960 — 1980-х років. Викриваючи «земну основу ідеалістичних ілюзій стосовно ідеального», Маркс і Енгельс писали: «Та сума продуктивних сил, капіталів та соціальних форм спілкування, що її кожен індивід і кожна генерація застають як щось дане, є реальною основою того, що філософи уявляли собі у вигляді "субстанції" та у вигляді "сутності людини", що вони обожнювали і з чим боролися» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 219].

Дійсністю буття людини, згідно з граничним поняттям марксистської думки, є комунізм — кінцеве усупільнення засобів виробництва, капіталів та соціальних форм спілкування, а також самої людини (універсально розвинена людина). Схематичне рівняння марксизму: оскільки (соціальною) дійсністю є суспільна сутність людини, то все, що людина продукує, є, за визначенням, колективним (спів-буттєвим, якщо завгодно) за походженням, за своїм дійсним буттям. Саме тому будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними. Індивід має творчу здатність — продукувати значущу людську дійсність (споживчі вартості, в тому числі речі культури та духовні цінності) у процесі праці лише тому, що в ньому «спрацьовує» його суспільна сутність як втілена у ньому (інтеріоризована) метафізично визначена сукупність суспільних відносин — суспільна форма. Поняття суспільної форми є найчастішою та базовою характеристикою процесу праці та її продуктів у політико-економічних творах Маркса: «Позаяк люди так чи так працюють одне на одного, їхня праця набуває тим самим суспільної форми» [Маркс, 1983: с. 81]. Своєрідне резюме людської діяльності.

Отже, несправедливо, коли те, що вироблено і створено лише завдяки нашій внутрішній, колективній сутності, привласнюється одноосібно, приватизується у неправильно побудованих відносинах людей, що виправдовують завдяки виникненню ілюзорної ідеологічної свідомості. Все, що витворено, спродуковано будь-ким, починаючи від елементарних речей повсякденного життя і закінчуючи найвидатнішими витворами людського генія, — все це за своєю сутністю має останньою засадою суспільну взаємодію всіх нас і кожного разом, людство загалом. Завдяки цьому джерелу продуктивності людей лише й можливе творення артефактів навколишнього світу людини, пізнання природних речей та технологічне використання сил природи. Комуністичне усупільнення всього буття є лише справедливим поверненням людині її відчуженої сутності, отже, є істиною буття¹.

¹ Цей схематичний виклад напрямку, в якому рухається Марксова думка від часу тезового визначення «дійсної» сутності людини, не слід сприймати як моралізаторський припис чи етичне твердження [Rawls, 2007: p.319–374]. Лише аналіз поглядів Маркса щодо справедливості вимагав би такого аналізу фундаментальних філософських, полі-

З цього перегукування Маркса і Гегеля на рівні — підкреслимо ще раз — філософської теорії виникає низка питань, на які саме намагався відповісти пізній радянський марксизм. Це питання: яким є поняття людини, його «для себе буття», його суб'єктивне; якою є сутність діяльності, практики; яким є або має бути світ; що є буття? Одна з найглибших відповідей — у рамках радянської практики марксистської філософії — була надана Вадимом Івановим.

Винайдення «чистої суспільності»

Мені можуть закинути, що повторити засадові форми гегелівської діалектики і марксизму, хоч би це були підозрілі для ідеологічно застиглих форм положення раннього Маркса — революціонера у світогляді, — не таке вже й велике філософське досягнення. Це не так. Сказати про них наново і в новому суспільному контексті було складно й важливо. Варто лише згадати тогочасну загальну академічну атмосферу у філософії.

Це, по-перше, хвилі втягування у заскорузлий марксистський дискурс, сказати б, найбезпечніших доробків західної філософської думки. Сюди можна віднести й повертання до автентичних творів німецької класичної філософії кінця XVIII — початку XIX сторіччя, і так звану критику сучасної західної філософії. Ідеологічно нейтрально, до речі, було займатися теорією пізнання, методологією наукового пізнання. Адже ви мали справу з предметним полем здійснення людиною науки — пізнання, спрямованого на позалюдську (позакласову також) реальність, природу. Займаючись цим, навіть майже безпосередньо переказуючи напівмарксистською мовою важливі положення західного позитивізму та постпозитивістських шкіл XX сторіччя, можна було не дуже турбуватися щодо звинувачень з боку ідеологічних контролерів. Не слід забувати, що радянський марксизм у свій спосіб культивував «науковість» («науковий матеріалізм», «науковий комунізм»

тичних, публіцистичних та економічних творів класиків марксизму, який не дозволяти здійснювати ні наявні за часів радянського марксизму ідеологічні приписи, ні жорсткі рамки самої традиції такого типу філософування. Без публічного поширення академічної критики спадщини класиків, тобто без участі в обговоренні філософської спільноти немислимий будь-який прогрес в їх розумінні в перспективі сучасності. Джон Роулс, який спирається на ґрунтовну академічну традицію західної аналітики марксизму, так узагальнює свій аналіз окресленого тут питання: «Я приймаю твердження Маркса про те, що, коли ми відволікаємося від різних форм виробництва, які існували історично, ми маємо, вочевидь, визнати, що капітал та земля є продуктивними. Але, під кутом зору членів суспільства, якби вони були спроможні розглянути ці форми виробництва, то знайшли б лише одне релевантне соціальне джерело [власної продуктивності] — їхню об'єднану працю. Що власне турбувало їх — так це як мають бути зорганізовані соціальні та економічні інституції, щоб вони кооперувалися між собою на чесних підставах та використовували їхню спільну (*combined*) працю ефективно разом із силами природи у спосіб, щодо якого має вирішувати суспільство як ціле» [Rawls, 2007: p.351].

тощо), оскільки зберігав родинні зв'язки з класичною німецькою філософією, яка після Канта і Фіхте культивувала традицію *Wissenschaftlehre* (згадаймо наголос Гегеля на «науці» логіки, «науці» про явища духу), та загальну спрямованість на наукове світобачення модерної філософії. Розквіт радянської науки та «важкої» індустріальної технології, особливо з початку 1960-х років, стимулював виникнення негласного ідеологічного дозволу на розвиток філософських досліджень наукового знання, пізнання, історії науки тощо. Хоча й тут були свої «підводні камені», але не такі небезпечні, як для тих філософів, предметним горизонтом яких були суспільство, культура, людина.

У цій атмосфері повернення до метафізичних джерел власної традиції — марксизму — потребувало розуміння завдань філософії, відданості їй, сміливості думки, коли багато інших вроздріб торгували смыслом.

Вадим Іванов протиставив усьому цьому відстоювання послідовної метафізичної позиції. Її суть зводилася до наполегливої постановки питання про людину в її марксистських, філософських формулюваннях. Що таке людина (якою є природа людини)? Що робить її людиною? Якою є її сутність? Що відрізняє людину від нелюдини, наприклад, антропоїдів? Це лише частина питань і пошуків дефініції людини, що їх традиційно відносять до розділу філософської антропології. Якщо людина (її сутність — згідно з прийнятою марксистською традицією) є визначеною, тобто є особливим існуванням, буттям, то в чому ця особливість полягає? Що з цього впливає для самої людини, а також для світу, який породжує людину? Крім того, за всіма цими останніми запитаннями стоїть питання про саму філософію, розуміння її завдань та методу.

Відповіді Іванова є такими. Історичний початок людини, отже, людської історії, є «позачасовою особливістю», яка визначає критерії людськості. «Позачасовість» тут означає, що не існує способів віднайти в емпіричному світі, наприклад, методами антропологічних досліджень, залишків приматів-антропоїдів та «перших людей», віднайти фізіологічно явлений «місток» між «ще» антропоїдом і «вже» людиною. Місток еволюції між «ще нелюдиною» і «вже людиною» не існує у вигляді фізичних слідів поступової тілесно-органічної еволюції, які можна було б відшукати у фізичних залишках під час антропологічних розкопок. «Людина входить у світ нечутно», оскільки те, що є людиною, її сутністю — мета-, поза-фізично. Так само, як не існує і не може існувати наукових методів дослідження становлення — розвитку, якщо завгодно, *людини як саме людини* в історії. Це означає, формулює Іванов свої *philosophia principia*, що ми маємо припустити, що *differentia specifica* людини мусить бути практично всеосяжною, «наскрізною» рисою цілого історичного буття людини, яка є «моментом усталеності» і лише так або так являє себе у подіях та діях людей [Іванов, 1977: с. 39].

Після цього для філософа вже не потрібні зайві коментарі: все решта — лише розвиток цього апіорі людини та історії, яке є засадовим. Людина

виникає раз і назавжди (для власної історії, яка, вочевидь, заторкує весь світ). Вона виникає як позачасове, позаемпіричне буття. Історичні явища та окремі індивіди є одиничними уособленнями цього всезагального «абсолютного начала», яке є «квінтесенцією загальнолюдського», «фокусом самосвідомості» людських генерацій, що замінюють одна одну [Іванов, 1977: с. 40].

Вадим Іванов міркує у традиції так званого діяльнісного підходу. Чуттєво-предметна діяльність є тиглем, в якому людське всезагальне перетворюється на створений людиною предметний світ, і навпаки. Тобто специфіка людської природи — всезагальності — це перетворювальна активність як така, «всезагальна сила творення», «суб'єктивна основа практичної творчості» [Іванов, 1977: с. 58]. Вона існує лише у предметно-практичному перетворенні навколишнього світу, в актах практики. Отже, тепер можна говорити про так зрозумілу практичну діяльність як про «всезагальне сутнісне визначення людини, субстанцію її суспільного буття» [Іванов, 1977: с. 59].

Звідки береться сама «активність», всепроникна абсолютність діяльності, яка «всюдисуша у просторі її [людини] активності, а її межі видні або як предметний світ, на який вона спрямовується, або як... реальність, що виходить за межі діяльності та поля зору людини?» [Іванов, 1977: с.66]. До Маркса «дійсний реальний еквівалент цього сутнісного визначення [діяльності] так і не був знайдений. Це вдалося зробити лише Марксу, який довів, що родовий, загальний характер людини та її діяльності має своїм дійсним джерелом та еквівалентом *суспільнісність* ставлення людини до світу» [Іванов, 1977: с. 68].

Все інше у Вадима Іванова — лише інструментальний розвиток талановитим філософом, з тієї чи тієї — суб'єктивної чи зовнішньої — причини ув'язненим у необізнаності з історичними та, особливо, із сучасними йому критичними інтерпретаціями марксистської філософії у паралельному світі західної думки.

Проте прислухаймося до його інтерпретацій знайденого суспільного апріорі. «Суспільнісність не можна звести до якоїсь духовної субстанції або лише до тілесних відносин індивідів, оскільки власну тілесність останні завжди залишають при собі — вона володіє власним "тілом" у вигляді "реальної" колективності, яка постійно відновлюється та закріплюється екзотерично, у "предметному бутті промисловості" ... Свідомість є інтеріоризована форма колективності, суспільності, і з цього боку виявляється, що *несвідома практика* так само неможлива, як і *непрактична свідомість*», — все це моменти єдиного [Іванов, 1977: с. 85].

Говорячи про *суспільне апріорі*, сформульоване Івановим, я нав'язую його мові непритаманну термінологію. Втім, це є суттю, квінтесенцією його думки. Він раз за разом намагається вказати на той факт, що ми мусимо припустити суспільнісність як останню засаду марксистського, а отже, філософського розуміння людини та світу людини. Іванов намагається рекон-

струювати та зрозуміти у контексті свого часу марксистське формулювання синтетичних засад людського у людини, так само як, дозволю собі це порівняння, Кант викарбовує трансцендентальний аргумент — вводить поняття позаемпіричних засад для пояснення здатності людини виходити за межі власного, завжди обмеженого досвіду до простору синтетичних універсальних істин. «Суспільнісність не тотожна сумі (і навіть системі — сперечається Іванов із так званим системним підходом до культури в радянській філософії. — Є.Б.) історично самодиференційованих людських функцій у рамках певного суспільства... Суспільнісність вселюдська, неминуша, загальноісторична... становить внутрішню сутність природи... виключну якість людини... Суспільнісність є тим, що робить індивіда і людство суб'єктом ставлення до світу... вона являє собою діяльність як таку» [Іванов, 1977: с. 87].

Іванов оригінально для середовища талановитих радянських філософів вибудовує з наявного матеріалу — поверненням до самого Маркса й за допомоги напрацьованого у повоєнному марксизмі його колегами-сучасниками, і особливо Евальдом Ільєнковим, — *філософію*, метафізика якої спирається на припущення суспільнісності як особливого буття людини — останньої засади її смислотворчості та предметних відносин у світі.

(Далі буде)

ДЖЕРЕЛА

- Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії "громадянське суспільство"*. Львів.
- Гегель, Г.В.Ф. (1972). *Наука логіки*. Т.3: Суб'єктивна логіка, или Учение о понятии. Москва,
- Гуссерль, Э. (1998). *Картезианские размышления*. § 10. Санкт-Петербург.
- Джилас, М. (1992). *Лицо тоталитаризма*. Москва.
- Іванов, В.П. (1977). *Человеческая деятельность — познание — искусство*. Киев.
- Ільєнков, Э. (1962). Идеальное . В: *Философская энциклопедия*. Москва, т. 2.
- Манн, Т. (1960). *Философия Ницше в свете нашего опыта*. В: Манн, Т. *Собрание сочинений*. Москва, т.10.
- Маркс, К. (1983). *Капитал*. Т.1: Критика политической экономии. Москва.
- Межуев, В.М. (1977). *Культура и история*. Москва.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, London.

Статтю одержано 30.11.2016

REFERENCES

- Habermas, Yu. (2000). *Strukturalni peretvorennia u sferi vidkrytosti. Doslidzhennia katehorii "hromadianske suspilstvo"* [Structural transformations in the sphere of openness. Investigation of the category of civil society]. Lviv, Ukraine.
- Hegel, G.V.F. (1972), *Nauka logiki*. T. 3. Subyektivnaia logika ili uchenie o poniatii [Science of logic. V. 3. Subjective logic, or Study on notion]. Moscow, Russia,
- Husserl, E. (1998). *Kartezianskie razmyshlenia*. § 10 [Cartesian meditations. §10]. Sankt-Petersburg, Russia.

- Dilas, M. (1992). *Litso totalitarizma* [Face of totalitarianism]. Moscow, Russia.
- Ivanov, V.P. (1977). *Chelovecheskaia deitelnost' — Poznaniye — Iskusstvo* [Human activities — Knowledge — Art]. Kyiv, Ukraine
- Plyenkov, E. (1962). Idealnoie [Ideal]. In: *Filosofskaya entsiklopediya*. Moscow, Russia, Vol. 2.
- Mann, T. (1960). *Filosofiiia Nitsshe v svete nashego opyta* [Nitsche's philosophy in the light of our experience]. In: Mann T. *Sobraniye sochinenii*. Moscow, Russia, Vol. 10.
- Marx, K. (1983). *Kapital. T. 1. Kritika politicheskoi ekonomii* [Capital. V. 1. Criticism of political economy]. Moscow, Russia.
- Mezhuev, V.M. (1977). *Kultura v istorii* [Culture in history]. Moscow, Russia.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, London, UK.

Received 30.11.2016

Yevhen Bystrytsky

VADYM IVANOV: ONTOLOGY OF SOVIET MARXISM

A concept of metaphysics had been considered alien for philosophy of Marxism since the time of Soviet reception of Marx and Engels. However in conditions of “Khrushchov’s thaw” of the 1960’s there appeared a metaphysical demand of the late Soviet Marxism. Immanent criticism of Marxism philosophy still remains a problem for the home philosophical thought, since the latest principles of the Marxist type of thinking have not been found out. A critical search of the limit principles of thinking and being, revealing the ontology of the social, thorough study of philosophic theory requires the reconstruction of authentic sources. The appeal to authentic Hegel’s sources in 1960-1970 set a metaphysical prospect of a search of “reality” as such.

A series of questions which late Soviet Marxism just tried to answer was as follows: which are human’s notions, his “being for himself”, his subjectivity; what is essence of activities, what is the world, or has it to be, what is being? Vadym Ivanov has given one of the most profound answers to these questions in the framework of late Soviet practice of Marxist philosophy. Meditating in the tradition of so-called activity approach, the philosopher concludes: the historical origin of a man and human history is a “timeless peculiarity” that defines criteria of humaneness in evolution between “still” an anthropoid and “already” a man. Ivanov is originally constructing philosophy of inexplicit material; this philosophy metaphysics rest on the admission of communal organization as a special existence of a man — the latest principle of creating a human sense and subject relations in the world.

Keywords: late Soviet Marxism, immanent criticism of Marxism philosophy, metaphysics, “social a priori” of Vadym Ivanov.

Бистрицький, Євген — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження». Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

Bystrytsky, Yevhen — doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of the Philosophy of Culture, Ethics and Esthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine; Executive Director of International Renaissance Foundation. Scientific interests: theory of philosophy and philosophical hermeneutics, theory of knowledge, philosophy of culture, political philosophy.

Анатолій
Єрмоленко

ФІЛОСОФІЯ ВАСИЛЯ ЛІСОВОГО У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Василь Лісовий — всебічно обдарована людина і велика постать у сучасній українській культурі й філософії. Його творчість величезного діапазону: від філософських творів до соціально-політичних роздумів і есеїв, поезій і життєвих нарисів. Не буде перебільшенням зазначити, що філософський доробок мислителя — це філософія світового рівня, яка охоплює проблематику історії філософії та історії ідей, до якої належала й історія філософії в Україні, а також дослідження сучасних проблем теоретичної та практичної філософії. Василь Семенович є уособленням і свідченням того, який нелегкий шлях пройшла наша філософія за той історичний проміжок часу, коли жив і працював цей видатний дослідник. Володіючи багатьма європейськими мовами, зокрема англійською та німецькою, він не тільки був неабияк обізнаний у світовій філософській думці, а й розвивався відповідно до тих парадигмальних змін, які відбувалися у сучасній світовій філософії. Василь Семенович — взірець справжнього філософа; його думка є непересічним явищем у розвитку філософії в Україні як складника світового філософського процесу у контексті головних напрямків і парадигм сучасної філософії.

Щодо творчості Василя Лісового можна зауважити, що для нього визначальним був Кантів «*Faktum Vernunft*», наука розуму, проте його творчість і життя аж ніяк не обмежується тільки цим «фактом».

© А. ЄРМОЛЕНКО,
2016

Творча біографія Лісового набагато ширша, оскільки він був не тільки науковцем, а й публіцистом, есеїстом, поетом. Та він був ще й видатним громадським діячем історичного масштабу, виборюючи свободу і незалежність України і обстоюючи права її громадян. Звісно, про цей бік його життя і творчості краще розкажуть його соратники і друзі. Проте, якщо коротко характеризувати ключову його ознаку, то я її назвав би «відповідність життя і переконання», що далось взнаки в усьому, що він робив, зокрема й у філософії, і що, мабуть, можна порівняти хіба що з Сократовим типом філософа і філософування. Отже, не претендуючи на всебічну характеристику, тим більше, оцінювання творчості філософа, я хотів би зауважити тільки кілька аспектів його філософської творчості, спираючись на свої спогади і враження від спільної роботи і спілкування, додаючи також у цьому контексті й деякі свої міркування щодо тих проблем, які цікавили Василя Семеновича і які дістали опрацювання в його наукових працях.

У контексті парадигмальних змін. У своєму невеличкому автобіографічному нарисі в Передмові до збірника «Культура — ідеологія — політика» дослідник пише зокрема таке: «під час перебування в аспірантурі при Київському університеті (зі спеціальності логіка) я переходжу від «раннього» до «пізнього» Вітгенштайна: під час закінчення аспірантури схилиюся до методів англійської лінгвістичної філософії. Моя дисертація «Логіко-філософське дослідження повсякденної мови» (захистив у 1971 р.) написана в руслі лінгвістичного прагматизму». Ці дослідження дістали своє логічне продовження і завдяки сприйняттю методології критичної герменевтики і комунікативної філософії [Лісовий, 1997: с. 7–8]. Та слід зазначити, що в цей час і в європейській філософії відбуваються відповідні «повороти» в царині «першої філософії», що проявлялося і у розробці трансцендентальної (універсальної) прагматики Франкфуртської школи (Карл-Отто Апель, Юрген Габермас) і берлінської трансцендентальної прагматики (Дитрих Бюлер, Вольфганг Кульман) у Німеччині, у «прагматичному повороті» норвезької школи (Гунар Скірбек, Аудун Офсті та ін.). Ці тенденції Апель назвав «герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом», що можна узагальнити як перехід до комунікативної парадигми у філософії. За цією тенденцією пильно стежив і Василь Семенович, враховуючи і розвиваючи її у своїх дослідженнях.

Варто зауважити ще одну тенденцію, яка не залишилася поза увагою Василя Семеновича. Це процес «реабілітації практичної філософії», що розпочався на Заході наприкінці 1960-х років і особливої сили набув в останню третину ХХ сторіччя — у перше десятиріччя ХХІ сторіччя. Важливим для розуміння практичної філософії Лісовим є те, що він долає вузький марксистсько-ленінський горизонт тлумачення цього поняття як матеріальної предметно-перетворювальної діяльності, повертаючи йому первинний зміст, що тягне свій родовід від філософії Аристотеля через філософію Канта аж до сучасного комунікативного повороту, де практичне постає не як «технічно-

практичне», а насамперед як «морально-практичне», дістаючи свій прояв в комунікативних (дискурсивних) практиках.

У зв'язку з цим цілком слушним є його розуміння практичної філософії не як одного з розділів філософії, а як дискурсивної практики, крізь призму якої здійснюється «підхід до проблематики будь-якого розділу філософії — мірою того як філософські проблеми розглядають під кутом зору людської діяльності з урахуванням не лише способів, а й мотивів дій. У центрі уваги, отже, опиняється проблема вибору кращих життєвих перспектив — особами, суспільствами, націями і людством загалом. Але це водночас дає і певний предметний «зсув» у використанні вислову «практична філософія», бо такий підхід, попри свою універсальність, стосується передусім тих розділів філософії, в яких першорядну важливість мають мотиви дій та ті ціннісні переконання, які за ними стоять. Це передусім такі розділи філософії, як етика, філософія права, політична філософія, філософія техніки, філософія релігії, філософські питання екології тощо. Але з огляду на те, що в центрі уваги практичної філософії перебувають не лише вибір способів дії, а й мотиви дії, то філософія цінностей та метаєтика становлять осереддя «практичної філософії» [Лісовий, 2014: с. 475]. Особливо варто зауважити його ставлення до етики, що постає тут, як видно, «першою філософією». Він розумів усю небезпеку етичного нігілізму та аномійності українського суспільства. «Тож важливим складником освіти та просвіти має бути поновлення авторитету моральних, релігійних, правових політичних цінностей як важливої передумови, яка підвищує роль внутрішнього самоконтролю, зменшуючи потребу у зовнішньому примусі» [Лісовий, 2007: с. 128].

Хоча треба мати на увазі, що такі «повороти» і тенденції у світовій філософській думці за радянських часів за умов панування марксистської філософії як ідеологічної доктрини здійснювати було набагато складніше, ніж у західній філософії. На відміну від тогочасної філософії неомарксизму з його синтезами, інтеграцією досягнень немарксистської філософської думки до своїх філософських систем, радянський марксизм був закритою системою, таким собі «філософським фундаменталізмом». До того ж чимало західних першоджерел були недоступними. Нерідко їх ховали у спецфондах, оскільки мало не вся західна філософія потрапляла під визначення «буржуазної». Тому треба було мати не тільки наукову зацікавленість і наполегливість, а й сміливість, навіть мужність, щоб займатися цими філософськими напрямками і концепціями, трансформуючи і вбудовуючи їх (подекуди «контрабандою») у контекст тогочасної радянської філософії. І філософське становлення Василя Семеновича і розвиток його ідей починалися саме з цього, переростаючи згодом в його концептуальні підходи, які розвивалися вже в річищі світової філософської думки.

Робота над підручником «Основи сучасної філософії». Мені пощастило спілкуватися з Василем Семеновичем, зокрема й неформально, як то кажуть, «у курильні», про що він згадує в своїх творах [Лісовий, 2007: с. 128;

Лісовий, 2014: с. 474–475], щодо багатьох філософських проблем сучасності, і я вкотре пересвідчувався, наскільки дослідник стежить за розвитком світової філософії, розуміється на сучасних її проблемах — від аналітичної філософії й філософії мовлення до сучасної етики, практичної філософії, філософії політики тощо. До того ж під час розмов можна було стежити за напруженістю і живим характером його думки в безпосередньому пошуку правильного рішення щодо того чи того питання. Одним словом, це — пошук істини. Спілкуючись у такий, неформальний спосіб із Василем Семеновичем, мені довелося стежити за його думкою, спостерігати, як він проговорював концепцію свого майбутнього підручника з філософії, його зміст та архітектоніку, не приховуючи сумніви і суперечності. Це показово ще й тому, що в період становлення незалежності України певною мірою трансформувалися і соціальні інституції українського суспільства, зокрема й вища школа. У царині філософії з відмовою від «марксистсько-ленінської філософії як єдино правильного вчення» гостро постала проблема викладання курсів із філософії, тому розпочалася підготовка й видання нових підручників із філософії. Велику підтримку тут надавав міжнародний фонд «Відродження», ініціюючи загальноукраїнську програму «Трансформація гуманітарної освіти в Україні».

І хоча цей процес був у край важливим, проте досить неоднозначним, адже підручники стали мало не головним жанром у науково-викладацькій роботі вищих навчальних закладів. Особливо це явище набуло спотворених проявів тоді, коли Міністерство освіти і науки прийняло рішення про обов'язковість написання підручника під його грифом для отримання вчених звань. Це призвело до того, що в певний період мало не кожний доцент чи професор мав видати свій підручник, а університети хизувалися мало не «повним зібранням підручників»; за це давали державні премії, звання членкорів та академіків. Цю роботу навряд чи можна назвати плідною, адже нові підручники здебільшого були тільки «перелицюванням», чи, за висловом Лісового, «перевертанням» застарілих концепцій марксистсько-ленінського штибу, заміни діалектичного матеріалізму на діалектичний ідеалізм.

Проте така оцінка якнайменше стосується Василя Семеновича, який відповідально поставився до цієї справи, напружено працюючи насамперед над концептуальною будовою свого підручника «Основи сучасної філософії», аби в ньому дістали своє відображення ті парадигмальні зміни і головні тенденції, які відбувалися в цей час у світовій філософській думці, що уможливило б нову якість викладання філософії як навчальної дисципліни. Саме цю позицію він неодноразово висловлював у наших розмовах і саме цю позицію чітко окреслено в його статті «Етнос і нація», коли він, розмірковуючи над методологією гуманітарних наук, підкреслює: «оновлення методології гуманітарних наук потребує засвоєння уроків аналітичної філософії, прагматизму та критичної герменевтики. Без цього у гуманітарному мисленні будемо мати тільки чергове перевертання діалектичного

матеріалізму: таке перевертання субстанційної метафізики матеріалізму у субстанційну метафізику ідеалізму здатне залишити незмінними майже всі безперспективні традиційні парадигми мислення» [Лісовий, 1997: с. 35]. І справді, було досить нелегкою справою подолати ту парадигмальну обмеженість та закритість нашої філософії, яка склалася за радянських часів. І над цим він напружено працював, зокрема і під час роботи над підручником, проговорюючи деякі його положення, архітектоніку, підбір персоналій та джерел, враховуючи методологічні «повороти», головні тенденції і надбання сучасної західної філософії, про які йшлося.

Постійна напружена робота думки відчувалася й у його виступах на Вченій раді, зокрема в обговореннях концепцій планових тем, тих чи тих змістових питань філософії на конференціях і методологічних семінарах, і він завжди принципово обстоював свою позицію. Скажімо, осмислюючи філософію в Києві, дослідник у суперечці з Віталієм Табачковським вважав невиправданим говорити про «київську філософську школу», чи «київську світоглядно-антропологічну школу» в академічному значенні цього слова. І річ не тільки в тому, чи є така школа, чи її немає. Його аргументація полягала в тому, що в київському колі філософів існувала не тільки світоглядна традиція, яка розвивалася на ґрунті діалектичного методу, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [Лісовий, 2014: с.474]. Головне в цій думці полягало у тому, щоб не обмежувати спосіб мислення київських філософів тільки діалектично-світоглядною парадигмою.

Підготовка до видання чотирьохтомника Дмитра Чижевського. Василь Семенович започаткував чимало теоретично-практичних проєктів, підготовці й реалізації яких віддавав чимало сил і здоров'я, вкладаючи душу і серце. Робота над деякими з цих проєктів триває й досі, вже після смерті філософа. Мені випала честь брати участь у кількох із них. Зокрема, я почав співпрацювати з філософом, коли готували чотирьохтомне видання творів Дмитра Чижевського. Василь Семенович попросив мене перекласти з німецької кілька статей цього видатного українського мислителя. Звісно, це дуже важливе й відповідальне завдання, адже творчість Чижевського є неабияким явищем в українській філософській літературі, актуальність якої залишається і тепер. Як дослідник філософської спадщини Чижевського, Василь Семенович у статті «Дмитро Чижевський: життєвий шлях та світогляд» дає таку оцінку філософові: «Значимість цієї постаті для української культури тим більша, що українське культурне життя він досліджував у широкій перспективі — у порівнянні української культури з іншими культурами і в контексті духовної історії українців» [Лісовий, 1997: с. 297]. Можна додати, що творчість Чижевського є містком і до розуміння української культури і філософії як європейської і загальнолюдської. У цьому плані Василь Семенович певною мірою уточнює концепцію Чижевського в дослідженні рис українського національного характеру, всього того, що можна назвати габітусом української культури.

Тим небезпечнішою є спроба створення міждержавних об'єднань за національною та релігійною ознаками за доби глобалізації на кшталт «слов'янсько-православного союзу», «союзу слов'янських держав», особливо коли концептуально це обмежено тільки східними слов'янами, дістаючи свого прояву в ідеологемі «руського мира». Якщо не йдеться про розвиток демократичних інституцій, опертям яких є головні цінності (свобода, справедливість, солідарність), то цей процес є регресією, що загрожує незалежності нашої країни і держави. А в методологічному аспекті це призводить до так званої «етноцентричної хиби», або «географічної хиби», коли морально-етичні належності та правові норми виводять із фактичності національного, етнічного, релігійного буття. Треба вибудовувати союзи, спираючись не на етнічні, національні, релігійні засновки, споріднені один з одним, а на ґрунт європейських, точніше універсалістських цінностей, коли б поважали гідність людини, свободи і права громадян. І в цьому плані позиція В.Лісового була чіткою, вираженою й однозначною. Він критикував застосування до нашої культури «євразійських» мірок, наголошуючи, що «насправді ж українці не можуть навіть зрозуміти самих себе, якщо не «впишуть» себе в контекст середземно-європейської культурної традиції» [Лісовий, 1997: с. 115].

Просвітницька діяльність. Василь Лісовий — це великий просвітник, робота якого не обмежувалась академічною сферою й викладацькою діяльністю. Важливими були його статті та інтерв'ю в періодичних виданнях, виступи на телебаченні, зокрема запам'яталась його участь у серії телепередач «Барикада». Просвітницька робота дістала свій прояв і в його статтях для «Філософського енциклопедичного словника», для якого він підготував чимало статей, зокрема «аналітична філософія», «агресивність», «аналіз політики», «анархізм», «влада», «власність», «демократія», «державна», «дискурс ідеологічний», «еліта», «етнос», «ідеології політичні», «ідеологія», «нація», «політика», «політологія», «фундаменталізм» та ін., які певною мірою розкривають його наукові уподобання. Василь Лісовий опікувався виданням «Енциклопедії сучасної України». Відповідаючи за філософський блок Енциклопедії, він зібрав провідних фахівців із філософської проблематики для написання відповідних статей. Кілька статей підготовлені мною, і я вдячний йому за те й пишаюся цим, що статтю про мене написано саме Василем Семеновичем.

Проект антологій «Політичні ідеології». Та особливо слід зауважити збірники-хрестоматії, або антології, які готувалися й виходили за його упорядкуванням, що безперечно є величезною політико-просвітницькою роботою. Така позиція впливала з його розуміння ролі інтелігенції, її відповідальності за все, що робиться в Україні, насамперед за умов духовної і суспільної криз. «Адже, — як стверджував філософ, — вона є захисником духовних вартостей і просвітиком народу». І він цю відповідальність усвідомлював і відчував, аби виконувати цю місію. Передусім слід зауважити розроблений ним разом із Олегом Проценком проект видання серії «Політичні ідеології», завдання якого, як сказано у передмові до першого тому,

«лежить у руслі зусиль, спрямованих сприяти формуванню та розвитку політичної культури в сучасній Україні» [Консерватизм: Антологія, 1998: с. IX]. Ця серія «політичного просвітництва», до якої ввійшли збірники, присвячені консерватизму, націоналізму, лібералізму та соціал-демократизму, ставила на меті «репрезентувати у першоджерелах найважливіші течії політичної філософії» [Консерватизм: антологія, 1998: с. IX].

Це антології, в яких зібрані переклади українською мовою праць провідних представників цих напрямків соціально-політичної думки. Навіть сам тематичний вибір цих антологій свідчить про те, що упорядники не нав'язували читачеві своїх світоглядно-філософських уподобань, якоїсь однієї ідеологічної доктрини, адже «одна з важливих засад модерних демократичних суспільств полягає в тому, що це суспільство визнає співіснування різних ідеологій: ідеологічний плюралізм є одним із елементів правової демократії» [Лісовий, 2007: с. 137]. Антології пропонували різні варіанти, даючи можливість читачеві самому обирати ту чи ту соціально-політичну доктрину, ба більше, вгледіти їхні межі, зрозуміти умовність і необхідність їхнього співіснування та діалогу між ними. З цього приводу він зокрема зазначав: «суспільство не повинно уникати діалогу політичних ідеологій тому, що саме такий діалог дозволяє не занедбати жодну із тих життєво важливих цінностей, кожна із яких є центральною у тій чи іншій ідеології. Ідеологічний дискурс, отже, підтримує деяку рівновагу цінностей у суспільстві» [Лісовий, 1997: с. 9]. Така виважена позиція великою мірою пов'язана з усебічним вивченням та дослідженням цих ідеологій, що відбито зокрема і в згаданій праці «Культура — ідеологія — політика». Філософ, спираючись на дослідження цієї проблематики, вибудовує свою концепцію ідеології, яка виходить за межі Марксового розуміння її як «хибної свідомості».

Я згоден із такою концепцією, проте з деякими зауваженнями. Справді, певною мірою зміст ідеології набагато ширший порівняно з Марксовим тлумаченням. Адже ідеології не обмежуються епістемологічними системно-функціональними кодами науки «істина-хиба», вони є не тільки феноменами свідомості, а й (насамперед) соціальними практиками. Ідеології, подібно до традиції, «діють, тому що вони діють», виконуючи функцію захисту і консолідації інтересів соціальних груп, класів тощо. До того ж на рівні суспільства їх не можна витлумачувати тільки в термінах свідомості, скажімо, як «класову свідомість» у Маркса. Адже, як показав Ю. Габермас, концепт суспільної свідомості є реліктом парадигми «філософії свідомості». Проте це аж ніяк не означає, що ідеологія, так само як і традиція, не може стати предметом обговорення і зазнавати неупередженої, наукової критики за допомоги методів глибокої герменевтики аргументативного дискурсу. Це завдання не тільки критики ідеологій як «хибної свідомості», а й критики ідеологій як хибних соціальних практик і комунікацій, тобто соціальних та політичних технологій. І таким критиком був Василь Семенович. Обстоюючи позицію плюралізму ідеологій і «багатоголосся політичних дискусій», він

піддавав аргументативній критиці ті ідеології та соціальні практики (технології), які були спрямовані на роз'єднання українців, підважування української державності.

Проект перекладів. Взагалі Василь Семенович був прихильником діалогу: людей, громадян, країн, народів і культур. Він не втратив цієї здатності, переживши всі ті випробування, які випали на його долю за часів радянського режиму і заслання. Попри ці випробування він був відкритим до спілкування, був відкритим до сприйняття контраргументів, тобто до всього того, що в сучасній філософії називають аргументативним діалогом, або дискурсом. Це проявлялося у безпосередньому спілкуванні, коли він умів не тільки говорити, а й слухати. Це проявлялося і в умінні «слухати» інші культури, інші філософії. Тому він опікувався також перекладами українською мовою праць зарубіжних філософів, що проявилось і в підготовці згаданих антологій, де він зібрав досить кваліфіковану групу перекладачів і сам був автором перекладів, і в інших перекладацьких проектах.

Він розумів значущість цієї справи і цінував перекладацьку роботу. Адже завдяки перекладам уможливується спілкування між народами та культурами. Завдяки перекладам відбувається формування і світової культури і літератури. Василь Семенович добре розумів, що філософія в Україні може розвиватися тільки в активному діалозі зі світовою філософією. Важливим складником такого спілкування і є переклад. Тому він був одним із ініціаторів, організаторів та активних учасників цього процесу, що й проявилось в проектах тих антологій, про які вже йшлося. До цих антологій він підготував переклади низки статей, а також переклав працю Карла Поппера «Злиденність історизму». Як експерт він брав участь у роботі Лабораторії наукового перекладу при Фонді «Відродження», яку започаткували Володимир Єрмоленко і Андрій Кулаков.

Я вважаю, що робота лабораторії була неабияким явищем у розвитку нашої філософії і у сходженні її до світового рівня. Адже у цій лабораторії у співпраці експертів — філософів і мовознавців проходили «обкатку» переклади українською мовою сучасної філософської та соціально-філософської літератури, формувалася українська філософська термінологія, узгоджувалися підходи до тлумачення понять, написання і транслітерації імен зарубіжних авторів тощо. Взагалі, це був процес не тільки формування української школи наукового перекладу філософських праць зарубіжних авторів, а й творчий процес формування і розвитку нашої філософії як такої, коли вона завдяки перекладам, через засвоєння термінології й поняттєвого апарату «заговорила» тією мовою, якою говорить увесь філософський світ. І я гадаю, що за роки незалежності наша філософія «вивчила» цю мову. Хотів би також додати, що Василь Семенович стежив і за моїми перекладами, цікавився роботою над ними, підказуючи й уточнюючи переклад того чи того терміна, положення, думки під час спільного обговорення. Цінуючи його досвід, я враховував слушні критичні зауваження і поради, висловлені ним, що стало важливим чинником у становленні мене як перекладача.

Питання національної мови та мовлення для Василя Семенович не обмежувались тільки академічним інтересом, він переймався ними насамперед як громадський діяч і громадянин України, якому боліло, що українська мова віками не просто пригнічувалась дедалі більшим пануванням російської мови, а фактично була доведена до лінгвоциду як складника етноциду українського народу. Справді, мова є не тільки засобом спілкування і досягнення порозуміння (комунікативна дія), вона може бути й *засобом* панування, ще більше, *самим* пануванням (стратегічна дія). І придушенню іншого народу завжди передує (або відбувається паралельно) придушення його мови. Тому позиція Василя Семеновича, яку він обстоював і в безпосередньому спілкуванні, і в наукових працях, і в *mass media*, була досить простою й однозначною. Вона полягала в тому, щоб розвивати українську мову і мови інших національностей. І цей процес, як на мене, певний час відбувався в нашій країні послідовно і досить виважено.

Але я згоден із думкою Василя Семеновича про те, що внаслідок перманентного лінгвоциду української мови треба надолужувати її активний розвиток порівняно з російською. Маючи такого північно-східного сусіда, ми не можемо брати за приклад Швейцарію чи Фінляндію. І Василь Семенович постійно наголошував, що у питанні державної мови та розвитку інших мов не може бути паритету. Так, у розділі «Дискусії щодо двомовності в сучасній Україні» книжки «У багатоголосі політичних дискусій» він пише: «Тож коли йдеться про публічну дискусію навколо української та російської мов у сучасній Україні, то гострота дискусії не стосується двомовності окремих етнічних груп та загалом національних меншин: у центрі дискусії перебуває ставлення до успадкованих обсягів зросійщення» [Лісовий, 2007: с.88]. І крізь цю призму він дає оцінку законодавчим ініціативам про надання російській мові статусу другої державної, доходячи невтішного висновку-застереження: «Але принаймні безпосереднім наслідком здійснення цієї ініціативи буде узаконення територіальної двомовності сучасної України» [Лісовий, 2007: с.88]. На жаль, це так і сталося, і його застереження не тільки справдилося після ухвалення Закону «Про засади мовної політики» № 5029-VI (закон Колесніченка—Ківалова), яке призвело до трагічних подій, що їх ми переживаємо сьогодні. Безвідповідальне захочення територіальної двомовності сприяло сепаратизму в Україні, що стало одним із приводів неоголошеної воєнної агресії з боку Росії.

Національна ідентичність і універсальні цінності. Адже мова є складником національної ідентичності, того, що позначають висловом «національна ідея». Василь Семенович був не проти цієї словосполучки, але вважав, що, «коли йдеться про життєві інтереси української нації, то замість «національної ідеї» краще говорити про утвердження української нації в різних аспектах її буття — економічному, політичному тощо. Йдеться, отже, про вибір такого способу мовлення, який би не спричиняв непорозумінь і не призводив би будь-яку дискусію щодо «національної ідеї до незгод, за-

корінених у можливості пов'язувати з цим висловом принципово різні значення» [Лісовий, 2007: с. 69]. І я згоден з цією позицією, вважаючи, що це поняття дещо застаріло. Воно виникло у ХІХ сторіччі за доби становлення національних держав і за своїм змістом було спрямоване на національне самовизначення і національну самосвідомість. Саме поняття «національна ідея» як ідея свідчить про те, що воно формувалося за доби панування парадигми «філософії свідомості», коли ідентичність нації в її формуванні визначали насамперед її ментальні характеристики. До того ж, оскільки поняття «національна ідея» є матеріальним (субстанційним), то воно містить у собі латентну можливість «національного фундаменталізму», особливо коли не визначено процедури досягнення згоди в суспільстві щодо змістового насичення цього поняття.

Тому, як на мене, доречніше застосовувати поняття «національна ідентичність», яке містить у собі соціально-буттєві характеристики, які позначають такими поняттями, як «габітус», «життєсвіт», «форма життя», «соціальні (комунікативні) практики» тощо, які виходять за межі «філософії свідомості». Проте й поняттям «національна ідея» не варто нехтувати, вважаючи його цілком безперспективним, адже воно є складником національної ідентичності. Поняттям «ідея» позначають не тільки дескриптивний, а й прескриптивний характер національної ідентичності, що в термінах комунікативної парадигми позначають як «ідеальну (трансцендентальну) комунікативну спільноту», пов'язану не тільки з тим, що є, а й з тим, що має і повинно бути. І в цьому плані це поняття містить у собі не тільки партикуляристський, а й універсалістський зміст.

І я згоден із твердженням Василя Семеновича про те, що універсальні цінності є складником кожної з культур, націй чи цивілізацій [Лісовий, 2007: с. 69]. Проте він говорить про них як такі, що «реально існують» у цих культурах, і тут я хотів би уточнити, що історія людства свідчить про те, що вони якраз не завжди «реально існують». Культури, нації і цивілізації ще мають, так би мовити, «дорости» до універсальних цінностей, побудувати їх у своєму габітусі, комунікативно раціоналізуючи свій життєвий світ, утворити «габітус розуму». І жахи нацистської Німеччини якраз здебільшого і пов'язані з «руйнуванням політично-етичного універсалізму», в zasadниченого універсалістськими ідеями християнства, просвітництва і трансцендентального ідеалізму, що призвело до руйнування моральної свідомості німців загалом, засліплених ідеологією нацизму, расизму та антисемітизму [Böhler, 1988: S. 193]. Те саме можна сказати й про сучасну Росію з її «руським миром» як чинником руйнації «політично-етичного універсалізму», що стало неабияким викликом світовому морально-правовому порядку і загрозою для всього людства. Тому, відроджуючи і розвиваючи свої національні цінності, за регулятивний принцип цього розвитку треба мати універсальні (загальнолюдські) цінності. Такими цінностями є, зокрема, головні цінності Євросоюзу: «свобода», «справедливість», «солідарність», які тільки й можуть стати орієнтирами на-

шого суспільного поступу і правити за «регулятивну ідею» у формуванні політичної нації і соціальної держави в Україні.

На завершення цих невеличких нарисів, які спираються на спогади про спілкування і співпрацю з Василем Семеновичем Лісовим, ще раз наголошу, що тут тематизовано тільки невеличку частку всього того, що зроблено цим видатним українським філософом. Готуючи цей начерк, я відчував почуття вдячності за підтримку і можливість спілкування з цією непересічною людиною, і хоча, на жаль, не можу висловити цю вдячність йому безпосередньо, роблю це подумки, у своїй душі. Хочу ще раз зауважити глибину філософського мислення, обшир наукових уподобань та значущість творчого доробку мислителя, його наукову принциповість і активну громадянську позицію. Можливість і задоволення спілкування з філософом у минулому спонукає до подальших роздумів про його творчість і життя у майбутньому, що як взірець мислення і дії є ціннісним орієнтиром розвитку сучасної філософської думки, становлення політичної культури і формування громадянського суспільства як політичної нації в Україні.

ДЖЕРЕЛА

- Лісовий, В.С. (1997). *Культура — ідеологія — політика*. Київ: Видавництво імені Олени Теліги.
- Лісовий, В. (2014). *Спогади. Поезії*. Київ: Смолоскип.
- Лісовий, В. (2007). *У багатоголосі політичних дискусій: Статті та інтерв'ю*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія».
- Консерватизм: Антологія* (1998). Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. Київ: Смолоскип.
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-) modernen — Relativismus und Dezisionismus. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Статтю одержано 28.11.2016

REFERENCES

- Lisovyi, V.S. (1997). *Kultura — ideologia — polityka* [Culture — ideology — policy]. Vydavnytstvo imeni Oleny Telihiy, Kyiv, Ukraine.
- Lisovyi, V. (2014). *Spohady. Poezii* [Recollections. Poetry]. Smoloskyp, Kyiv, Ukraine.
- Lisovyi, V. (2007). *U bahatoholossi politychnykh dyskussii: Statti ta intervyyu* [In polyphony of political discussions: Articles and interview], Vydavnychiy dim “Kyievo-Mohylyanska akademia”, Kyiv, Ukraine.
- Konservativizm: Antologia* [Conservatism: Anthology] (1998). Compilers: O. Protsenko, V. Lisovyi. Smoloskyp, Kyiv Ukraine.
- Böhler, D. (1988). *Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-) modernen — Relativismus und Dezisionismus*. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Received 28.11.2016

Anatoliy Yermolenko

PHILOSOPHY OF VASYL LISOVYI IN THE CONTEXT
OF CURRENT PHILOSOPHIC STUDIES

The essay is devoted to Vasyl Lisovyi — an outstanding figure in the present Ukrainian culture and philosophy.

Being an adherent of Kant's science of mind and sensitive to paradigm changes V. Lisovyi has evolved from "early" to "late" Wittgenstein and joined "rehabilitation of practical philosophy" as the discourse practice. His work over a manual Principles of Modern Philosophy was directed to representation of paradigm changes and main tendencies of the world philosophical thought. Being a prominent enlightener Lisovyi worked over the projects of new works by Dmytro Chyzhevskiy and anthologies Political Ideologies, a collection of Ukrainian translations of leading representatives of socio-political thought.

As to the problems of national identities and universal values, Lisovyi was the adherent of a dialogue of persons, citizens, countries, peoples and cultures and criticized the applying of "Eurasian" measures to Ukrainian culture, defended a necessity to "inscribe" himself in the context of Mediterranean-European cultural tradition.

His creative work and life are an example of thinking and action, value orientation of development of the present philosophic thought, formation of political culture and civil society as the political nation in Ukraine

Keywords: Vasyl Lisovyi, Kant, Wittgenstein, practical philosophy, national identity, Universal values, dialogue of cultures.

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, член Міжнародного наукового комітету «Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel» (I-Acquappesa—Cosenza, Italia).

Yermolenko, Anatoliy — doctor of sciences in philosophy, professor, deputy director, Head of the Department of Social Philosophy at the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy (National Academy of Sciences of Ukraine), member of the International research committee "Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel" (I-Acquappesa—Cosenza, Italia).

Євген
Андрос

ПРО ТВОРЧУ СПАДЩИНУ ВІТАЛІЯ ТАБАЧКОВСЬКОГО

Все творче життя Віталія Георгійовича Табачковського (29.08.1944 — 5.03.2006) після студентської лави було нерозривно пов'язане з напруженою і плідною роботою на важливому тематичному напрямкові Інституту — дослідженні світоглядних, ціннісно-орієнтаційних проблем філософії та філософсько-антропологічної проблематики загалом. Відтак його ім'я назавжди закарбоване у пам'яті філософської спільноти України поруч із іменами В. Шинкарука, О. Яценка, В. Іванова, М. Тарасенка.

Впродовж понад двох десятиріч він був керівником планових тем відділу філософської антропології, зокрема таких із них, як «Категоріальні структури пізнання та практики», «Евристичні функції світоглядної свідомості», «Реалізм світогляду та світогляд реалізму», «Відчуження: минувшість та сьогодення», «Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми», «Колізії антропологічного розмислу», «Людина в есенційних та екзистенційних вимірах», «Людина у цивілізації XXI століття: проблема свободи», та відповідальним редактором колективних монографій.

Філософська громадськість України завдячує йому ідеєю та проведенням, починаючи з 1995 року, щорічних філософсько-антропологічних читань із виданням (за можливості) відповідних матеріалів, а також за наукове керівництво та видання курсу лекцій «Філософія. Світ людини» (2003).

Науковій громадськості України та далеко за її межами добре відомі його новаторські ідеї щодо

феноменів світовідношення та практики, людської природи, її неоднозначності, позитивного та негативного у людському естві та, відповідно, у світові людини, низка його фундаментальних праць, зокрема кілька десятків розділів колективних монографій та індивідуальні монографії: «Криза буржуазного раціоналізму і проблема людської особистості» (1973), «Критика ідеалістичних інтерпретацій практики» (1976), «Людина. Екзистенція. Історія» (1986), «Людське світовідношення: даність чи проблема» (1993).

Помітним внеском у сучасні філософсько-антропологічні пошуки стало його дослідження феномену філософів-шістдесятників — монографія «У пошуках невтраченого часу» (2002).

Вагомим досягненням, його проникливою лебединою піснею стала його остання монографія «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності”» (2005), на розгляді деяких із принципів підходів та ідей якої я й хочу, за необхідності коротко, зупинитися.

Передусім слід зазначити, що у цій його книзі, книзі-заповіті, Віталій продемонстрував те, що він завжди обстоював як головний критерій справжності філософування, — продемонстрував культуру мислення. Йдеться про те, що цю культуру мислення забезпечено тоді, коли автор не лише у змозі висунути певні ідеї, дати теоретичний каркас, але й володіє вмінням обґрунтовувати ці ідеї, а головне — поєднати ці ідеї з предметністю життя, проаналізувати реалії повсякденності на рівні високої теоретичної рефлексії.

Але не будь-якої рефлексії, не одновимірного її варіанта, а такої рефлексії, яка давала б змогу внутрішнім, феноменологічним чином осягати найголовніше, сенсоутворювальне у людському бутті, промислювати всі грані цього буття немовби зсередини. А оскільки і саме це буття є надзвичайно багатовимірним і об'ємним, то відповідно і рефлексійна робота є промисленням усієї неоднозначності, але водночас і по суті неймовірного багатства барв, суперечливості людського ества, людської природи та, відповідно, життєвого світу людини, того *Lebenswelt*'у в кожному з нас, саме врахування складноструктурованості якого й дає змогу віднаходити підходи до сенсоутворювальних параметрів людського буття.

Перш ніж зупинитися на тому, як у книзі цей загальний підхід зреалізовано, слід сказати про два наскрізні мотиви, параметри авторського стилю, які мають водночас вагоме концептуальне значення. Перший пов'язаний з образом мандрівника, подорожнього на непростому життєвому шляху, з яким, знаючи його впродовж десятиріч, асоціюється і сам Віталій, якого ніяк не можна уявити мислителем-одинаком, поза громадою, поза віддільським колективом. Він, звичайно, завжди був вимогливим передусім до себе, але також і до співробітників. Але водночас завжди був і уважним до кожного, хто був поруч, до його запитів та проблем.

І другий момент. Ця книжка вияскравила ще одну грань його характеру, те, чим він жив упродовж років, але що не дуже афішував, — його

мистецько-літературні вподобання. Вся книга пронизана зверненням до художніх текстів письменників та поетів першої величини: Федора Достоєвського, Бруно Шульца, Марселя Пруста, Джеймса Джойса, Франца Кафки, Йосипа Бродського, Юрія Андруховича, Шарля Бодлера, Симони де Бовуар, Альбера Камю тощо.

І це не якийсь ілюстративний матеріал, а те, що органічно вписане в авторський аналіз, який, мабуть, і відбувся саме так, як у книзі, завдяки тому, що для Віталія проникнення у художні образи було одним із головних чинників, способів проникнення у найпотаємніші закутки людського ества, душі та серця людини, людської долі, долі, яка можлива, як відомо, лише у світі людини і більше ніде. Отже, у випадку з мистецтвом ідеться про вихід на рівень буття загалом.

Тепер хочу зупинитися на власне концептуальному баченні Віталієм теми *homo* як полісутнісного *homo*. Поставивши перед собою таке амбітне завдання, він не збочив на манівці, а провів свій аналіз як багатоаспектне дослідження всіх можливих параметрів предмета філософської антропології. При цьому має місце звернення до еталонних зразків філософсько-антропологічної рефлексії, починаючи від античності і закінчуючи сьогоденням. Зрозуміло, що тут передусім подано роздуми Паскаля, Канта, Фюрбаха, Ніцше, Шелера та інших фундаторів філософської антропології.

Особливу увагу Віталій звертає також на українську філософсько-антропологічну традицію, традицію Г. Сковороди, С. Кульчицького, М. Шлемкевича, І. Бичка, В. Шинкарука тощо.

Розлого, із залученням обширу підходів та бачень, наведено у книзі зразки всього багатства думки ХХ сторіччя — представників неklasичного філософування, як першої половини сторіччя, так і його останніх десятиріч, постмодерної філософії.

Однією з центральних тем Віталієвого дослідження став аналіз колізії сутності та існування людини, есенційного та екзистенційного.

Він розглядає відомі гранднаративи класичного філософування: гіперактивізм, панлогізм, редукціонізм, тобто зведення сутнісних визначень людини до якоїсь одновимірності тощо.

І на ґрунті цього аналізу вводить принципової вагомості підходи неklasичного філософування. Передусім ідеться про те, що кожне з проаналізованих сутнісних визначень людини — а їх десь під п'ятдесят — є слухним саме по собі, але воно відображає лише одну з цих 50-ти граней людського ества, людської природи, зведення до кожної з яких не може дати панорами людської природи загалом.

Яким же є вихід? А вихід цілковито слухно шукаємо у відмові від усередненого бачення людини, тобто людини лише як дорослої (але не старої), фізично здорової, діяльно активної, характерологічно одновимірної (а відтак позбавленої ендотивних засад), етнокультурно нейтральної істоти невизначеної (читай — чоловічої) статі.

Зрозуміло, що таке бачення було зручним з методологічного боку для класично-просвітницької моделі світобачення.

Проте що ж робити з цілою низкою питань, які ідуть ще від Паскаля, про велич і нищість людини, її характеристику як слави та покидька всесвіту, про поєднання вершин духу та безодні його падінь, про Ніцшеву зневагу до людського як надто людського (у розумінні пов'язаного з утратою гідності та моральних чеснот), із гоголівським баченням роздвоєності особистості, з проникливим аналізом підпільної людини у Достоєвського?

Вихід бачиться — і в цьому Віталій абсолютно має рацію! — у тому, щоб іти до осмислення та ствердження сутнісних сил людини (які дійсно є і які відіграють принципову роль як у власне безпосередній життєдіяльності, де людина (кожен із нас) таки повинна мати змогу виконати свій життєвий проект, так і у плані випрацювання адекватної та евристичної теоретичної моделі людини та її ества), але йти до цього осмислення, виходячи із засад принципової полісутності *homo*.

А шлях до осягнення цієї полісутності зовсім не простий і пролягає через цілу низку теоретичних та історико-культурних етапів, які й осмислено у монографії.

Перший етап — це етап усвідомлення антиномічності першосутності. І тут здійснено величезний історико-філософський екскурс, проаналізовано позиції Паскаля, Канта, Шопенгауера, Ніцше, розгорнуто — Шелера, Плеснера, Гайдегера, Ясперса, Морена тощо.

Наступний крок — відмову від першосутності на користь існування як такого, що передує першосутності, — здійснено передусім завдяки теоретичним зусиллям Ж.-П. Сартра, який обґрунтував ідею свободи і самоздійснення як підстави визначення людської сутності.

Далі йдеться про аналіз відчуження сутності та шляхи повернення людиною своєї власної сутності. На розвиток цієї тези йдеться про відмову від есенції навіть як вторинної щодо екзистенції.

І, нарешті, завершальний етап критичного переосмислення уявлень про першосутність — принцип відкритого питання. На цю позицію й пристає автор книжки, обґрунтовуючи антрополого-рефлексійну орієнтацію на те, що наріжним для питання про людську сутність є те, як нова екзистенціал-есенціалія співвідноситься із уже наявними, а також те, що визнається принципова взаємодоповняльність усіх наявних та можливих сутнісних визначень людини.

Особливе місце у книзі, що є природним, займає висвітлення теоретичної позиції фундатора сучасної філософської антропології — М. Шелера. Шелер спробував дати синтетичну відповідь на виклики доби, на ту антропологічну кризу, яка уже окреслилась понад сто років тому і суть якої полягала у репресивності техніко-раціональної моделі соціокультурного облаштування стосовно *Lebenswelt*'у кожної пересічної людини. Все це було також помножене на тогочасну епістемологічну ситуацію, згідно з якою в

осмисленні людини панував редукціонізм — зведення сутності людини до її окремих характеристик.

Соціокультурна ситуація класичного модерного проекту, внаслідок якої відбувалося забування буття, коли пересічна людина відчувала постійний тиск на *Lebenswelt* свого персонального світу, коли відбувалося різке розходження особистісно-психологічних, духовних, соціальних, національних, вікових, статевих відмінностей, зрештою, класових відмінностей та протистояння між різними суспільними устроями, — все це призвело (не могло не призвести!) до сублімації персонально-особистого, а то й до надсублімації.

Зрозуміло, що така ситуація віками тривати не могла, і рано чи пізно це б призвело до десублімації, вибуху придушених, притлумлених, але реально існуючих вітальних та душевних сил людини, кожної з особистостей.

Саме тут М. Шелер і висуває принципового штибу положення про рівноваження, яке має зняти принципову суперечність між сублімацією (надсублімацією) та споконвічною людською природою.

Ідея урівнювання має принципове значення й донині, оскільки й по сьогодні не втілені, особливо у вітчизняному соціумі, ті необхідні соціокультурні механізми, які б давали змогу здійснювати таке рівноваження.

Сюди ж прилягає й концепція М. Шелера про ресентимент як надзвичайно вагомий діагноз доби. Лише усвідомивши специфіку цього феномену, можна говорити про параметри установаження людиновимірних стосунків у суспільстві.

Йдеться, отже, про те, чому так трапилося, що замість приязні й любові як природних у житті панують ненависть, неприязнь, заздрість, підступність, злопам'ятство, злостивість тощо. Ці психологічні настановлення виникають передусім через довготривалу систематичну заборону певних душевних поривань та афектів, які самі по собі є не лише нормальними, але й належать до головного змісту людської природи. Відтак ресентиментні явища є перевтіленою формою ставлення людини до світу, людини, провокованої надмірною сублімацією певних первинних потягів.

І виходом з усього цього є рівноваження вітального та духовного, коли здійснюється переорієнтація людського буття на реалізацію вищих цінностей.

Зрозуміло, що книжка Віталія є багатоаспектною, і тому про все поговорити у межах статті немає змоги. Назвемо лише деякі не розглянуті у статті питання, яким автор приділив у книжці значну увагу: це роздуми про вік та вікові особливості людини, про роль тілесності, про родову бівалентність людини, про місце та значення дитинства, материнського й батьківського первнів, екзистенційну психологію та психіатрію, амбівалентність глобалізації, роль сміхової культури, про здоров'я та хвороби, розум та безум, про ідею турботи про себе як плекання самості, про культурну симуляцію, тобто симулякри — а загалом про те, як кожному з нас, кожній особистості самоздійснитися, виконати свій життєвий проект.

І ще про одну надзвичайно вагому проблему, яка завжди хвилювала Віталія. Йдеться про культуру мислення та про реалізацію цієї культури у педагогічній практиці. Це надзвичайно вагоме питання, оскільки, як відомо, надзвичайно важливою підвалиною будь-якого неавторитарного, демократичного суспільства завжди було обов'язкове викладання курсів загальної філософії, етики та історії вітчизняної культури.

І тому принципово важливим для української спільноти є обов'язкове збереження кандмінімумів із філософії. Це є надзвичайно вагомою запорукою формування громадянського суспільства, становлення громадянина.

Так от, суспільно-педагогічні погляди Віталія ґрунтовані, як бачимо з його книги, на наступних філософських засадах, антропологемах самозлагоді, а саме:

- людина є біологічно недостатня істота;
- людське існування є від початку проблематичним та драматичним;
- неусувна відкритість людини як щодо позитивних, так і негативних можливостей;
- сутнісне розмаїття людини та світу людини, переосмислення традиційних нормативних уявлень про сутнісні властивості людини як зібрання лише позитивних чеснот;
- визнання умовності вододілу між нормативним та девіантним;
- реабілітація людської відчуттєвості як необхідної передумови будь-яких рівнів світовідношення;
- створення умов для переспрямування вітальної енергії на потреби духовної діяльності;
- заблокування надмірної афективності як підстави до самознищення виду *homo*;
- реалізація ідеалу терпимості (толерування) та самотерпимості.

Відповідно, антрополого-педагогічні погляди автора книжки базовані на наступних принципах:

- неприпустимість уніфікації іншості у плані як особи педагога, так і особистості учня, студента, аспіранта;
- необхідність створення підстав ситуації вибору для учня, студента, аспіранта, а, отже, й віднайдення персональної автентичності;
- врахування величезної диференціації людського Я;
- педагог як персону — оператор комунікації учня зі світом культури;
- виховання як зустріч людини зі світом;
- виховання людини з урахуванням її цілковитої кінченості;
- драматизм першої та останньої ситуації зустрічі у людському бутті;
- зустріч як потрясіння, в якому людина мусить зберегти себе;
- педагог як свого роду повпред: типу соціуму, типу культури, світу дорослих, людства, світу загалом.

Отже, як бачимо, педагогічні погляди Віталія спрямовані як на формування суверенної особистості, так і на підготовку її до всіх можливих, у

тому числі й драматичних, випробувань на її життєвому шляху, шляху самоздійснення людини як особистості, шляху становлення справжнього громадянина української держави.

Насамкінець слід сказати, що напружені, інтенсивні та результативні творчі пошуки Віталія Табачковського на шляху осмислення всіх можливих граней філософської антропології, які знайшли гідне втілення в його останній книзі «Полісутнісне homo», — на жаль, книзі «перерваного польоту», — завжди будуть для співробітників відділу філософської антропології концептуальним дороговказом та зразком того, як потрібно слугувати філософській справі.

Статтю одержано / Received 30.11.2016

Yevhen Andros

ON CREATIVE LEGACY OF VITALII TABACHKOVSKIYI

Creative work of Vitalii Tabachkovskiyi (1944—2006) was inseparably connected with work in the important thematic trend of the Institute of Philosophy — Weltanschauung, value problems of philosophy and philosophical-anthropological problems. His research of the phenomenon of philosophers of the sixties has become a noticeable contribution to the present search in philosophical anthropology. The book *Poly-essence Homo: Philosophic-Artistic Thought in Search of Non-Euclidian Reflexivity* has become his “swan-song”. It was based on the appeal to standard examples of philosophical-anthropological reflexion — from the ancient thought and classical philosophy (*Blaise Pascal, Immanuel Kant, Ludwig A. von Feuerbach, Friedrich W. Nietzsche*) to philosophical anthropology of the 20th century (*Max Scheler, Helmuth Plessner, Martin Heidegger, Karl Th. Jaspers, Edgar Morin e. a.*). Analysis of the collision of essence and existence of a man and critical resensing of the ideas of original essence (principle of the open question) belong to the central themes of research. Socio-pedagogical views of Tabachkovskiyi are based on the so called anthropologema of self-agreement

Keywords: human world, poly-essence homo, human essence / existence, principle of the open question, anthropologema of self-agreement

Андрос, Євген — в.о. завідувача відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія.

Andros, Yevhen — candidate of sciences in philosophy, Deputy Head of the Department of Philosophic Anthropology, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, Scientific interests: philosophic anthropology.

*Анатолій
Лой*

ОЛЕКСАНДР ЯЦЕНКО: приречений на відкритість

Автор цих рядків був аспірантом Олександра Івановича Яценка на початку 1970-х років. Його призначили мені науковим керівником, хоча я очікував на керівництво з боку В. Шинкарука, який особисто і запросив мене вступати до них в аспірантуру. Мого майбутнього провідника по філософських хашах я знав суто номінально, бо працював він на кафедрі, яка обслуговувала природничі факультети. Наприкінці 1960-х він перейшов в Академію наук слідом за В. Шинкаруком, який очолив Інститут філософії після П. Копніна. Перша зустріч була недовгою, ми познайомились, він був не в захопленні від мого реферату, який я, що називається, «склепав» нашвидкуруч. Зрештою він побажав успішного складання іспитів, і ми розійшлись. А ось друга зустріч, яка виявилась знаковою для нас обох, мала оригінальну закрутку, бо вона і пов'язала нас. Це був грудневий сонячний день, і ми довго ходили по засніженому Ботанічному саду. Розмова фактично почалась з питання до мене: «Як ти ставишся до Сахарова?» Я сказав, що позитивно, адже це знаний дисидент, й додав при цьому: про нього знаю мало, не цікавився особливо, бо більш прискіпливо стежив за розвитком подій у Чехословаччині, й у мене були надії, але танки все зруйнували. Ось тут побачив, як засвітилися очі у Олександра Івановича, з його уст почув коротку й доленосну для мене фразу: «Я думаю, що ми з тобою спрацюємось». У цьому разі короткий обмін висловлюваннями виявився своєрідним індикатором взаєморозуміння. Після цього

© А. ЛОЙ,
2016

ми могли відверто говорити на будь-які теми, починаючи з філософії чи політики і закінчуючи сюжетами побутового характеру. Не претендуючи на те, щоб вважати себе другом Олександра Івановича, — а дружити він умів й по-філософськи це поцінував, — завдяки відвертим розмовам з ним був мимовільно посвячений у коло філософських роздумів, що його непокоїли.

У кожного із нас є коло людей, які вплинули на формування поглядів та уявлень про важливі для нас речі у той чи той період життя. Це особливо стосується молодих років, коли ми жадібно вловлюємо погляди значущих та авторитетних у професійному середовищі особистостей. Мабуть, це коло людей для мене особисто було значущим, як я потім це зрозумів, для розуміння й «прояснення» для себе позицій вартісного порядку, адже можна сходитись чи розходитись власне у поглядах чи уявленнях, але залишатись спорідненим у базових для нашої самоідентичності вартостях. Мені пощастило, бо я потрапив у силове поле цікавих постатей в Інституті філософії початку 1970-х років, коли його колектив перебував на підйомі, хоча суспільство почало переживати явну стагнацію, коли репресивний характер тогочасної «суловської» ідеології виявлявся повсюдно. Інститут опинився під «пильним оком» партійного керівництва й КДБ. І якщо колектив Інституту тримався у тонусі здорового глузду, то значною мірою завдяки згуртованості неформального ядра корпоративного (цехового) інтелектуального середовища. Мабуть, то і є ознака культури, коли науковці на мікрорівні проявляють здатність триматись з почуттям гідності і підтримувати колег. Культура наукових (університетських) корпорацій сформувалась ще за доби середньовіччя і дивним чином її вогник спалахував у нас за «залізною завісою». Далеко не в кожному колективі у тій самій системі Академії наук формувалась подібна атмосфера. Для цього потрібні не просто інтелектуали, яким притаманні порядність і професіоналізм, бо на цьому рівні можна залишитись колективом довершених індивідуалістів, що перебуває часто в аморфному стані, який кілька негідників здатні легко перетворить на болото, — а інтелектуали «з додатковою вартістю», здатністю об'єднувати навколо себе подібних до себе. Тут багато залежить від того, чи віднаходиться у науковому колективі осередок міцних інтелектуалів, які в змозі підтримувати морально і себе, і інших, авторитет яких каталізує спонтанне витворення бажаної атмосфери солідарності та взаємної вимогливості. Коли я опинився у колективі Інституту, то скоро відчув, що мій науковий керівник належав до «могучої кучки», що задавала колективові тонус вартісного налаштування.

Про Олександра Івановича можна говорити як про інтелектуала та особистість, і, цілком можливо, що збагнути зроблене ним у першій якості, у ролі викладача, професора, науковця, зрештою, представника філософського цеху неможливо без розуміння його особистісного життєвого кредо. Далеко не кожна особистість здатна чітко формулювати своє життєве кредо. У мого наставника воно поєднувало принциповість і відкритість.

Він був відкритим не тільки на рівні безпосереднього спілкування з колегами, друзями тощо, ця відкритість переходила у публічний вимір його виступів, дискусій, засідань різного формату. Без публічності він не бачив сенсу існування філософії, якщо навіть випадає зважати на жорсткі умовності ідеологічної кон'юнктури. Філософ мусить відчувати резонансність своєї справи у відкритому режимі. Тут мало місце чітке усвідомлення того онтологічного факту, що у суспільстві завжди існує, нехай у мінімальних дозах, філософська свідомість, яка живиться відповідним ментальним інтересом. Тим паче у суспільстві, в якому великий прошарок різноманітної за фахом інтелігенції, людей з вищою освітою. Саме вони задають планку інтелектуальних запитів, і філософського спрямування також.

Люди, які свідомо обрали філософський фах, повинні вміти йти назустріч подібним запитам. Таке розуміння цілковито узгоджується з думками Канта про необхідність публічного застосування розуму і, звичайно, філософського розуму зокрема. Адже це зона, так би мовити, «філософської прагматики», яка має мотивувальний характер щодо теоретичних занять філософією. Для мене, симпатика кантівських поглядів, надзвичайно приємно було спілкуватися з людиною, що керувалась реально та інтуїтивно переконаннями такого роду. Як на мене, Олександр Іванович прийшов до цього радше на базі власного життєвого досвіду, ніж відштовхуючись від начитаних текстів. Він загалом не належав до тієї категорії філософів, які будь-яку проблему бачать крізь історію філософії, виявляючи у наявних текстах якісь концептуальні або семантичні нюанси, що дають поштовх для експозиції проблеми. Позиція «книжників» його не влаштувала, хоча він вважав історико-філософську обізнаність та ерудицію неодмінним інструментарієм філософа, але проблеми тим і реальні, що вони виникають тут і тепер у просторі нинішнього досвіду, у наявних життєвих практиках, а тому доступність до них перевершує можливість текстів, попри їхню фундаментальність.

Мені, свіжоспеченому випускникові філософського факультету, який спеціалізувався на кафедрі історії філософії, запропонований новим науковим керівником методологічний поворот видався чимось, м'яко кажучи, мало прийнятним. То вже з часом я збагнув сенс зазначеного життєвого кредо у філософському мисленні: май сміливість і потугу бути один на один з предметом, що постає у досвіді, що підлягає осмисленню тут і тепер. Не ховайся за історико-філософський матеріал, за написане твоїми попередниками і за те, що пишуть нині, поряд з тобою. Зміст мислимих проблем належить суспільному досвідові, до якого ми причетні. А от їхня предметна постава, як ми їх формулюємо у поняттях, то є вже здобутком нашої професійної діяльності, а тому завдяки активному станові опрацювання проблем наявним філософським загалом останні набувають відповідного вигляду. У цьому пункті Олександр Іванович тонко прив'язувався до відомої думки Гегеля про узагальнення філософією власної історичної доби: філософи повинні вміти жити своїм часом.

Те, як Яценко уявляв ситуацію повороту філософського мислення до досвіду, виглядає максималістським проектом, ідеалізованим і нездійсненим. Але то тільки здається. Якщо поглянути на історію філософію, то зазвичай великі філософи мислили ситуацію свого історичного часу саме таким чином, виходячи на рубіж контакту з «гарячою» реальністю досвіду, автономно індукуючи ситуацію її розуміння. Але за умов системного ідеологічного контролю й неусипного наставництва щось подібне видається неможливим. Перебуваючи у викривленій дійсності, люди потребують все ж таки живої думки, не задовольняючись псевдофілософським фальсифікатом. Тим більше у таких обставинах варто зберігати хоча б мінімальний доступ до життєвого досвіду. Мені особисто ця максималістська формула імпонує, у неї є здорове коріння. Цікаво, що сам автор подібного філософського кредо уявляв, в якій країні ми живемо і що ми можемо. Тому це було для нього радше позначенням ідеальних параметрів, яких філософ має дотримуватись у своїй уяві, якою він скраплює дію власного мислення. Доводилось поєднувати реалізм і утопізм, бажане і дійсне. Весь трагізм становища філософа за тих умов полягав у «перевертанні» вихідних умов філософування: що видавалось природним та очевидним за нормальних суспільних умов, тут зміщувалось у царину уявного. Лише в уявному вигляді марксизм міг помислити себе доктриною, теоретичним усвідомленням того, що відбувається у практиці, але ця практика щоразу поставала у візіонерських контурах. І разом з тим філософія, навіть за умов догматичної заблокованості виходів до реальності, особливо через головний канал доступу, яким мала бути соціальна проблематика, повинна якось здійснювати властиве їй надзавдання — бути теоретичним осягненням дійсності. Якщо філософія у своїх поняттях не схоплює своєї доби, то вона порожня й фальшива. Тож хитрість розуму полягала для «нашого брата» (філософського цеху), щоб рухом в обхід віднаходити контакт із дійсністю, й бути — навіть у викривлений спосіб — «реальною філософією» (у термінах Гегеля).

Цікаво, що партійні органи, які спостерігали за філософами, часто густо закидали останнім обвинувачення, що ті схильні до «спекулятивних конструкцій», вдаються до «пташиної мови», ширяють десь у абстракціях, далеких від нашої рідної соціалістичної дійсності, від «діалектики реального соціалізму». У розмовах між собою на цю тему, яку часто ініціював сам Олександр Іванович, — бо це зачіпало його гідність, викликало нестерпний біль, адже його прізвище фігурувало інколи серед ідеологічно «сумнівних» постатей, — він дуже точно кваліфікував мотивацію тих фарисейських обвинувачень: «Зрештою, вони платять нам не за те, що ми робимо, а за те, чого ми не робимо». Нас перетворили на учасників цинічної неявної угоди з владою й партійною ідеологією.

Пов'язаність по руках і ногах ідеологічними догмами викликала у Олександра Івановича роздратування й розпач. У розвитку радянської філософії з часів «хрущовського потепління» окреслилися явні диспропорції

у прояві інтересу до гносеології або естетики, з одного боку, де втратили сенс ідеологічні штампи і де взагалі опіка згори була мінімізована, та соціальною філософією у першу чергу.

Остання обставина особливо турбувала Яценка, який наполягав на знесенні паркану між діалектичним та історичним матеріалізмом. Їх сполучною ланкою має бути концепція діяльності. Тоді соціальна дійсність постає як своєрідна субстанція діяльності, де люди (суб'єкти дії) реалізують себе, свої цілі, і при цьому субстанція дії перевершує будь-які цілі, мотивує кожного разу їх коригування і перегляд. Десь із міркувань подібного роду і з'явився задум його головної праці «Цілепокладання та ідеали» (1977). Її видання виглядало напруженим і нервовим.

Традиційні «істматчики» у багнети зустріли концепцію діяльності, її вторгнення на заповідну територію догматичних уявлень про суспільство. До того ж в офіційному марксизмі мала місце редукція етики до теорії історичного матеріалізму. Комунізм вважали не просто ідеалом, але й цілком реальною метою соціалістичного будівництва, а тому заради досягнення цієї «великої мети» дозволено по суті все, що сприяє просуванню до неї. Морально добрим з цієї точки зору вважали все, що сприяє подібному поступові вперед. Офіційний марксизм брутально фетишизував поняття ідеалу, грубо ототожнюючи моральне із соціальним, ідеал із метою, і це на тлі зміни вивісок реального процесу, коли «будівництво комунізму» перетворювалось на «будівництво розвиненого соціалізму», потім заговорили про «реальний соціалізм» тощо. Олександр Іванович взявся за те, щоб якимось онтологічно розібратись у поняттєвому апараті марксистської соціальної доктрини і внести в неї необхідну, на його переконання, дешифрувальну реалістичного погляду на речі. Його підхід за задумом можна поставити поряд із концепцією пізнього Лукача, що відображена в його відомій «Онтології суспільного буття». Хоча підходи обох у багатьох моментах різні, але спроба подивитись на матеріалістичні засади розуміння суспільного буття як на різновид онтології властива обом у їхньому бажанні саме у такий спосіб ревізувати задогматизований марксизм радянського стибу.

Як відомо, Лукач робив наголос на тотальності людської життєдіяльності, яка скріплюється свідомістю, і ця свідомість може бути ідеологічно фальшивою або адекватною реаліям суспільних відносин. Для Яценка скріплювальним чинником суспільної свідомості є ідеали, без яких орієнтири життєдіяльності позбавлені сенсу. Ідеали — це не омріяні далекоюсяжні цілі (а саме так їх уявляли в офіційній доктрині), а своєрідні надцілі, яким підпорядкована цілепокладальна діяльність, радше носії тих критеріїв, якими ми керуємось, оцінюючи можливості дій (стосовно майбутнього) і досягнуті результати (у минулому). Якимось під час нашої розмови він сказав про раціональний сенс формули Бернштейна «Рух — то все, кінцева мета — ніщо», яку вважали ревізійністською й принципово неприйнятною, бо вона нібито ставила під сумнів рух до щасливого майбутнього. Олександр Іванович

також сприймав уявлення про комунізм радше не у прямому, буквальному розумінні, а у символічному, коли суспільство в змозі розв'язувати проблеми на ґрунті прозорих критеріїв, не будучи перевантаженим класовими протиріччями, проявами відчуження тощо. Актуальність ідеалів визначалась саме подібними міркуваннями, вони мотивували потребу керуватись перш за все моральними і пов'язаними з ними правовими критеріями. Видається, що мислимі Олександром Івановичем ідеали можна вважати вартостями (цінностями), якими люди явно чи неявно керуються повсякчас у своїй свідомій, цілепокладальній діяльності. Звичайно, подібні підходи виявлялись несумісними з ідеологічно пануючою доктриною, й він виглядав на цьому тлі таким собі «білим Біомом з чорною міткою».

Олександр Іванович, згідно з властивими йому інтенціями, не мислив себе поза марксизмом, але був переконаний у необхідності його ґрунтовно змінити, щоб повернути йому первинний вигляд, як це було у Маркса, надати гуманістичної орієнтації, але, можливо, десь і всупереч Марксові. Як відомо, Маркс сприймав як ідеологічний непотріб не тільки релігію, але й, наприклад, право. Гуманістичні засади розумного суспільства, на думку Яценка, ніяк не узгоджуються з негативістським ставленням до прав і свобод людини, яке практикує радянська держава у своїй репресивній політиці і яке впливає — хоч як гірко це усвідомлювати — з класичних ідей марксистської теорії. Аналогічним чином не витримує критики й редуцціоністське ставлення до моралі, коли та фігурує у вихолощеному й релятивізованому вигляді. Етика має увійти в онтологічно оновлене розуміння суспільного буття. У рамках оновленого, але все ж таки марксистського проекту має по-іншому розкриватись феномен релігії, яка підтримує у суспільстві увагу до найбільш екзистенційних, інтимних граней переживання себе особистістю. Тут помітним був пієтет перед Левом Толстим. За невміння автентично переживати релігійний досвід люди розплачуються цинізмом, який, подібно до іржі, роз'їдає підвалини суспільних взаємин, даючи простір вседозволеності, безвідповідальності і, зрештою, деградації.

Важко погодитись із думкою покійної проф. Г. Горак, автора прекрасної мемуарної книжки «Сорок сороков», яка навчалася та дружила з Олександром Івановичем і яка загалом досить тепло й доброзичливо виписала образ свого друга й товариша, але характеризує його як твердого й непохитного марксиста [Горак, 2009: с. 236–242]. Його ідентифікація власної орієнтації з базовими засадами марксизму, де будь-яке загравання або хитання він сприймав як безпринципність, не суперечить тій обставині, що вірність цій філософії не повинна бути на заваді відкритості її розуміння. Саме ця обставина пасувала його персоні, була органічна йому, вона робила його цікавим для широкого кола тих, хто його знав і з ним спілкувався.

ДЖЕРЕЛА

- Горак, А. (2009). *Сорок сороков*. Київ, Стилос.
Развитие человеческой сущности в конкретно-исторических формах практики (1977). В:
Человек и мир человека. Київ, Наукова думка.
Яценко, А.И. (1977). *Целеполагание и идеалы*. Київ, Наукова думка.

Статтю одержано 09.11.2016.

REFERENCES

- Horak, A. (2009). *Sorok Sorokov* [Forty forties], Stilos, Kyiv, Ukraine.
“Development of human nature in concrete historical forms of practice” (1977). In: *Chelovek i mir cheloveka*. Naukova dumka, Kyiv, Ukraine.
Yatsenko, A.I. (1977). *Tselepolaganie i ideally* [Purposefulness and ideals]. Naukova dumka, Kyiv, Ukraine.

Received 09.11.2016.

Anatolii Loy

OLEKSANDR YATSENKO: DOOMED TO OPENNESS

Oleksandr Yatsenko was a philosopher of Marxist convictions, who thought it necessary to reconstruct the original ideas of early Marx with humanism peculiar to him. Lacunas for morals, law and even religion would be reserved in such philosophy. Total integrity of rational actions in the society is to be always saturated with ideals which would ensure the value orientation of vital activity. Yatsenko's conception is comparable with the doctrine of ontology of social being by Lukács. He was also in discord with official philosophy, so his sympathy to dissidents and law defenders were not casual.

Keywords: Oleksandr Yatsenko, early Marx's ideas reconstruction, Lukács's ontology of social being

Лой, Анатолій — доктор філософських наук, член редколегії часопису «Філософська думка».

Loy, Anatolii — doctor of sciences in philosophy, member of the Editorial Board of journal “Filosofska dumka”.

*Марина
Ткачук*

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ БІОГРАФІЇ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

Однією з видатних подій 2016 року є, поза сумнівом, 70-річний ювілей Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України — провідного осередку вітчизняної філософської науки. Ця подія спонукає не лише до спроб визначити віхи його становлення, підсумувати доробки, досягнути місце в розвитку гуманітарних і суспільних наук, а й згадати тих, чий життя і творчість нерозривно пов'язані з його історією, тих, хто був і залишається невід'ємною часткою його минулого і сьогодення.

До таких знакових постатей, із якими асоціюють Інститут філософії, належить і Вілен Сергійович Горський (27.10.1931 — 27.05.2007) — відомий український вчений, видатний організатор філософської науки та освіти, доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, непересічна особистість, яка втілювала в собі найкращі риси справжнього інтелектуала та інтелігента. Згадати цю світлу й шановану українською філософською спільнотою людину спонукає й інша цьогорічна урочиста дата — його 85-річчя, яке майже збіглося в часі з інститутським ювілеєм.

Доля пов'язала В. Горського з Інститутом філософії АН УРСР у вересні 1963 року. Йому, одному з найздібніших випускників філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка 1954 року, було тоді майже 32. Попри диплом із відзнакою, єврею за походженням, синові «ворога народу», розстріляного в буремному 1937-му,

© М. ТКАЧУК,
2016

В. Горському довелося чекати щасливої нагоди реалізувати своє право на професію близько десяти років, задовольняючись ролями піонервожатога, методиста чи екскурсовода¹.

Обставини, що сприяли щасливим змінам у долі В. Горського, були пов'язані як із певною лібералізацією суспільного життя за часів «хрущовської відлиги», так і з тими трансформаціями, що відбулися в діяльності головної філософської установи України — Інституту філософії. Знесилений пануванням ідеологічної кон'юнктури та інтригами директора² та його найближчого оточення, колектив інституту ініціював перед ЦК КПУ зміну керівництва: у грудні 1962 року його очолив сповнений енергії та творчих задумів професор Павло Васильович Копнін (1922—1971). Талановитий вчений і непересічний організатор науки, згодом обраний дійсним членом АН УРСР (1967) і членом-кореспондентом АН СРСР (1970), П. Копнін спромігся внести в життя Інституту філософії потужний струмінь оновлення й дослідницького пошуку. Однією з його особливих заслуг було зміцнення кадрового потенціалу інституту, яке здійснювалося шляхом залучення молодих і здібних фахівців, відібраних не за анкетними даними, а за професійними якостями. З-поміж таких фахівців був і Вілен Горський, залучений до розбудови одного із започаткованих в Інституті філософії (за ініціативою і підтримкою П. Копніна) дослідницьких напрямків — вивчення історії філософської думки на українських теренах. На схилі років В. Горський згадував П. Копніна як одного з тих науковців, що визначили параметри його філософського бачення, й «чи не найяскравішу особистість, із якою випало щастя зустрітись у житті й працювати» [Інтерв'ю, 2011: с. 261—262].

Отже, з вересня 1963 року і впродовж майже тридцятирічного періоду Інститут філософії був головним місцем роботи і «другою домівкою» В. Горського; саме з цією установою пов'язана вся його наукова біографія радянських часів. Обійнявши посаду молодшого наукового співробітника інститутського відділу історії філософської і соціологічної думки, впродовж двох років Вілен Горський підготував кандидатську дисертацію «Зв'язки української революційної демократії з прогресивною думкою Болгарії в другій половині XIX ст.» (1965), яку успішно захистив 7 січня 1966 року. Заручившись «інтернаціональним» співавторством однокурсника і друга Михайла Бичварова³, того ж року опублікував свою першу наукову монографію «Українсько-болгарські філософські зв'язки (друга половина XIX ст.)» (К., 1966). Щоправда, із закінченням «хрущовської відлиги» його сходження шабл-

¹ Див. докладніші біографічні відомості в: [Ткачук, 2011].

² У 1952—1962 роках Інститут філософії очолював член-кореспондент АН УРСР Данило Хомич Острянин (1906—1988).

³ Михайло Бичваров (*болг.* Михаїл Димитров Бъчваров, 1929—1997) — відомий болгарський філософ та історик філософії, випускник філософського факультету Київського державного університету (1949—1954), на той час був старшим науковим співробітником Інституту філософії Болгарської академії наук.

нами академічної кар'єри вже не було таким стрімким: близько двадцяти років (1967—1986) В. Горський залишався старшим науковим співробітником; посаду «провідного» отримав лише на зорі «перебудови» 1986 року (майже через десять років після здобуття докторського ступеня), а головним науковим співробітником став аж наприкінці грудня 1991 року — вже у незалежній Україні. За півроку до того (у червні 1991) отримав, нарешті, диплом професора — через 14 років після захисту докторської дисертації (з якою, до речі, теж не обійшлося без «пригод» — клопотанням певних «добродіїв» довелося пережити повторний захист у ВАК СРСР; цю процедуру він витримав блискуче, але від першого, «київського» захисту до отримання диплому минуло півтора року). Маючи у своєму доробку радянської доби 15 наукових монографій (зокрема й 4 індивідуальні), заслуживши повагу філософської спільноти й авторитет одного з провідних українських істориків філософії, свою першу керівну посаду Вілен Сергійович отримав у пенсійному віці, коли на початку січня 1992 року очолив сектор філософської думки Київської Русі у рідному відділі історії філософії в Україні.

Але все одно, за мірками радянської доби, далеко не поблажливої до філософії та філософів, академічна кар'єра В. Горського була доволі успішною. Хоч у його науковому житті не бракувало прикросів, обмежень, неприємностей (які він, слід віддати належне, долав завжди із стоїчним спокоєм і почуттям власної гідності), але принаймні не було тих прямих репресій, що їх зазнали його колеги по відділу Василь Лісовий (1937 — 2012) та Євген Пронюк (нар. 1936), засуджені у грудні 1973 року «за антирадянську агітацію і пропаганду» на 7 років таборів суворого режиму й 3 та 5 років заслання відповідно.

Аналізуючи результати наукової діяльності і Інституту філософії АН УРСР загалом, і звернення кожного з його науковців (у тому числі В. Горського), безумовно слід брати до уваги те ідеологічне тло, що спонукало філософів радянської доби балансувати (під пильним наглядом «кураторів» від органів державної безпеки) між настановами партійних директив та тяжінням до «вічних цінностей» і відчайдушно намагатися реалізувати свої здібності й творчі потенції в напередзаданій «єдино правильним ученням» системі координат, у «покручених» формах псевдофілософії, змушеної уникати сміливого поруху думки, щирого слова і «живого життя». І все ж таки, об'єктивна оцінка доробку інститутських відділів та їхніх співробітників вимагає, на наш погляд, урахування і тих певних «хитрощів», до яких вдавався приневолений розум, і тих «відлиг», за яких їхнє професійне життя періодично сповнювалося ковтками свіжого повітря. Звісно, залишаючись у межах власної принципово ідеологічної самовизначеності, філософська наука в СРСР 1960—1980-х років зберігала свою «радянськість»; водночас очевидно, що дозована лібералізація філософського мислення, помітна з часів десталінізації, неквапливо, так само дозовано, але роз'їдала моноліт «єдино правильної» філософії діалектичного та історичного матеріалізму. Тож, розмірковуючи про інститутське життя зазначеного періоду, В. Горський мав усі підстави констатувати зародження тієї

«тіньової» філософії, розвиток якої згодом чимало сприяв відтисненню «офіційної» філософської доктрини на маргінесі історії. «У кухнях наших осель у “хрущовках”, — згадував він, — читалися книги сучасних “буржуазних” філософів, точилися палкі дискусії, реально здійснювався діалог, що формував культуру мислення кожного з нас. Але справа не обмежувалася кухнею. Суттєво, що результати, одержані на полі “тіньової” філософії, — бодай частково, проривалися крізь систему заборон, визначаючи далеко не однозначний результат сукупного здобутку легалізованої філософії. Клітина, до якої заганяли філософію, з часом втрачала свою міць і монолітну непорушність. Й там, де грати виявлялися не такими міцними, виникала можливість хоч трохи здобути простору для легалізації результату справді творчого філософського пошуку» [Горський, 2011: с. 294].

Що ж до самого Вілена Сергійовича, то він, як і решта його колег з «ідеологічної» установи, вносив, звісно, свою лепту і в критику «буржуазної філософії», і в поширення «невмирущих ідей Маркса — Енгельса — Леніна», і в боротьбу з різними «ідейними супротивниками» радянської ладу та «єдино правильного вчення». Але його фахова діяльність завжди живилася справжнім історико-філософським інтересом і прагненням відшукати ті лакуни, що залишали більш-менш вільне поле для реалізації професійних зацікавлень і справжньої наукової творчості. Звісно, і це поле мало свої, й доволі жорсткі, ідеологічні межі, проте специфіка історико-філософського дослідження, налаштованого на діалог з іншими філософами та філософіями, створювала певні можливості як для професійного становлення й реалізації власного творчого потенціалу, так і для збереження українською філософією «людського обличчя».

Історико-філософські пріоритети Горського-науковця, що окреслилися вже у студентські роки, розвинулись і зміцніли саме у стінах Інституту філософії. Цими пріоритетами стали історія української філософії й методологічні аспекти історико-філософського пізнання, причому, як зізнавався згодом Вілен Сергійович, зазначені пріоритети мали тісний взаємний зв'язок, а результати, здобуті на одній із двох «ділянок» його досліджень, неунікно позначалися на іншій.

Зокрема, його зацікавлення методологічними проблемами історико-філософського пізнання виявилось вже під час роботи над згаданими вище кандидатською дисертацією і першою монографією: вивчення безпосереднього предмета дослідження — творчих взаємин українських і болгарських революційних демократів другої половини XIX сторіччя — потребувало піднесення від аналізу конкретного матеріалу до теоретичного осмислення специфічного механізму ідейних взаємозв'язків та їхньої ролі у розвитку філософії. Методологічні експлікації, викладені у перших розвідках, були розвинені в наступних працях В. Горського⁴ й визначили те особливе зацікавлення проблемою діалогу філософських культур, що пронизує всю його творчість.

⁴ Див. покажчик праць В.С. Горського за 1964—2007: [Ткачук, Юринець, 2011].

Від другої половини 1960-х років методологічна проблематика історико-філософського дослідження набуває в наукових студіях Вілена Сергійовича домінантного значення. Його зусилля дослідника спрямовуються, зокрема, на вивчення методології історико-філософського аналізу механізмів і специфіки взаємодії філософії з іншими компонентами культури — політикою, наукою, мистецтвом. Відповідно, до кола зацікавлень дослідника залучається ціла низка важливих у теоретичному й методологічному відношеннях проблем історико-філософської науки — йдеться, зокрема, про особливості «національної» філософії та її співвідношення з філософією «всесвітньою», про феномен «філософської школи», методологічні здобутки сучасної та дореволюційної філософської історіографії тощо. Значний досвід В. Горського в аналізі соціологічних аспектів історико-філософського дослідження було узагальнено в монографії «Соціальне середовище та історико-філософський процес» (К., 1969) і докторській дисертації «Методологические проблемы исследования развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект» (1976), захищеній в Інституті філософії АН УРСР 7 лютого 1977 року.

Вже на початку 1970-х років до сфери наукових інтересів В. Горського увиходить одна з найважливіших проблем історико-філософської науки — проблема тлумачення тексту. Підсумком його багаторічних студій у цій царині стала монографія «Историко-философское истолкование текста» (К., 1981), що заторкує (вперше в українській історико-філософській літературі) складний комплекс проблем інтерпретації в історико-філософському дослідженні.

Важко переоцінити значущість досвіду осмислення теоретичних і методологічних проблем вивчення історії філософії, у виразненого у працях Вілена Горського 1960 — 1970-х років, у процесі поступової гуманізації української історико-філософської науки, перенесення центру її уваги на особистісний вимір філософії та її історії. Надзвичайно важливу роль у цьому гуманітарному повороті відіграли його праці 1980-х років, наскрізний мотив яких — утвердження в історико-філософських дослідженнях культурологічного підходу, ґрунтованого на розумінні філософії як особливої сфери духовної діяльності, що увиразнює досвід людського осягнення граничних засад буття, всього кола смисложитєвих проблем. Такий підхід, прибічником якого Вілен Сергійович залишався до кінця життя, розвиваючи і зрощуючи його на ниві української культури, у подальші роки зарекомендував себе доволі плідною альтернативою традиційному просвітницькому погляду на історію філософії як однолінійний, спрямований до утвердження абсолютної істини монологічний процес. На відміну від останнього, осмислення філософії в контексті культури як сфери людського спілкування і взаємодії утверджує насамперед необхідність діалогічного розуміння історико-філософського процесу, увиразнюючи плюралізм і багатоманітність нескінченного філософського пошуку. Згідно з таким розумінням історія філософії набуває образу своєрідного філософського «симпосіону», учасники якого не діляться на «більш» і «менш» значущих, на правих і неправих, і

це вимагає від історика філософії не лише розчутти, а й шанобливо поставитися до кожного з індивідуальних і самоцінних голосів рівних і вільних співрозмовників.

Утверджуючи культурологічний підхід до вивчення історії філософії, В. Горський вводить до нашого наукового обігу надзвичайно важливе в теоретичному й методологічному значенні поняття «філософської культури» як особливої культурної сфери, що «створюється внаслідок концентрації довкола філософії різних споріднених із нею форм діяльності, через які здійснюється самоствердження й розвиток людини» [Горський, 1984: с. 120]. Розвиваючи це поняття у працях 1990—2000-х років, Вілен Сергійович особливо наголошував відмінність філософської культури від філософської теорії, а отже, розбіжність у цілях і методах їхнього осягнення історико-філософською наукою: «Якщо історія філософської теорії наголошує увагу на змістовному наповненні філософського знання як результату пізнавальної діяльності, то з огляду історії філософської культури, — зауважував він, — важливий не так результативний, як процесуальний характер осягнення дійсності. Тут у центрі уваги — вивчення процесу генези, зародження в тілі культури філософського знання, починаючи від найвіддаленіших передумов, і дослідження механізму, що забезпечує визрівання, оформлення на рівні теоретичної ідеї й подальше функціонування філософської ідеї в культурі на шляху до розуму й серця тих, кому адресуються філософські знання» [Горський, 2001: с. 11].

Переосмислення історії філософії на українських теренах, здійснене Віленом Горським крізь призму поняття «філософська культура», чимало сприяло подоланню численних стереотипів щодо неї й окресленню на початку 1980-х років ще одного вектора його історико-філософських досліджень, який стосується киеворуської доби. Один із першопрохідців у царині української історико-філософської медієвістики, ініціатор систематичних студій із історії давньоруської філософії, автор численних наукових праць, присвячених етапу становлення східнослов'янських культур, ще за радянських часів В. Горський здобув визнання провідного і чи не найавторитетнішого фахівця у цій галузі. Реконструкція та аналіз філософськи значущих ідей у давньоруській культурі, здійснені у його дослідженнях, суттєво поглибили уявлення історико-філософської науки про взаємозв'язок філософії з іншими формами культури (передусім із релігією, мистецтвом, літературою), на конкретному історичному матеріалі увиразнили філософсько-релігійний синкретизм середньовічної думки східних слов'ян, чимало сприяли спростуванню однобічного просвітницького погляду на філософію виключно як на знання, викладене мовою понять і подане у вигляді певної теоретичної системи, й, нарешті, відіграли вагому роль в утвердженні легітимного статусу духовно-практичного осягнення світу як форми філософування. Остання з індивідуальних монографій Вілена Горського, написана за радянських часів, — «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI —

начала ХІІ в.» (К., 1988), низка збірників наукових праць, виданих за його ініціативою і редакцією наприкінці 1980-х років, численні статті цього ж періоду стали свідченням солідного історико-філософського доробку науковця, набутого у вивченні давньоруської філософської культури впродовж одного десятиріччя. Розвідки В. Горського надали методологічний орієнтир та імпульс подальшим дослідженням давньоруського любомудрія, значну частку яких здійснено за його ініціативою і безпосереднім керівництвом.

Працюючи над монографіями і статтями, Вілен Сергійович виявляв свою невтомну енергію і в інших жанрах історико-філософської творчості. У його фаховому доробку — переклади з болгарської мови, чимала кількість рецензій і бібліографічних оглядів, упорядкування тому філософських праць Івана Франка, що ввійшов до Повного зібрання творів мислителя, а також підготовка наукового коментаря до нього [Франко, 1986]. Разом із тим його професійна діяльність інститутських часів не обмежувалася лише «кабінетною» роботою. Надзвичайно цінуючи досвід фахового спілкування, він був активним учасником всесоюзних, республіканських і міжнародних (коли випадала можливість) наукових конференцій, організатором відомих медієвістичних семінарів 1980-х років, які збирали фіхівців з усього СРСР. Він підтримував численні творчі контакти, виступав із лекціями, займався просвітницькою діяльністю, час від часу читав курси на філософському факультеті Київського державного університету та в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при КДУ.

Плідна і різнобічна наукова діяльність В. Горського в Інституті філософії тривала до початку 1990-х років. Демократизація суспільного життя і структурні зміни, що розпочалися в Інституті за тих часів, створювали реальні передумови для фахової самореалізації і здійснення давніх творчих задумів. Але у 60-річному віці він наважився на карколомні зміни у своєму житті — погодився створити й очолити кафедру філософії та релігієзнавства відродженої у статусі сучасного університету Києво-Могилянської академії. Тож із 6 червня 1992 року і до останніх днів життя його постійним місцем роботи стала «Могилянка», з якою пов'язаний, за власним зізнанням Вілена Сергійовича, найважливіший і найплідніший період його діяльності. Праця на посадах завідувача кафедри філософії та релігієзнавства (1992 — 2000), декана гуманітарного факультету (1994—1995), керівника магістерської програми «Філософія» (2000—2005) повною мірою виявила особливий талант Горського — викладача і педагога, справжнього реформатора філософської освіти й організатора філософської науки. У тому, що саме «Могилянка» підготувала перших в Україні бакалаврів (1996) і магістрів (1998) філософії, що її випускників-філософів вирізняє високий рівень загальногуманітарної і фахової підготовки, наукова і громадянська активність, є величезна частка самовідданої праці Вілена Сергійовича.

Проте і в «могилянський» період діяльності В. Горський не переривав безпосередніх творчих зв'язків і плідної співпраці з рідним для нього

Інститутом філософії. Завдяки його ініціативі й зусиллям ці постійні зв'язки і співпраця склали фундамент розвитку філософської освіти й науки в Національному університеті «Києво-Могилянської академії» та водночас стали одним із важливих напрямків діяльності Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України впродовж останніх майже 25 років. Систематична викладацька діяльність інститутських науковців у НаУКМА, численні спільні наукові заходи і проекти, освітня ініціатива, апробація і впровадження результатів наукових досліджень, гідне кадрове поповнення випускниками кафедри філософії та релігієзнавства інститутських відділів — усе це переконливі свідчення спільної й наполегливої роботи Могилянки та Інституту філософії на ниві філософської науки та освіти. Водночас це наша спільна данина щирої шани й любові до невтомного «орача» цієї ниви — Вілена Сергійовича Горського.

ДЖЕРЕЛА

- Горский, В.С. (1984). Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР. В: М.Т. Иовчук (ред.). *Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли* (сс.116–124). Кишинев: Штиинца.
- Горський, В.С. (2001). *Філософія в українській культурі: (методологія та історія): Філософські нариси*. Київ: Центр практичної філософії.
- Горський, В.С. (2011). Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею). В: М.Л.Ткачук (Ред.). *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання* (сс.288–310). Київ: Аграр Медіа Груп.
- Інтер'ю Вілена Горського з Юрієм Завгороднім (2011). В: М.Л.Ткачук (ред.). *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання* (сс.259–279). Київ: Аграр Медіа Груп.
- Ткачук, М.Л. (2011). Вілен Горський: на шляху до себе. В: М.Л. Ткачук (ред.), *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання* (сс.9–40). Київ: Аграр Медіа Груп.
- Ткачук, М.Л., Юринець, Я.І. Спадщина Вілена Горського (1931–2007): бібліографічний покажчик. В: М.Л.Ткачук (Ред.), *Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання* (сс. 317–384). Київ: Аграр Медіа Груп.
- Франко, І.Я. (1986). Філософські праці. В: І.Я.Франко, *Зібрання творів : У 50-ти т* (т. 45). Київ: Наукова думка.

Статтю одержано 19.11.2016.

REFERENCES

- Horsky, V.S. (1984). A notion of “philosophical culture” in the history of philosophical and public thought of the people of USSR. [In Russian]. In: M.T. Iovchuk (Ed.). *Dialectics of international and national in the development of public thought* (pp. 116–124). [In Russian]. Kishinev: Shtiintsa.
- Horsky, V.S. (2001). *Philosophy in Ukrainian culture: (methodology and history): Philosophical essays*. [In Ukrainian]. Kyiv: Centre of practical philosophy.
- Horsky, V.S. (2011). Something about story with history of philosophy (Subjective reflections upon the anniversary). [In Ukrainian]. In: M.L. Tkachuk (Ed.), *Vilen Horsky: touches, meanings, contemplations* (pp. 288–310). [In Ukrainian]. Kyiv: Agrar Media Group.
- Vilen Horsky's interview with Yuri Zavorodniy (2011). [In Ukrainian]. In: M.L. Tkachuk (Ed.), *Vilen Horsky: touches, meanings, contemplations* (pp. 259–279). [In Ukrainian]. Kyiv: Agrar Media Group.

- Tkachuk, M. L. (2011). Vilen Horsky: on the path to himself. [In Ukrainian]. In: M.L. Tkachuk (Ed.), *Vilen Horsky: touches, meanings, contemplations* (pp. 9–40). [In Ukrainian]. Kyiv: Agrar Media Group.
- Tkachuk, M.L., Yurinetz, Ya.I. Heritage of Vilen Horsky (1931–2007): a bibliography. In: M.L. Tkachuk (Ed.), *Vilen Horsky: touches, meanings, contemplations* (pp. 317–384). [In Ukrainian]. Kyiv: Agrar Media Group.
- Franko, I.Ja. (1986). Philosophical works. In: I.Ja. Franko. *Collection of works in 50 volumes* (Vol. 45). [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova Dumka.

Received 19.11.2016

Maryna Tkachuk

INSTITUTE OF PHILOSOPHY IN VILEN HORSKY'S INTELLECTUAL BIOGRAPHY

The article is dedicated to 70th anniversary of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, as well as 85th anniversary of Vilen Horsky (1931–2007), a renowned Ukrainian scientist, a prominent organizer of philosophical science and education, doctor of sciences in philosophy, professor, Honored Figure of Science and Technology of Ukraine, an extraordinary individual, who embodied the best features of a true intellectual. While analyzing V.S. Horsky's activities as one of the lead scientists of Institute of Philosophy between 1963–1992, the author stresses the milestones of his academic career as well as considerable influence of the institute environment on his professional development, while also highlighting the most important results of his historical and philosophical studies of Soviet era in the field of history of Ukrainian philosophy and the study of methodological problems of historical and philosophical cognition. The most attention is given to V.S. Horsky's role in the development of cultural approach to the study of history of philosophy (as well as the notion of “philosophical culture”) and also in the development of Ukrainian historical and philosophical medieval studies.

Key words: H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Vilen Horsky, history of Ukrainian philosophy

Ткачук, Марина — доктор філософських наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, декан факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія». Коло наукових інтересів — академічна філософія в Україні, методологічні проблеми історико-філософського пізнання, історико-філософська біографістика.

Tkachuk, Maryna — doctor of sciences in philosophy, professor, Honored Figure of Science and Technology of Ukraine, Dean of the Faculty of Humanities of National University of “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: academical philosophy in Ukraine, methodological problems of historical and philosophical cognition, historical and philosophical Biography Studies.

Тарас
Лютий

СЕНСОЖИТТЄВИЙ УНІВЕРСУМ СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

Духовність, у найширшому розумінні, — це заклик згори зробити те, що не відбувається природним шляхом, тобто здійснити якусь надприродну мету; заклик, який потребує індивідуального розшифрування. Одним із найголовніших принципів духовності вважаю принцип «третьої правди». Що це таке? В Греції було сім мудреців. Сократ був наймудрішим, але він не входив до семи мудреців, тому що він першим додумався до того, що справжній мудрець повинен не сам виказувати мудрість, а екстрагувати її від інших людей.

СЕРГІЙ КРИМСЬКИЙ

Сергій Борисович Кримський народився 2 червня 1930 року в містечку Бахмут. Своє походження він пов'язував з євреями-кримчаками, які в XVII сторіччі мігрували до Західної України. Його родинні корені сягають містечка Броди, де народився батько, по лінії якого він мав спорідненість із видатним українським істориком і літератором Агатангелом Кримським, кілька приїздів якого запам'яталися малому Сергієві назавжди. Ще одним ушавленим, але далеким родичем, і вже по матері, був інший уродженець Бродів — австрійський письменник Йозеф Рот.

1943 року звільнили Київ. Опинившись тоді разом з бабусею в українській столиці (після перебування в еміграції в Оренбурзі), семикласник Сергій мало не одразу попросився працювати в обсерваторію університету: в різні сезони серед ночі він мав уважно спостерігати за зірками й механічно фіксувати їхнє положення. Пізніше й сам придбав собі телескопа, аби споглядати за небом. Згодом

©Т. ЛЮТИЙ,
2016

його прийняли до Українського Астрономічного Товариства під керівництвом професора Всехсвятського.

З цього досвіду поволі виростало розуміння символізму, приміром того, які символи використовував Григорій Сковорода. Після відкриттів Коперника та Галілея світ перестав бути антропоцентричним. Але людина, на думку Сковороди, сама є особливим символічним центром — мікрокосмом, для неї зоряне небо — аж ніяк не застигла концептуальна картина, а світ — міфологічний, тобто сповнений живих форм.

Подібними тлумаченнями Кримський «оживляв» і топологію міста. Так, щоб потрапити до центру Києва з лівого берега, потрібно перетнути Дніпро — річку, що символізує життєдайне глибинне джерело, й піднятися на міські пагорби — символ осі світу. Печери на схилах — амбівалентний образ народження (начала) й смерті (могили) — сповнені силою сконцентрованого духу, який є умовою формування мислителя. Храм на горі — символ поєднання неба та землі — своєрідний кордон буття. Цією інтерпретацією символічний світ набуває цілком реальних і живих абрисів.

Проте Київ для Кримського є особливим утіленням софійності. Храм Софії породжує ефект близького неба. Саме з цим моментом пов'язується *осмислення*, тобто творення нових смислів. Ось чому філософ запропонував власну концепцію походження Києва. Місто розташоване на трьох пагорбах: Київському, Хоревиці й Щекавиці (назви, як відомо, походять від трьох братів — Кия, Щека і Хорива). Кий — палиця, Щек — давньоруською означає змій (хтонічна істота), а Хорив — гора Синайської гряди, де біблійний Бог дарує Мойсею заповіт. Отже, топоніміку Біблії відтворено й у київських пагорбах. Виникає й інша низка інтерпретацій. Приміром, так звані псевдовікна на Софії Київській з'явилися не від того, що реальні вікна колись було закладено. В задумі стародавніх будівничих, які їх створили, була ідея ошукати нечисту силу. Храм як осередок розумної ойкумени виконував функцію оберегу в ситуації постійного очікування Страшного суду. Тотальне чекання на цю тривожну подію буквально охопило всю Європу ще з V сторіччя. Ззовні, особливо з лівого берега, де відкривався безкрайньо-хаотичний простір, до міста могла дістатися нечиста сила. Бісовщина мала битися в псевдовікна й ніколи не потрапляти в справжні.

В міському повоєнному хаосі Кримському вдавалося віднаходити справжні інтелектуальні знахідки. З розгромлених бібліотек витягалось чимало букіністичних раритетів. Книжковий ряд тягнувся від Львівської площі до Євбазу. Буквально за копійки можна було придбати літературу будь-якого змісту і жанру: від еротики до філософії. Хоча «в ходу» тоді були переважно підручники, Сергій купує кілька монографічних праць. «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Леніна не справив на нього ніякого враження. А от томик «Малої логіки» Гегеля змусив багаторазово перечитувати текст. Малопомалу, постійно приходячи на стихійний книжковий ринок, Кримський придбав усі 12 томів повного зібрання творів Гегеля й почав їх читати. Спочатку треба було звикнути до мудруватого стилю й дивного способу ви-

словлюватися. Щоб вийти за межі сприйняття праць як «пташиної» мови, знадобилося кілька років. Ясно, що осягнути гегелівську систему десятикласників було ще не до снаги. Занурення в чудернацький слововжиток передбачало заледве не заучування тексту напам'ять, аби згодом розвинулася специфічна здатність не просто відтворювати, ба навіть імітувати стиль Гегеля. Кримський для себе називає німецького філософа прекрасним «мислелінним засобом», адже, коли він читав його тексти, у нього виникав цілий «рій» власних думок.

Отже, 1947 року після закінчення школи № 132 Сергій Кримський прийшов на філософський факультет Київського університету. Його допитливий розум шукав відповідей на питання, до яких ще годі було підступитися. Можливо, тому він обирає саме відділення логіки. Навмання подає заяву, але з першої спроби його не прийняли. Взявши всі грамоти, він попрямував у ЦК з проханням допомогти з'ясувати, в чому полягає відмова. З'ясувалося, Кримського не прийняли через чийсь банальний донос, згідно з яким він нібито перебував у Києві під час німецької окупації. Проте, після надання відповідної довідки про фактичне тогочасне місцезнаходження, в університет його таки зарахували. Він ішов туди з щирим переконанням займатися «чистою наукою».

Оскільки філософію в СРСР вважали справою ідеологічною, займатися нею мали перевірені люди. Кримський навряд чи колись потрапляв до кола благонадійних осіб. Зрештою, як і більшість його однокурсників, він отримав розподіл, як вони тоді жартували, в «сільську школу». Отже, потрібно було їхати за призначенням у херсонське управління культури. На щастя, там одразу ж дали відкріпного листа: буцімто такий-сякий нам наразі не потрібен. Можна було вертатися до Києва, але роботи він знайти не зміг цілий рік. Не вийшло й зі вступом до аспірантури з тих самих причин, що й у випадку з розподілом. Так-сяк вдалося влаштуватися в школу вчителем логіки та психології. Проте ці дисципліни невдовзі вилучили з програми. Кримський залишився читати астрономію в хуліганському районі на Подолі. Один урок на тиждень — і 5 карбованців на місяць. Мало, зате ніхто не міг переслідувати за неробство.

Наприкінці 1953 року випала нагода написати статтю в «Новый мир». Він пропонує короткий нарис під назвою «Фетишизм слів у радянській філософії». Все побудовано на цікавій метафорі. Відомо, що Ісус в'їхав до Єрусалиму на двох віслюках. Але чому на двох? Виявляється, справа полягає у не надто доброму перекладі словосполучення «ослятко, син віслюка», що транслювалося як «два віслюки». Кримський проводить аналогією між незграбним перекладом і сучасною інтерпретацією Маркса. Виходить, що радянська філософія їздить на двох віслюках. Ідея, звичайно, занадто смілива. Принаймні, жевріло сподівання, що після смерті Сталіна вже можна критикувати й марксизм. Проте хвиля свободи швидко прокотилася, залишивши по собі шумовиння реакції.

Недарма Кримському належить думка про те, що філософія є найбільш уразливою, ба навіть найбільш драматичною та незахищеною галуззю куль-

тури. Скільки вона існує, стільки й тривають постійні нападки на неї, що виростають із глибокого її нерозуміння. Жертв нескінченно багато, про що свідчить сама історія філософії.

З 1955 року розпочала діяльність київська телестудія, куди Кримський влаштувався сценаристом музичних та історичних програм. Щоправда, замовляли роботу не щомісяця. Та попри все це був непоганий заробіток на якийсь час. А через два роки, хоча він склав кандидатські іспити ще 1956 року, його взяв молодшим лаборантом (Кримський жартував — влаштувався на посаду машиністки), а потім і бібліографом в Інститут філософії АН УРСР тодішній директор Данило Острянин. Цього було достатньо для того, щоб відкрити свою наукову тему. Саме Інститут і стане місцем роботи філософа до кінця його життя. Проте академічне життя включало не лише творчу роботу, а й співпрацю в колективі. Дослідницьке ядро Інституту налічувало заледве 15 осіб. Острянин цінував творчі здобутки Кримського, навіть радився з ним з приводу того, кого запросити до Інституту. За його порадою прийшли аспірантами Мирослав Попович, Володимир Мазепа, Ігор Бичко та деякі інші тепер знані науковці. Їхнє коло почало поволі розширюватися.

Виконуючи науково-допоміжну роботу, яку Кримський жартома називає «лаборантурою», можна було займатися і власними дослідженнями, зокрема вивченням української філософської, соціальної й політичної думки. І все це без навчання в аспірантурі, без наукового керівника, ба навіть не маючи статусу пошукача. Так, для підготовки колективної праці «Нариси історії філософії на Україні» доводилося працювати в бібліотеках Києва, Москви й Ленінграда. Виходить низка статей, за результатами публікації яких Кримського переводять на посаду молодшого наукового співробітника. Він брався за теми, з яких ще майже не було ніякої філософської літератури. Дедалі частіше доводилося зосереджуватися на проблемі розвитку логічного мислення в контексті природничих і соціогуманітарних напрацювань. На підставі цих розробок 1962 року Сергій Кримський видає монографію «Генеза форм і законів мислення», а ще через рік з цієї теми захищає кандидатську дисертацію. Московський журнал «Вопросы философии» в 1964 — 1965 роках видає його розвідку про процедуру інтерпретації.

Коли 1962 року в Інститут філософії на посаду директора прийшов Павло Копнін, розробка проблем логіки, методології й філософії науки набуває нового якісного рівня. Кримський, Копнін і Попович стали фундаторами науково-дослідного проекту, результатом якого стала монографічна праця «Логіка наукового дослідження» (1965). В своїй частині розвідки Кримський аналізує процес наукового дослідження, простежуючи його етапи: опис емпіричної бази, виникнення та обґрунтування теорії, наповнення теоретичних основ конкретним змістом. Автор наполягає, що для проходження цих етапів потрібна певна процедура, протилежна абстрагуванню. Як таку процедуру запропоновано інтерпретацію, розкрито її структуру, види, евристичну функцію тощо.

Після цієї теми дослідницькі зацікавлення Кримського пересуваються в інший бік. Виникає потреба з'ясувати, в який спосіб відбувається взаємний перехід між науковими теоріями чи перехід від старої теорії до нової. В своєму розділі монографії «Наукове знання та принципи його трансформації» (1974) філософ вивчає логічні принципи перетворення наукових теорій і генезу теоретичних систем. Розглядаючи, як утворюються теоретичні системи, він виокремлює низку чинників формування теорії: аплікація, метод «блукаючої» форми, алгоритми, принцип подвійності і багато іншого. Саме на ґрунті цієї праці Сергій Кримський захищає докторську дисертацію (1974).

Наступним етапом дослідження стає спроба розкрити наукове знання крізь призму його світоглядних контекстів. Доволі показовою тут стає розвідка «Світоглядні категорії в сучасному природознавстві» (1983), написана спільно з В. Кузнецовим. Повноправними категоріями цього розгляду стають «людина», «світ», «універсум», «освоєння світу». Людину тепер належить розуміти як істоту, поміщену в обшир потенційних світів. Космічні процеси, інстинктивна й розумова діяльність людини стають єдиним генетичним тлом.

Непроста доля спіткала чергову колективну працю філософа. Ще на початку 1970-х разом із поетом Іваном Драчем і своїм віддільським колегою Мирославом Поповичем Кримський пише біографічну розвідку про Григорія Сковороду. Проте ця праця майже одразу потрапила на полицю й вийшла друком лише 1984 року.

Тим часом кар'єра Кримського помалу розвивається. Зовсім скоро він стане старшим, потім провідним, а далі вже й головним науковим співробітником відділу логіки і методології науки. Отримає звання старшого наукового співробітника (1967) та професора (1987). Крім того, в 1985–1990-х роках він завідуватиме відділом методології й методики соціологічних досліджень.

У монографіях «Рациональність в науці та культурі» (1989) та «Запити філософських смислів» (2003) раціональність постає не як суха й абстрактна річ, а як закорінена в практичному житті людини. Хоча автор досліджує процеси організації на основі розумних рішень, вивчає проблему вибору, можливості та альтернативи, простежуємо концептуальний устрій і типологію раціональності; неабияку увагу він приділяє також і нерациональному, стихійному чи деструктивному в їхньому відношенні до раціонального. Сформувавши цілу низку принципів раціональності, в праці «Філософія як шлях людяності й надії» (2000) Кримський говорить уже про узагальнену раціональність. Після цих розробок Сергію Кримському стає зрозуміло, що, вивчаючи логіко-методологічні основи наукового й філософського мислення, він поволив занурюватися в сферу культурологічних і соціально-гуманітарних проблем.

До розробки питань, пов'язаних із філософією культури, історією української філософії, національною культурою філософ приходить у процесі осмислення науково-раціональних основ феномену культури, її символічного коду, просторово-часових вимірів. Новий наголос проблем поставлено в праці «Епістемологія культури» (1993), де простежено формування знання в контексті культури. Культуру розглянуто як розширену концепцію теорії

пізнання, включаючи семіотичну систему, тобто вона постає як сфера людських смислів. Пізнання в сфері культури не обмежене пошуком істини, воно починає нагадувати людиновимірний процес, який враховує ціннісні переваги, моменти самоідентифікації, що дає змогу не тільки розкривати, а й переживати істину. Пізнання може вести не лише до порятунку, а й до катастрофи, якщо необачно його провадити. Тут гносеологію доповнено такими формами, як духовність, мовна свідомість, етос, символізація, софійність, архетипи тощо. Тобто людина отримує можливість наближувати зовнішній світ до внутрішнього на основі морального закону, вона поєднує особистісне та абсолютне, розкриваючи буття як дарунок долі.

Дослідження культури стає особливою сторінкою досліджень філософа. Він розглядає її в історичному ключі. Це означає, що культуру пропонувано аналізувати на двох рівнях: фактичному та нормативному. Фактичний рівень передбачає наявність усього того, що було створено людиною впродовж тривалого часу і що протистоїть природному станові буття. Але тут є свої обмеження, бо не все те, що фактично є культурою, сприймає та чи та доба. З цієї точки зору Кримський наполягає, що нікому не спаде на думку зараховувати до культурного осередку, приміром, газові камери, адже вони — це радше антикультура. З іншого боку, в Стародавній Греції вважали, що скіфське мистецтво є типовим зразком варварської творчості, хоча тепер для нас — це золотий фонд культури. Тобто виникає певна суперечність між тим, що є культурою за походженням, або фактично, й тим, що стає культурою відповідно до норми. Чому це так? Справа в тому, що людство за тривалий час свого існування опікувалося двома сферами: виробництвом матеріальних речей і творенням самої людини. Відтак культура — це неабияка царина творення людини. В наш прагматичний, націлений на споживання час стає дедалі непросто пояснювати, чому культура не менш важлива, ніж показники матеріально-технічного розвитку.

Сергій Кримський стверджує, що культура завжди була засобом виходу з катастроф в історії людства. Якщо взяти історію XIV сторіччя — найбільш страшний період у Європі, коли лютує чума, ця чорна смерть, а половина Європи взагалі вимирає, шириться продовольча криза, бо немає хліба. Але чим відповідає на це людство? Ренесансом! Подібним чином і Україна відповідає на період, який в її історії названо Руїною (саме так, з великої літери!). Програма Петра Могили передбачає вихід на західноєвропейський рівень освіти, відбувається перехід на латину як мову науки в Києво-Могилянській академії, Острозькій академії, Львівському братстві. Тобто культуру завжди належить розглядати як вихід із кризових ситуацій.

Особливе місце в дослідженнях Кримського посідає проблема культурних архетипів, які він вивчає в контексті української філософської й соціально-політичної думки. Головні постаті цих студій — Олександр Потебня, Тарас Шевченко, Петро Могила, Григорій Сковорода, Дмитро Чижевський і багато інших. В українській культурній історії його увага прикута до Просвітництва та бароко. Особливе зацікавлення становить феномен

Софії Київської та ширше — українська культурна ментальність з її архетипом серця, *софійності* як знаку Божої премудрості та святості буття.

Синтез досліджень сучасної науки та культури наштовхує Сергія Кримського на розробку концепції ціннісно-сислового універсуму. Йдеться про усвідомлення людиною її життєвого шляху через трансформацію її духу, випробування долі, її надії, сприйняття міфу, етосу, мистецтва. Ця ідея дає Кримському змогу сформулювати головний принцип моральності: я мушу відчувати бодай дешицю зла в собі, *проти* якого маю невпинно боротися, а в своєму опоненті вбачаю частину добра, *за* яке постійно борюся. Тільки таким чином у ХХ сторіччі ще можна щось зробити. З огляду на трансформацію, яка відбувається на рівні особистості, тільки так і можна зрозуміти історію, що постає як маніфестація людського духу.

Отже, людина, в уявленні Кримського, не завжди перебуває на теренах затишного буття, а сусидить із небуттям. А це вимагає від неї не просто усвідомити власну кінченість, а переродитися. Можливості зникнення вона протиставляє власний досвід культури й соціоетнічного звершення, запобігаючи родовому знищенню людства.

2000 року, до 70-річного ювілею філософа, виходить його книга «Філософія как путь человечности и надежды», а ще через три роки її доповнений і перероблений український варіант «Запити філософських смислів». За результатами цих двох праць 2005 року Сергій Борисович Кримський був удостоєний звання лауреата Національної премії України імені Тараса Шевченка. Тоді ж він стає переможцем загальнонаціонального конкурсу «Людина року» в номінації «Вчений року». Його творчість помічають не лише в Україні: 2006 року в Москві перекладають його працю «Экспликации философских смыслов». Нарешті, 2008 року виходить масштабна підсумкова монографія «Під сигнатурою Софії». Тоді ж Кримський потрапляє в лікарню після другого інфаркту, де пише значну частину книги «Ранкові роздуми». Останньою його прижиттєвою монографією стала збірка науково-публіцистичних і філософських статей «Про софійність, правду и смысл людського буття». Її опублікували до 80-річного ювілею філософа. Презентація відбулася в Інституті філософії всього лише за вісім днів до його раптової смерті.

Останній рік життя Сергій Кримський переживав тривожно. «Доля Бога, — казав він, — в нас. Бог страждає разом із нами. Коли це уявити, нам може відкритися шлях до подолання смутку від втрати близьких». Але депресивний стан Кримський розглядав як протилежність творчості. Саме тому велику роль він відводив мандрівці — інтелектуальній і фізичній, адже тільки мандруючи можна зіштовхнутися з чимось таким, що є значно більшим за нас. А це не лише дає змогу (і насагу) збадьоритися, а й допомагає опанувати себе. Напевно, на цій здатності до подорожі в часі та просторі крився і неабиякий викладацький талант Сергія Кримського. Відомий як надзвичайно цікавий оповідач, він захоплював аудиторію своїм голосним і мудрим словом. Його уривчасті зати́нання надавали його промовам якогось невимовного шарму. Врешті, стиль Кримського годі сплутати!

Кажуть, що незадовго до своєї смерті Сергій Борисович перечитував «Феноменологію духа» Гегеля. Здійснивши земну Одиссею духу, він попрямував у зовсім іншу царину... В лютому 2016 року в Бахмуті (колишньому Артемівську) було ухвалено рішення назвати один із провулків міста іменем Сергія Кримського. Ім'я філософа повернулося до місця його народження.

ДЖЕРЕЛА

- Йолон, П. (2010). Життя у філософії і філософія в житті. В: *Кримський Сергій Борисович. Біобібліографічний покажчик*. Київ, с. 3–16.
- Курбатов, С. (2010). Под сигнатурой Сергея Крымского. В: *Зеркало недели*, 6 августа.
- Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь* (цикл интервью Т.А. Чайки) (2012). Киев.
- Табачковський, В. (2002). Софійна ноосферність персонального універсуму (Сергій Кримський). В: *У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників*. Київ, с. 164–177.

Статтю одержано 28.11.2016

REFERENCES

- Yolon, P. (2010). Zhyttyau filosofii i filosofiya v zhytti [Life in philosophy and philosophy in life]. In: *Krymskyi Serhii Borysovych. Bibliohrafichnyi pokazhchuk*, Kyiv, Ukraine, p. 3–16.
- Kurbatov, S. (2010). “Under the signature of Sergei Krymskyi. In: *Zerkalo nedeli*. August 6.
- Sergei Krymsky: nash razgovor dlinoiu v zhizn'* [Sergei Krymskyi: our life-long conversation] (tsykl intervyyu T.A. Chaiki) (2012). Kyiv, Ukraine.
- Tabachkovskyyi, V. (2002). Sofiina noosfernist' personalnoho universumu (Serhii Krymskyi) [Sophistic noosphericity of personal universum (Serhii Krymskyi)]. In: *In search for unlost time. Essays on creative legacy of Ukrainian philosophers of the sixties*. Kyiv, Ukraine, p. 164–177.

Received 28.11.2016

Taras Lyuty

SENSE-VITAL UNIVERSUM OF SERHII KRYMSKYI

The biographic essay is dedicated to Serhii Krymskyi (1930–2010), a distinguished figure in the history of philosophy in Ukraine. The author follows the path of this uncommon man from the birth in the settlement of Bakhmut and studying at philosophical faculty of Kyiv university, experience of script writer at Kyiv film studio and first philosophic acquisitions in the field of logic, methodology and philosophy of science and to the last days full of the work of thought and communication with friends and colleagues. Research of scientific knowledge in the light of worldview contexts and development of the problems of philosophy were special stages in intellectual biography of the philosopher. Serhiyi Krymskyi stated that culture always helped to find the way from catastrophes in the history of mankind.

Keywords: logic, methodology, philosophy of science, worldview context, culture phenomenon, sense-of-life universum

Лютый, Тарас — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. Сфера наукових інтересів — проблеми історії філософії та філософської антропології.

Lyuty, Taras — doctor of science in philosophy, assistant professor of the Department of Philosophy and Religion Study of National University “Kyiv Mohyla Academy”. Scientific interests: problems of the history of philosophy and philosophical anthropology.

*Віктор
Малахов*

ВОЛОДИМИР МАЗЕПА: до згадки

У далеко не безпроблемному, сповненому принципових незгод та особистих антипатій середовищі українських естетиків 1970–1980-х років була по-стать, чия присутність у якийсь невлловимий спосіб пом'якшувала вируючі навколо неї пристрасті, давала змогу дійти згоди найнепримиреннішим сперечальникам. До цієї скромної, ненав'язливої людини апелювали з усіх боків, покладаючись на її зважене судження; завдяки їй наша тодішня спільнота, попри неминучі розходження і чвари, тривалий час продовжувала жити спільним фаховим і, здебільшого, по-людськи дружнім життям. Якщо ці нотатки потраплять на очі комусь, хто належав до тієї давньої естетичної спільноти, такому нашому товаришеві — щире йому вітання! — неодмінно стане до знаття, що йдеться про Володимира Івановича Мазепу, тодішнього завідувача відділу естетики Інституту філософії АН УРСР. Яскравість думки Анатолія Канарського і спекулятивно-філософську потугу Вадима Іванова вдало сполучав інтелігентний синтетизм мазепинського естетичного розмислу; авторитет Володимира Івановича у колі його колег був незаперечним і дієвим.

Щойно у нашому дописі промайнуло визначення «інтелігентний». На моє враження, *інтелігентність* — перше і посутне слово, яким слід було б характеризувати всю духовну поставу В.І.: інтелігентність як шляхетний талан знаходити у власній душі нескаламутнений простір для думок, прагнень і цінностей інших людей і розвивати на цьому

грунті гармонійні стосунки духовного і морального співбуття. Є розумні, глибокі люди, перебувати поруч з якими неприємно; є такі, чиє товариство здатне викликати у нас острах або тримати у стані постійного напруження. З В.І. Мазепою принаймні завжди можна було почуватися легко і впевнено — тим певніше, чим відчутнішими ставали для тебе делікатні зусилля В.І. залучити твої судження до якогось відомого йому загального контексту — почути й, так би мовити, «відредагувати» їх у ньому.

Як питомому інтелігентові, Мазепі частенько, як-то кажуть, «сідали на голову» — коли начальство, коли непогамовні співробітниці й співробітники власного відділу. Свою приреченість чи не завжди виявлятися крайнім у залагодженні всіляких конфліктів і непорозумінь В.І. при звичаївся сприймати зі стоїчною готовністю; хіба що почервоніння шиї і, навпаки, особливо блідість великого породистого носа виказували внутрішній стан, із яким він зазвичай брався до такої виснажливої справи.

Скажу одразу й про те, що, можливо, доречніше було б приберегти аж на кінець оцих коротеньких нотаток, але в чому теж прикметним чином відбилися інтелігентське ество В.І. та його амплуа в тодішньому інститутському житті, — про надзвичайні вигоди «використання» В.І. як об'єкта для всіляких жартів і глузувань, доброзичливих і не дуже. З кого ж, далєбі, й глузувати, як не з тихого й смиренного В.І.! Зокрема, жарти Кримського над Мазепою, особливо в переказі самого Сергія Борисовича, безперечно, являли собою одну із «золотих сторінок» інститутського фольклору; шкода, що зібрати їх усі нині вже вочевидь неможливо...

Втім, наміру надовго затримуватися на цьому пункті у мене немає. Типовий інтелігент своєї доби, з притаманною людям такого душевного устрою відстороненістю від нав'язливої політичної риторики, В.І. володів чарівним вмінням підтримувати навколо себе тонку атмосферу особистої свободи і людськості. Я вже згадував, що спілкуватися з ним було легко — так, але про моральну планку потрібно було дбати. Неподобства, котрими, як і завжди, було сповнене академічне життя, біля Мазепа якось не трималися.

Є таке поняття — інститутська ідентичність. Її визначають не тільки набір планових тем або наявність тих чи тих наукових шкіл і традицій, а, певно, й те, як дихається людині, що переступила поріг цього закладу. Так от, для формування неповторної ідентичності київського Інституту філософії 1960—1980-х років В.І. Мазепа був, уважаю, постаттю незамінною.

Ніколи не забуду приголомшливе враження від перших відвідин інституту, і саме відділу естетики, влітку 1972 року, коли зі скреготом превеликим вирішувалося питання про мою там роботу. Звичкному до університетських суворощів, мені дивно було бачити статечну, дарма що молоду, людину, з високим чолом і ясним поглядом розумних очей, котра якось одразу почала говорити зі мною, новоприбулим, відверто і всерйоз, як із рівним, без отих «педагогічних» підковирок, від яких мене і моїх друзів на рідному факультеті, сказати по правді, аж сіпало. Згодом тихий, проте завжди впевнений

голос В.І., що немовби випроваджував за межі комунікації будь-яку набридлу патетику, його неметушлива хода вільної людини, яка по суті прогулюється, навіть коли, здавалося б, має поспішати «на килим» до начальства, його незмінна ширість, що могла обертатися антипатією та відчуженням, але не терпіла позерства, — все це стало для мене, як, певен, ставало для багатьох, своєрідною фірмовою маркою інститутського буття, не згірше від жартівливої серйозності Віталія Табачковського чи натхненної риторики Сергія Кримського.

А проте — як усе ж таки стоять справи з плановими темами і науковими школами? Очевидно, либонь, що без згадки про це жодної розмови про серйозного вченого бути не може. Що можна, бодай ескізно, сказати про В. Мазепу як філософа мистецтва з позицій нашого сьогодення?

На мій погляд, будь-яка спроба відповісти на це питання передусім вимагає встановлення адекватної точки зору на суть філософсько-естетичних пошуків пізнього радянського періоду — що є, як на нинішній час, неабиякою проблемою.

Річ у тім, що, порівнюючи навіть з іншими галузями філософії, естетика за радянських часів особливо потерпала від засилля офіційних настанов. Крім ідеологічних кліше загального вжитку, над тодішнім естетичним дискурсом тяжіли не менш жорсткі директиви стосовно методу соцреалізму, «ленінських засад» народності, партійності мистецтва тощо. Все це дамокловим мечем висіло над головою будь-якого дослідника. Цілком збагнено, що вже сама термінологія «прирадянських» естетичних праць здатна віднадити сучасного читача, особливо молодого. До того ж не варто забувати, що мова — й справді-таки «дім буття». Неможливо було працювати з наявним за тих умов художнім та естетичним досвідом, не сприймаючи, хоча б певною мірою, офіційно запропоновану мову його осмислення всерйоз, не намагаючись відшукати і втримати, бодай на якомусь прихованому, глибинному рівні, внутрішню суголосність між нею і власними переконаннями. Хоч як це парадоксально, люди сумлінні, чесні перед собою, на кшталт Мазепи, за тодішньої ситуації могли виявитися більш вразливими перед панівним світоглядом, ніж очевидні пристосованці, для котрих будь-яка людська мова, зокрема й філософська, лишається зовнішнім вбранням, придатним до безболісних змін.

Гадаю, зазначена обставина, що стосується не самого лише В.І., а мисленнєвого досвіду цілих генерацій вітчизняних філософів, досвіду, який, усе ж таки, не повинен бути втрачений, — потребує нашого розуміння. Тож як увійти нам у річище думки Володимира Мазепи, як відшукати її живе зерно, разом з тим не ставши бранцем змертвілих стереотипів, що пригнічували її розвиток?

Сподіваюся, читач не буде на мене в особливій претензії за те, що в цьому короткому нарисі я лише побіжно заторкну окреслену дослідницьку проблему. Точніше кажучи, просто позначу кілька її аспектів.

Передусім, якщо взяти до уваги умови і типові риси тодішнього «прирадянського» естетичного розмислу, слід віддати належне прагненню В. Мазепа подолати однобічність і поверхову декларативність, що часто-густо брали в ньому гору, і розробити виважену теоретичну концепцію, яка давала б змогу досягнути художню творчість як цілісний у своїх витоках феномен — попри все різноманіття його можливих емпіричних модифікацій. Напевно, В.І. таки не вистачало філософської наснаги Іванова або Канарського, але те, у чому йому аж ніяк не можна було відмовити, — це теоретична наполегливість думки, повсякчас відкритої у глибину. Змістове заповнення цієї відкритості ми, щонайближче, подибуємо у Вадима Іванова — друга і співрозмовника В.І. впродовж багатьох років. «Тандем» Іванов—Мазепа — як уявляється, одна з найбільш плідних ланок у науковому житті інституту 1960—1980-х років; здобутки цього тандему були непогано відомі і на всесоюзній арені.

Тут треба сказати, що, незважаючи на всі складнощі, в останні десятиріччя існування СРСР естетична галузь загалом перебувала у стані певного поживлення. Раз у раз відбувалися гучні конференції, виходили монографії і збірники, що їх конче потрібно було читати всім причетним до цього фаху, набували розголосу нові оригінальні концепції. З деякими провідними естетиками Союзу — Мойсеєм Каганом, Михайлом Овсянниковим, Миколою Чавчавадзе, Леонідом Столовичем та іншими — В. Мазепу пов'язували міцні товариські стосунки, в яких спліталися дослідницька співпраця, філософські суперечки, дружні застілля, постійна і неодноразово випробувана готовність у разі потреби прийти на допомогу другові.

В контексті цього досить-таки тісного спілкування, до якого, безперечно, були залучені і ми, співробітники В.І. з відділу естетики, особливість його поглядів, так само як і окресленої вище його життєвої позиції, поставала з цілковитою очевидністю. Серед строкатого, по-своєму захопливого розмаїття візій мистецтва як пізнання, моделювання, комунікації, семантичної гри, пророцтва, засобу рекреації, ціннісної орієнтації, каналу «суперпрагматичної інформації» тощо мазепинсько-івановський погляд на художню творчість (дозволю собі сказати так) вирізнявся саме своєю спрямованістю на глибинне, цілісне і, головне, людиновимірне її осягнення. Якщо, скажімо, у М. Кагана, давнього друга та опонента В.І., пізнавальний, перетворювальний, аксіологічний і комунікативний аспекти творчості митця розглядалися ґрунтовно, докладно, але так, немовби вони перебувають на одній і тій самій спільній поверхні, в рамках єдиної, позалюдської за своїм походженням і способом функціонування «системи», то у В.І. — при тому, що саме пізнавальна функція мистецтва була переважним предметом його досліджень — усі ці аспекти і виміри художньої творчості поставали у стані динамічного взаємоузгодження, як моменти реалізації цілісності людського буття, що сповнює і огортає їх собою. Ця глибинна людиновимірність, ніколи не об'єктивована до кінця, але тим більш виразна і методологічно

значуща, стала, на мій погляд, своєрідним підґрунтям синтетизму філософсько-естетичних поглядів Володимира Мазепи.

В радянській філософії та естетиці періоду, про який тут ведеться, поняття «людського», «людськості» доволі однозначно пов'язували з ідеями діяльності, практики. Філософський гуманізм тієї доби був, по суті, філософією діяльності і нічим іншим бути не міг. У працях В. Мазепи, тим паче В. Іванова тема діяльності звучить також переконливо і вагомо, причому свій розв'язок вона знаходить — якщо послуговуватись уживаною в ті часи термінологією — переважно в практично-духовній царині. Йдеться про формування сфери цінностей та ідеалів, про емоційно-образну оцінку дійсності та її втілення у творах мистецтва, про нагромадження і поширення завдяки художній культурі досвіду людських переживань і стосунків. Разом з тим у процесі розвитку очолюваного В. Мазепою напрямку смисловий простір позірного збігу діяльності та людськості виявляється щодалі багатшим на несподіванки, в ньому вимальовуються діалогічні та онтологічні перспективи, що дають змогу подивитися свіжим оком на цілу низку істотних філософсько-естетичних проблем. Ці перспективи запевне ще довго лишалися б у сутінку, поза межами можливої артикуляції, якби не своєрідне сполучення оптики марксистської філософії діяльності, запиту на теоретичну розімкненість та морального орієнтиру людяності — сполучення, що ми його знаходимо в філософському доробку В. Мазепи.

Як відгукується цей доробок сьогодні? Чи потрібно нам пам'ятати про нього?

Нинішній наш досвід потроху призвичаює до того, що про присутність того чи того мислителя доводиться судити за його здатністю перебувати в розумній незгоді з часом, у якому ми живемо. Звісно, це не єдиний можливий критерій для визначення філософської актуальності, але принаймні мені він близький. Так от, зважаючи на характерні особливості нинішньої доби, чи не варто нам тримати в пам'яті такі постаті, як В.І., вже хоча б з огляду на цю їхню прикметну здатність? Хіба непотамована потреба в глибині, тихій зосередженості думки, незрадливій людяності і просто в інтелегентному спілкуванні сьогодні є не такою гострою, як за часів «високого застою»? Хіба вже назовсім щезли з філософсько-естетичного обрію ті «несучасні», але засадові проблеми, ключ до яких пропонувала, за всієї своєї очевидної історичної обмеженості, вперта думка В. Мазепи і кола його — ні, не односторонній, такого не було, та й навряд чи треба — співбесідників? І поряд з усім цим — як можна не згадати В.І. в контексті дня теперішнього, знаючи про його палке вболівання за долю вітчизняної культури?

Зрештою, підсумкову тезу, яка впливає з доробку В. Мазепи для нашої нинішньої доби, я б наважився — нехай вибачить мене шановна тінь моего вчителя, якщо я помиляюся — сформулювати так.

Під впливом неминучих у реальному історичному процесі соціокультурних перетворень мистецтво здатне втрачати або радикально змінювати

свої часткові, а інколи й досить істотні властивості — зокрема, такі, що стосуються конкретного характеру художньої діяльності, статусу художнього твору, узвичаєних форм художньої умовності, способу вписування в загальнокультурне середовище та ін. Усе це, проте, не дає підстав говорити про «смерть» мистецтва, доки воно зберігає тотожність собі як засвідчення цілісної присутності людини у світі, втілення невичерпної людської здатності осмислювати, оцінювати і перетворювати дійсність у світлі власних виплеканих ідеалів і мрій, досліджувати життя у формах естетично організованої свободи. А от якщо мистецтво в такому глибокому його розумінні все ж виявиться неможливим або непотрібним — це свідчитиме не про що інше, як про загибель людськості загалом. (Тут, звісно, хочеться додати від себе: *Не дочекається!*).

...В Інтернеті — прошу перевірити! — жодних істотних відомостей про В. Мазепу, які б виходили за межі скупого повідомлення словникової статті, знайти неможливо. Посилання на нього в сучасній філософській літературі майже відсутні; тексти його праць, як і праць естетиків його кола, міцно забуті. Чи не погортати їх трохи?

ДЖЕРЕЛА:

- Мазепа В. І. (1974), *Художня творчість як пізнання*. — Київ.
Мазепа В. І. (2004). *Культуроцентризм світогляду Івана Франка*. Київ.
Иванов В. П. (1977). *Человеческая деятельность — познание — искусство*. — Киев.
Художественная деятельность : Проблема субъекта и объективной детерминации (1980).
Под ред. В. И. Мазепы. Киев.

Статтю одержано 22.11.2016

REFERENCES

- Mazepa, V.I. (1974). *Khudozhnia tvorchist yak piznannia* [Art creative work as cognition]. Kyiv, Ukraine.
Mazepa, V.I. (2004). *Kulturotsentryzm svitohliadu Ivana Franka* [Culture-centrism of Ivan Franko's world outlook]. Kyiv, Ukraine.
Ivanov, V.P. (1977). *Chelovecheskaia deiatelnost — poznanie — iskusstvo* [Human activity — cognition — art]. Kyiv, Ukraine.
Khudozhestvennaia deiatelnost: Problema subyekta i obyektivnoi determinatsii [Art activity: Problem of a subject and objective determination] (1980). Naukova dumka, Kiev, Ukraine.

Received 22.11.2016

Viktor Malakhov

VOLODYMYR MAZEPA: ON REMINISCENCE

The paper is dedicated to Volodymyr Ivanovych Mazepa, an outstanding Ukrainian esthete of late Soviet period. The philosopher's figure is outlined in its personality and scientific-creative aspect; the author marks the irreplaceable contribution made by V. Mazepa to formation of identity of the Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, as the collective of

researchers and human community. The author thinks that the originality of V. Mazepa's conception of creative work in arts consists in the principle of human measurability based on the activity approach. There is a question of retaining the memory of both V. Mazepa and other wrongly forgotten scientist of the Institute of that time.

Keywords: Volodymyr Mazepa, esthetics, activity approach, principle of human measurability

Малахов Віктор — доктор філософських наук, член наукової ради Часопису «Філософська думка».

Malakhov, Viktor — doctor of sciences in philosophy, member of Scientific Council of Journal "Filosofska dumka".

Диалоги Сковороды

Начальная дверь мудрости и добронравия – снаружи она неказиста и презренна, внутри важна и великолепна. У двери Клеопа, Лука и Друг. Клеопа: *Вот единственная дверь к райскому вкусу.* Друг: *Сколько лет мы сюда ходим, как и другие книгочеи.* Лука: *Правду говоришь.* Клеопа: *Взгляни на стену сию. Что на ней видишь?* Лука: *Вижу доску.* Входит Григорий: *Что стоите?* Клеопа: *Смотрим на доску. На ней имя твое.* Григорий: *Мир ловил меня, но не поймал. А здесь увековечили.* Лука: *Ты удостоился своими писаниями. Здесь красоту слов твоих видят, их симметрию, и пропорции, и размеры.* Клеопа: *Я знаю многих ученых, что преуспели, читая тебя.* Григорий: *А так ли меня разумеют? Не лукавят ли?* Друг: *Пойдем в библиотеку.* Лука достает книги с полка, подает Григорию. Григорий: *Багaley, Шинкарук, Махновец, Иваньo, Ничик, Попович, Крымский, Драч, Мишанич, Стратий, Литвинов, Ушкалов, Шевчук. И все обо мне?* Клеопа: *Здесь глубина богатства премудрости твоей видна.* Лука: *Они говорят, что ты в своих писаниях все объемишь и содержишь.* Григорий: *И как давно говорят?* Клеопа: *Вот уже 70 лет.* Григорий: *А не делают ли из меня идола?* Друг: *Отнюдь. Не только наши любомудры, но и любомудры других стран чтут тебя.* Григорий: *Довольно, надивиться не могу... А скажите, как там мой Переяслав, как Харьков?* Клеопа: *Помнят о тебе. Наши любомудры посещают их, чтобы молвить о тебе среди юношей, жаждущих истины, тянущихся к книгам, которые врачуют и веселят сердца.* ... Григорий: *Идемте же в сад. Там, возможно, ждут нас утехы и вино.*
Выходят.

Євген
Головаха

ДО 100-РІЧЧЯ ІВАНА ПЕТРОВИЧА ГОЛОВАХИ – ОДНОГО З ФУНДАТОРІВ ІНСТИТУТУ

Поздоровляю вас від Інституту соціології. Ми ж, соціологи, всі звідси вийшли. До речі, багато з тих, кого нагородили щойно дипломами, були членами Ради молодих вчених Інституту філософії, яку я, як це не дивно, багато років очолював. Я власне філософією ніколи не займався, я був психолог, соціолог, але так вийшло, що я можу говорити про філософську спільноту, адже знав її з трьох років свого життя, і знав перші кроки тих людей, які заснували Інститут філософії. Вони постійно бували у нас вдома, поряд із нами, дітьми, бо ми жили в одній кімнаті комунальної квартири. Тут були і «видатні» філософи, лауреати сталінської премії, і помічник «товариша» Молотова, і колишні «вороги народу», які вийшли на волю у часи «відлиги». То були дивовижні люди, та про це я можу якось потім окремо розповісти. Але головне не те. Щоб у нас був такий Інститут філософії, який він зараз є і яким взагалі він був впродовж багатьох років (як, можливо, найдавніша вільномисляча інституція в Україні), треба було пройти дуже важкий шлях.

Мій батько Іван Петрович Головаха був до цього причетний (я тут чи не нав'язався до вас, бо цього року 100-ліття з дня його народження). У вас тут написано що професор Омеляновський був першим директором Інституту. Так от: професор Омеляновський привіз із собою з Москви мого батька, котрий щойно захистився з напрочуд актуальною сьогодені темою. Тема була така: «Історичні передумови перетворення Росії на батьківщину ленінізму». Отака

була захищена в 1947 році кандидатська дисертація. Професор Омеляновський побоювався їхати в Київ один і вмовляв довго мого батька, а той не хотів їхати, бо за розподілом мав їхати у Томський університет завідувати кафедрою. Але зрештою Омеляновський вмовив його — як українця за походженням — їхати сюди. Він не знав, що це собі на горе він батька взяв, бо той був неймовірною людиною і невдовзі очолив боротьбу із професором Омеляновським, тому що вважав, що професор не цікавиться життям інституту. Я, до речі, з подарунком, так би мовити, духовним. Це з батькового архіву. Почитайте, це цікаво — це автентичні документи 1947–55 років. Тут все є: про те, як створювався цей інститут; протоколи, рецензії, обговорення...

Для чого я все це кажу? Бо якби не було багаторічної боротьби Івана Петровича Головахи і директора члена-кореспондента Остряніна, і якби ця боротьба спочатку не «з'їла» батька, а потім і Остряніна (бо батько знайшов плагіат у творах Остряніна, якого, до речі, підтримувало ЦК КПУ), то хтосна як би розвивалися події... Тож спочатку пішов батько, а потім пішов все ж таки Острянін. І це було першим кроком до того, щоб директором став Копнін. А якби Копнін тоді не став директором, то такого інституту, який ми сьогодні щиро шануємо, повірте мені, не було б. Це була б настільки «ідеологічно витримана» організація, що навіть уявити собі важко. Ви ж розумієте, що у ті часи філософію розглядали як головну ідеологічну силу, а філософів — як «бійців ідеологічного фронту».

Копнін із батьком були однокурсниками, тож коли батько поїхав до Києва з Омеляновським, Копнін став завідувачем кафедри Томського університету замість батька, але потім переїхав у Київ. А згодом, коли батько в журналі «Вопросы философии» довів, що Острянін плагіатор (у Сергія Борисовича Кримського це чудового у спогадах описано), його звільнили нарешті; тоді й запропонували Копніну стати директором. Отака історія створення сучасного Інституту філософії. Багато хто із присутніх тут знали мого батька, але вже на тій стадії, коли він був спокійною людиною і у великих битвах не брав участі, а я пам'ятаю всю цю багаторічну боротьбу.

Три штрихи з біографії мого батька, щоб ви знали, які люди насправді і тоді були. Він був ортодоксальним марксистом. Мама теж була марксистом, але її в 1952-му звинувачували в ідеалізмі. Як ви пам'ятаєте, була боротьба з космополітизмом. І професор Єневич сказав, що вона ідеаліст, пропагандист ідеалізму серед студентів, таких як Мирослав Попович, Сергій Кримський, Вілен Горський... Ви ж знаєте, що означало у 1952 році таке звинувачення. Та мама на партійних зборах сказала, що вона краще ставиться до професора Єневича, ніж він до неї, бо він її звинувачує в ідеалізмі, а вона його — тільки в ідіотизмі. І хоч як це дивно, а навіть у ті страшні часи люди посміялися і розійшлися. А от щодо батька: того ж 52-го його викликали в міськком партії і прямо сказали, що ви, мовляв, дуже перспективна людина, у вас все добре, тільки от дружина у вас якась неправильна. Треба вам щось робити. А втім, мама була, до речі, учасником бойових дій, мала три поранення, мала орденни і все таке ніше. Вона була теж випускницею Московського університету.

А йому сказали: «Неправильна у вас дружина». Тож він сказав: «У мене все правильно, і я на цю тему з вами розмовляти не буду».

Оце перший такий штрих з його біографії (наразі я не кажу про перебіг боротьби з Остряніним; хто захоче почитає архівні матеріали, аби зрозуміти, хто правий, хто винний — я не знаю, але результат ізрештою виявився позитивний). А другий штрих дуже цікавий — це історія про те, коли в нього на кафедрі філософії АН УРСР впродовж року вчився як аспірант відомий наш поет, видатний дисидент Василь Стус (коли батька звільнили з Інституту, він став завкафедрою Академії наук; до речі, всі академіки, кого я тепер зустрічаю, розповідають, що колись проходили в мого батька курс філософії). Я, коли про Стуса дізнався, кажу батькові, слухай, ти ж ніби марксист, комуніст, а Стус вирізнявся тим, що казав все, що думав. Радянські психіатри йому навіть діагноз поставили: «патологічна чесність». Він виступав на семінарах і відверто казав все, що думав про комуністичний диктат і імперське гноблення. Тож, як ти його терпів? А він каже: «Та він таке верзе, що я й не знаю». Рік той у нього таки провчився і отримав п'ятірку.

І останній штрих. Колись був такий унікальний молодий математик Чудновський в Україні, який розв'язав одну з проблем Гілберта. І коли батькові завідувач відділу кадрів (був у нас у ті роки, в 70-ті, у відділі кадрів такий собі керівник від КДБ) дав наказ поставити йому двійку або максимум трійку, щоб його не приймали в аспірантуру (була в КДБ підозра, що його родина може емігрувати), то батько цілу годину приймав у нього іспит і поставив йому п'ятірку. Аргумент у нього був залізний — хлопець відповів на усі запитання. Після того кар'єра батька як завідувача кафедри скінчилася, і він знов повернувся до Інституту філософії як науковий співробітник.

Тобто я хочу сказати: можна було бути і таким марксистом. До речі, коли всі ті перебудовчі події розгорнулися і марксизм став ви знаєте чим, батько сказав: «Я більше жодного рядка не напишу. Якщо все те, що я писав, нікому не потрібно, я жодного рядка не напишу». І справді, жодного, навіть мемуарного, рядка не написав. Для чого я це кажу? Для того, щоб ми зрештою могли побудувати нормальне суспільство. Я дуже сподіваюсь на це. Навіть за ненормальних умов, все одно була якась боротьба. Завжди були люди порядні на моє переконання, хоча вони писали про «батьківщину лєнінізму», хоча могли вірити в абсолютно нереальні ідеологічні принципи. Але все одно будь-яка ідеологія не може розділяти людей. Все одно люди поділяються не за ідеологічною ознакою, а як порядні або непорядні. І завдяки цьому ми можемо реально виживати. Зараз у нас серйозні ідеологічні суперечності між людьми, і, повірте мені, в обох таборах є і порядні і непорядні люди. Якщо порядні порозуміються, у нас все буде нормально.

Головаха, Євген — доктор філософських наук, головний редактор часопису «Соціологія: теорія, методи, маркетинг».

*Марина
Ткачук*

«70 РОКІВ – ПОЧАТОК ДОБИ ЗРІЛОСТІ»

Дорогі колеги! Мені дуже приємно привітати сьогодні весь колектив Інституту філософії від імені Національного університету «Києво-Могилянська академія», від імені факультету гуманітарних наук, який я очолюю, і від імені кафедри філософії та релігієзнавства, яку очолює присутній тут професор Вадим Ігорович Менжулін.

70 років — поважний вік, який дозволяє підводити певні життєві підсумки, й водночас початок тієї доби зрілості в історії Інституту філософії, яка дає підстави сподіватися на його нові творчі злети і досягнення. Безумовно, наші очікування пов'язані передусім із науковими зверненнями шановного «ювіляра», адже протягом усієї своєї історії Інститут філософії був і залишається головним осередком філософської науки в Україні. Він є тим консолідуючим центром, тим стрижнем, навколо якого гуртується українська філософська спільнота, ініціатором цілої низки важливих подій і започаткувань, що стали потужним імпульсом для професійного зростання вітчизняних науковців і розвитку фахової комунікації та продуктивного діалогу між філософськими осередками. Важко переоцінити також роль співробітників Інституту філософії у творенні громадянського суспільства і демократичних інститутів в Україні, у розвитку українського гуманітарного експертного середовища. Все це дуже важливо. І на цих ділянках Інститут філософії, переконана, плідно працюватиме і надалі.

Але я би хотіла звернути особливу увагу на ще одну значущу сторінку в повсякденні Інституту філософії, якою можуть похвалитися далеко не всі академічні інститути в Україні. Йдеться про потужну інтегрованість Інституту в систему освіти. Згадаймо, колеги, що саме Інститут філософії відіграв у свій час

величезну роль у поверненні до нашої актуальної культурної пам'яті власне української філософської освіти та її першої вищої інституції — славетної Києво-Могилянської академії. Саме в Інституті філософії ще в середині 1960-х років було започатковано систематичне вивчення її філософських курсів і спадщини видатних професорів. Згадаймо сьогодні й ту людину, чие 85-річчя майже збіглося в часі з 70-річчям Інституту філософії — маю на увазі багаторічного співробітника відділу історії філософії в Україні Вілена Сергійовича Горського та його непересічну роль у відродженні Києво-Могилянської академії. На початку 1990-х років Вілен Сергійович, якому вже було понад 60 років, наважився на карколомний крок у своєму житті: він залишив посаду в Інституті філософії, де успішно працював майже 30 років, і пішов створювати «з нуля» кафедру філософії та релігієзнавства в українському університеті нового, дерадянізованого зразка. Прийшовши до університету з амбітною метою — виховати нове покоління українських філософів, здатних на рівних вести діалог із західними колегами, він згуртував довкола новоствореної кафедри провідних українських фахівців у різних царинах філософської науки, створив колектив однодумців, який спромігся розробити ефективну модель філософської освіти, ґрунтовану на засадничих для НаУКМА принципах *liberal arts education*. І в цьому колективі вагоме місце від початку належало колегам із Інституту філософії, до якого Вілен Сергійович завжди зберігав любов і шану, як до рідного дому. Перші в Україні бакалаври (1996) і магістри (1998) філософії, яких підготувала Могилянка, 5 докторів і близько 50 кандидатів філософських наук серед її випускників, створення на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА потужного осередку філософської освіти й науки — в усьому цьому є значна частка копіткої роботи і тих фахівців Інституту філософії, які поєднували і поєднують академічну діяльність із викладацькою роботою в нашому університеті. Наша тісна співпраця, що триває вже майже 25 років, склала не лише одну з фундаментальних засад могилянської філософської школи. Вона виявилася потужним стимулом для творчої самореалізації тих наших інститутських колег, що брали і беруть участь у безпрецедентному, по суті, міжінституційному філософсько-освітньому проекті, який реалізує кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА, розробляючи нову модель філософської освіти, вільну від «радянських атавізмів» і відповідну запитам сучасності. Важко перелічити також усі ті наукові заходи та проекти, що поєднали наш університет із Інститутом філософії за ці роки. І нам особливо приємно, що молоді кадри, які поповнили інститутські відділи з початку 2000-х років, є, переважно, випускниками саме НаУКМА.

Тож дозвольте, дорогі колеги, щиро подякувати вам за нашу плідну і приємну співпрацю! Прийміть також привітання і найкращі побажання не лише від кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, а й від усіх студентів, викладачів і співробітників факультету гуманітарних наук, усіх його восьми гуманітарних кафедр, які шанують Інститут філософії не лише за його безпосередню фахову діяльність, а й за вагому роль у творенні сучасного українського інтелектуального, наукового і культурного «ландшафту».

А зараз дозвольте нам із Вадимом Ігоровичем вручити персональні подяки і пам'ятні монети, випущені Національним банком України минулого року до 400-ліття Києво-Могилянської академії, тим із вас, хто своєю повсякденною працею особливо долучився до творення «новітньої історії» Могилянки та її факультету гуманітарних наук. Передусім я вручаю цю ширу подяку директору Інституту філософії, дійсному члену НАНУ, першому в історії НаУКМА проректору з наукової роботи, її почесному професору і багаторічному викладачу Мирославу Володимировичу Поповичу — за вагомий особистий внесок у розвиток філософської освіти та гуманітарних наук у НаУКМА. Щиро дякую фундатору релігієзнавчої освіти в НАУКМА, заступнику директора Інституту філософії, керівнику Відділення релігієзнавства Анатолію Миколайовичу Колодному. Наша подяка за багаторічну сумлінну працю та вагомий особистий внесок у розвиток філософської освіти в НаУКМА — заступнику директора Інституту філософії, завідувачу Відділу соціальної філософії Анатолію Миколайовичу Єрмоленку. Із задоволенням вручаю подяки завідувачу Відділу філософії культури, етики та естетики Євгену Костянтиновичу Бистрицькому — за вагомий особистий внесок у становлення філософської освіти в НаУКМА; завідувачу Відділу історії релігії та практичного релігієзнавства, професору кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА Людмилі Олександрівні Филипович — за багаторічну сумлінну працю і вагомий особистий внесок у розвиток релігієзнавчої освіти в НаУКМА; президенту Українського філософського фонду, провідному науковому співробітнику Інституту філософії Сергію Вікторовичу Пролеєву — за багаторічну сумлінну працю на посаді професора кафедри філософії та релігієзнавства і вагомий особистий внесок у підготовку аспірантів НАУКМА; провідному науковому співробітнику Інституту філософії Ользі Євгенівні Гомілко — за багаторічну сумлінну працю на посаді професора кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА; завідувачу Відділу історії філософії України Сергію Львовичу Йосипенку — за багаторічну сумлінну викладацьку працю і розвиток наукового співробітництва з кафедрою філософії та релігієзнавства НаУКМА; провідному науковому співробітнику Інституту філософії Ніні Павлівні Поліщук — за багаторічну сумлінну працю на посаді професора кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА; науковому співробітнику Інституту філософії, випускнику НаУКМА Юрію Юрійовичу Завгородньому — за багаторічну сумлінну викладацьку працю на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА.

Дорогі колеги, ми ще раз вітаємо вас усіх із ювілеєм і зичимо колективу Інституту філософії нових творчих звершень! Сподіваюся, що протягом наступних десятиріч наше співробітництво буде лише поглиблюватися, що воно сприятиме утвердженню на наших теренах світових академічних стандартів і матиме нові ясні плоди на ниві української освіти і науки.

Ткачук, Марина — доктор філософських наук, професор, декан факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Український переклад термінології німецької гуманітаристики

Дискусія, яка завершила цьогорічний цикл семінарів «Український переклад термінології німецької гуманітаристики», мала назву «Як можна перекладати Ніцше?». Вона відбулася в бібліотеці Goethe-Institut Ukraine. Модерував семінар доктор філософських наук, перекладач Вахтанг Кебуладзе. Запрошеним експертом був автор книжки «Ніцше. Самоперевершення», доктор філософських наук Тарас Лютий.

ОКРЕМІ КОНЦЕПТИ ФІЛОСОФУВАННЯ ФРИДРИХА НІЦШЕ

Вахтанг Кебуладзе: Рецепція ідей Фридриха Ніцше в українській філософії та гуманітаристиці позначена дещо парадоксальною амбівалентністю. З одного боку, маємо вже багато перекладів українською мовою творів видатного німецького мислителя, а до того ж низку статей українських дослідників про його філософію; найновішим і найосяжнішим українським дослідженням творчого шляху і філософії Ніцше, безперечно, є книга Тараса Лютого «Ніцше. Самоперевершення». З іншого боку, ми аж дотепер не визначилися з тим, як перекладати центральні концепти його мислення, а до того ж, чи можна взагалі передати українською специфічний стиль Ніцшевого письма.

Тарас Лютий: Для Ніцше весь мовно-понятєвий апарат нагадує своєрідний каркас для структурування мови. Дехто так і лишається в межах цього каркасу заради стабільності, але хтось — ламає його й перебудовує на свій лад.

Основне розуміння понять для Ніцше має, радше, фізіологічний, а не філософський зміст. У «Потойбіч добра і зла» він називає слова звуками, що позначають поняття. Останні, своєю чергою, характеризують образи, які закарбовують часто повторювані й пов'язані з ними відчуття.

Ніцше часто користується словом для передання змісту абстрактних ідей, в які вкладає свій перспективізм або для вираження власної метафізики «плаваючого смислу». Приміром, у «Генеалогії моралі» слово «покарання» є специфічним результатом «волі до могутності», яка справляє вплив на речі та явища менш потужні.

Розвиток речей або традицій є непередбачуваним. Він не утворює жодної логічної послідовності, позаяк форма є хиткою, а сенс і поготів. У результаті поняття «покарання» виявляє на пізніх стадіях розвитку культури не одне якесь значення, а синтез різних «значень». Коротше, генеалогія різних понять дає підстави сказати, що часто-густо значення важко оприявнити. Тільки те, що не має історичного виміру, може бути з легкістю визначеним.

Звернімо увагу на деякі концепти Ніцшевого філософування та можливі їх значення.

das vornehme Ideal — шляхетний або піднесений ідеал

der Abgrund — безодня

der Freigeist — вільнодухий, вільний дух/розум

die ewige Wiederkunft, Ewig wiederkehren, Ewig wiederkommen — вічне повернення / поворот / повторення

die Macht — могутність, влада

der Wille zur Macht — воля до могутності, воля до употужнення

der Tragende Geist / Geist der Schwere — дух тяжкості

die Herrenmoral — панська мораль, мораль володарів

Überwältigen, Überwindung — перевершення, подужання, подолання

Verwandlung, Verklärung — перетворення, перевтілення

die Sklavenmoral — рабська мораль

Selbstüberwindung — самоперевершення, самоподолання

das Gewissen / das schlechte Gewissen — сумління, нечисте сумління

die Bestätigung — утвердження, «так-говоріння»: *Bejahung, ja sagen*

Wert — цінність, вартість.

Лютий, Тарас — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. Сфера наукових інтересів — проблеми історії філософії та філософської антропології.

Кебуладзе, Вахтанг — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Вибачення

У матеріалах «Круглого столу» в №5 «Філософської думки» за 2016 рік прізвище одного з учасників слід читати: Звіняцьковський.

Вибачаємося за помилку.

Редакція.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Олег БІЛИЙ,
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія),
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина),
Анатолій ЄРМОЛЕНКО, Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ,
Барбара КАСЕН (Франція), Микола КИСЕЛЬОВ,
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія),
Анатолій ЛОЙ, Віталій ЛЯХ,
Мирослав ПОПОВИЧ, Сергій ПРОЛЕЄВ,
Марина ТКАЧУК, Олег ХОМА,
Пьотр ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУШЕНКО, Ігор БИЧКО,
Тарас ВОЗНЯК, Леонід ГУБЕРСЬКИЙ,
Ірина ДОБРОНРАВОВА, Анатолій КОЛОДНИЙ,
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ, Василь КРЕМЕНЬ,
Марія КУЛТАЄВА, Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ,
Віктор МАЛАХОВ, Володимир МЕЛЬНИК,
Микола МИХАЛЬЧЕНКО, Михайло МІНАКОВ,
Віктор ПАЗЕНОК, Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ, Володимир РИЖКО,
Тетяна СУХОДУБ, Анатолій ТОЛСТОУХОВ,
Іван ЦЕХМІСТРО

РЕДАКЦІЯ

Мирослав ПОПОВИЧ, Сергій ПРОЛЕЄВ
(головні редактори)
Світлана ІВАЩЕНКО (відповідальний редактор)
Алла СТРАТЬЄВА (відповідальний секретар)
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ (редактор)
Ольга КРАВЧЕНКО (коректор)

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Видання здійснюється за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»



The journal is published with the support
of International Renaissance Foundation

Технічний редактор *Т. Шендерович*
Комп'ютерна верстка *Н. Яременко*

Підписано до друку 28.12.2016.
Формат 70 × 100/16. Гарн. Ньютон.
Ум. друк. арк. 10,73. Обл.-вид. арк. 10,84.
Тираж 469 прим. Зам. № 4775.

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика» НАН України
01004, Київ-4, вул. Терешенківська, 4
Свідectво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

EDITORIAL BOARD

Oleh BILYI,
Abdusalam GUSEINOV (Russia),
Hotfried HÖFFE (Germany),
Anatolii YERMOLENKO, Vakhtang KEBULADZE,
Barbara CASSIN (France), Mykola KYSELIOV,
Simon CRITCHLEY (Great Britain),
Anatolii LOY, Vitalii LIAKH,
Myroslav POPOVICH, Serhii PROLEEV,
Maryna TKACHUK, Oleh KHOMA,
Piotr SZTOMPKA (Poland)

ACADEMIC COUNCIL

Viktor ANDRUSHCHENKO, Ihor BYCHKO,
Taras VOZNIAK, Leonid GUBERSKYI,
Iryna DOBRONRAVOVA, Anatolii KOLODNYI,
Anatolii KONVERSKYI, Vasyl KREMEN,
Mariya KULTAEVA, Valentyn LUKYANETS,
Viktor MALAKHOV, Volodymyr MELNYK,
Mykola MYKHALCHENKO, Mykhailo MINAKOV,
Viktor PAZENOK, Myroslav POPOVICH,
Serhii PROLEEV, Volodymyr RYZHKO,
Tetiana SUKHODUB, Anatolii TOLSTOUKHOV,
Ivan TSEKHMISTRO

EDITORIAL STAFF

Myroslav POPOVICH, Serhii PROLEEV
(Editors-in-Chief)
Svitlana IVASHCHENKO (Managing Editor)
Alla STRATYIEVA (Executive Secretary)
Viacheslav NEDASHKIVSKYI (Subeditor)
Olha KRAVCHENKO (Corrector)

Contacts

4 Triokhsviatytelska St., Kyiv, 01001, Ukraine
Tel. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Technical Editor *T. Shenderovych*
Computer page-proof *N. Yaremenko*

Passed for printing 28.12.2016.
Format 70 × 100/16. Newton set.
Conv. print. sheet 10,73. Publisher's signature 10,84.
Publ. 469. Order № 4775.

Publisher and printer
Publishing House "Akademperiodyka", NAS of Ukraine
4 Tereshchenkivska St., Kyiv, 01004, Ukraine
Publishing trade object certificate
Series DK №544 of 27.07.2001